

JURNAL
BAJI DAKKA

JURNAL TEOLOGI KONTEKSTUAL DAN FILSAFAT KEILAHIAN

JURNAL BAJI DAKKA

JURNAL TEOLOGI KONTEKSTUAL DAN FILSAFAT KEILAHIAN

ISSN: 2477-6394

Edisi April 2021

JURNAL BAJI DAKKA adalah jurnal yang bertujuan memublikasikan karya-karya ilmiah di bidang teologi, terutama teologi kontekstual dan filsafat keilahian yang relevan dalam konteks Indonesia. Nama jurnal terdiri dari dua kata kunci, yaitu: *baji* dan *dakka*. *Baji* berarti baik. Sedangkan *dakka* berarti melangkah. Baji Dakka mengusung spirit melangkah pada jalan yang baik dengan upaya merefleksikan berbagai konteks kehidupan sosio-kultural-religius secara teologis dan filosofis.

JURNAL BAJI DAKKA adalah lanjutan dari Jurnal STT Intim yang terakhir kali terbit tahun 2000. Terbit dua kali dalam setahun (April dan Oktober).

Isi artikel-artikel yang dimuat tidak mencerminkan pandangan dari redaksi.

Informasi Berlangganan/*Subscription Information*:

Harga per-eksemplar Rp 50.000,00.

Pembayaran dapat dilakukan melalui:

Bank MANDIRI

No. rek. 174-00-0171915-2

Alamat dan Email Redaksi/*Mailing and Email Address*:



Sekolah Tinggi Teologia Indonesia Bagian Timur Makassar (STT INTIM)

Jl. Baji Dakka No. 7, Makassar – 90134

Telp. (0411) 854735, 872206

Fax.: (0411) 856 989

Email: tajaksebakal@gmail.com

Website: sttintimlib.ac.id

Dewan Redaksi

Ketua:

Henderikus Nayuf (STT INTIM, Makassar)

Sekretaris:

Narwasti Triningsih Maksum, (STT INTIM, Makassar)

Desain, Layout, IT:

Evan Aprianjaan (STT INTIM, Makassar)

Editor:

Nelci Naftali Ndolu (IAKN Kupang)

Romy Fardo Pelupessy (Fordham University, Bronx, USA)

Frans Rumbi Pailin (IAKN Toraja)

Lidya K. Tandirerung (STT INTIM Makassar)

Bartholomeus Padatu (STT INTIM Makassar)

Mitra Bestari (Reviewer):

Ebenhaezer I. Nuban Timo (UKAW, Kupang)

Jeniffer F.P. Wowor (Fordham University, Bronx, USA)

Yohanes Krismantyo Susanta (IAKN Toraja)

John C. Simon (STT INTIM, Makassar)

Bartholomeus L. Padatu (STT INTIM, Makassar)

Omnesiumus Kambodji (STT INTIM, Makassar)

Esra Tari (IAKN Kupang)

Frey Udang (IAKN Manado)

Daftar Isi

Memaknai Salib dari Perspektif Politik Identitas Demi Kebhinekaan	1
<i>Marthen Tualaka</i>	
Hermeneutik Postkolonial Menghadapi Neokolonialisme Dunia Ketiga: Sebuah Pemahaman Awal	23
<i>Resty D.J. Tehupeiori</i>	
Manusia dalam Budayanya dan Injil.....	51
<i>Alius Rampalodji</i>	
<i>Post-Truth</i> sebagai Ragi Kemanusiaan: Sebuah Perspektif Antropologi Digital.....	69
<i>Hendrikus Nayuf</i>	
Pendidikan Kristiani dalam Konteks Budaya Sipakatau Membentuk Karakter Anak Bangsa	89
<i>I Gusty Nyoman Arnawa</i>	
Resensi: Jaringan Sosial dalam Organisasi.....	103
<i>Hendrikus Nayuf</i>	

MEMAKNAI SALIB DARI PERSPEKTIF POLITIK IDENTITAS DEMI KEBHINEKAAN

Marthen Tualaka
Institut Agama Kristen Negeri Kupang
martentlk@gmail.com

Abstrac

The religious symbols are often used as medium to reinforce identity of each believers. The symbols were originally sacred and has godlike dimension. Because of that, not everyone come close to them or touch them. However, in social-politic dynamic, religion symbols are then politicized to avhieve pragmatic interest. The values of human relation which symbolizes by religions reduced by pragmatic interest. Cross, as a symbol of Christianity that abused in social politic dynamic. The impact, cross is not a symbol of partiality anymore, solidarity and relation of human – God – human, but it is claimed as “we” in “our” house. Witness that irony, when way of the cross must be used as identity politics that struggle for the values of diversity. The cross must be let to tell the story about the teacher that hang on it. The cross must respected as a medium to tell the messages of the tracher, i.a: partiality, solidarity, love, transformation, and generosity.

Key words: cross, identity, politic, diversity, generiosity, the teacher, symbol.

Abstrak

Simbol-simbol agama sering dijadikan sebagai media untuk mempertegas identitas penganut agama masing-masing. Simbol-simbol tersebut pada awalnya bernilai sakral dan berdimensi ilahiah. Karena itu, tidak sembarang

orang dapat mendekati bahkan menyentuhnya. Walau demikian, dalam gerak dinamika sosial – politik, simbol-simbol agama kemudian dipolitisasi untuk mencapai kepentingan pragmatis. Nilai-nilai relasi kemanusiaan yang disimbolkan oleh agama-agama tereduksi oleh kepentingan pragmatis. Salib, sebagai salah satu simbol kekristenan sering disalahgunakan dalam dinamika sosial – politik. Dampaknya, salib tidak lagi menjadi simbol keberpihakan, solidaritas dan relasi manusia - Tuhan – manusia – manusia, melainkan dijadikan sebagai klaim “kami” di rumah “kita”. Menyaksikan ironi tersebut, maka “jalan salib” mesti difungsikan sebagai sarana politik idenitas yang memperjuangkan nilai-nilai kebhinekaan. Salib mesti dibiarkan untuk bercerita tentang Sang Guru yang tergantung di atasnya. Salib mesti dihargai sebagai wadah untuk menyampaikan pesan-pesan Sang Guru, yakni: keberpihakan, solidaritas, cinta kasih, transformasi dan kerendahan hati.

Kata-kata kunci: salib, idenitas, politik, keberpihakan, kebhinekaan, transformasi, kerendahan hati, Sang Guru, symbol.

1. Pendahuluan

Dalam sebuah lokakarya yang dilaksanakan sekitar dua dasawarsa lalu untuk menemukan ciri-ciri eklesiologi khas GMT, Pdt. John Campbell – Nelson menugaskan peserta lokakarya untuk mendaftarkan sejumlah simbol yang mereka ingat. Setelah itu, simbol-simbol tersebut dipilah-pilah menurut asal-usulnya: dari budaya Barat atau dari budaya lokal. Simbol yang terdaftar meliputi: lampu, perahu, burung merpati, air, ikan, dan tentu saja roti dan ikan. Simbol salib merupakan pokok pembicaraan yang hangat.¹ Hal yang mengejutkan dari simbol salib, menurut Campbell-Nelson adalah setiap peserta

¹ J. Campbell-Nelson, Sumber-sumber Idenitas Gereja: Bahan Baku Eklesiologi Kontekstual, dalam B. A. Abednego (Ed.) *Seputar Teologi Operatif*, (Jakarta – Yogyakarta : BPK Gunung Mulia – Kanisius, 1994), 68.

dari berbagai etnis memiliki simbol “salib pribumi”. Setiap simbol memiliki makna dasar, yakni “perintang terhadap suatu bahaya”.² Orang Alor menempatkan salib di daerah perbatasan desa untuk menangkal datangnya bencana alam. Orang-orang Rote juga menempatkan salib di perbatasan kebun untuk memperingatkan pencuri-pencuri agar menyingkir dari kebun; di samping itu juga salib dimaknai sebagai jimat untuk menangkal penyakit atau untuk mengusir roh-roh penyakit. Orang-orang Timor menempatkan salib di puncak atas rumahnya atau di depan pintunya sebagai pelindung rumah itu.³ Di pedalaman pulau Timor, salib ditempatkan di tengah-tengah lokasi tempat pekuburan umum maupun di tengah-tengah kebun. Terdapat berbagai pendapat terkait dengan penempatan salib pada titik-titik lokasi tersebut. Pendapat yang dominan adalah salib sebagai simbol kekuatan. Itu berarti salib turut mempengaruhi pola pikir masyarakat dalam berinteraksi. Ketika melihat sebuah salib yang ditempatkan pada lokasi tertentu, maka asumsinya adalah lokasi tersebut telah dikuasai oleh “kelompok salib.” Asumsi ini dikembangkan dari makna dasar dari salib sebagai “perintang” karena bagian lengan salib secara horisontal menyilang pokok vertikalnya: merintanginya.⁴

Dalam analisis historik, salib tidak hanya berbicara tentang “perintang,” melainkan berbicara tentang solidaritas, kebenaran, bahkan perang. Ketika Pilatus bertanya kepada Yesus tentang: “Apakah kebenaran itu?” (Yoh.18:38a), secara politis pertanyaan tersebut memberi ruang bagi pengadilan untuk memutuskan sebuah perkara atas dasar fakta dan argumentasi persidangan bukan atas dasar intimidasi. Walau dalam “kasus Yesus”, hukuman penyaliban tidak dapat dihindari, namun melalui penyaliban tersebut, kita justru menemukan puncak solidaritas Yesus. Fulton J. Sheen, Uskup Rochester, New York, menyatakan, ketika berada di atas kayu salib, ucapan pertama

² Campbell-Nelson, Sumber-sumber Identitas Gereja, 68.

³ Campbell-Nelson, Sumber-sumber Identitas Gereja, 68.

⁴ Bnd. Campbell-Nelson, Sumber-sumber Identitas Gereja, 68.

ditujukan kepada semua yang menyalibkan-Nya dan semua yang membawa-Nya ke dalam kematian, “Ya Bapa, ampunilah mereka sebab mereka tidak tahu apa yang mereka perbuat” (Luk. 23:34).⁵ Di situlah puncak solidaritas Yesus. Ia tidak hanya solider ketika Ia berada dalam situasi yang menguntungkan, tetapi Ia tetap menunjukkan solidaritas-Nya di saat tergantung di atas kayu salib.

Begitu juga dalam perang. Berbagai serangan yang dilakukan oleh Barat pada zaman rezim Saddam Husein dikutuk oleh negara-negara Arab sebagai “*al-Salibiyah*” atau Perang Salib.⁶ Serangan tersebut mengingatkan orang Arab akan seruan Paus Urbanus II pada tahun 1095 M saat Konsili Clermont, Prancis agar umat Kristen bersatu dan mengusir umat Islam dari Yerusalem serta memaksa mereka untuk selalu mengenakan salib.⁷ Salib yang awalnya adalah kayu palang yang digunakan untuk menyalibkan Yesus orang Nazareth, di kemudian hari menjadi simbol yang dapat menyatukan umat kristen dan, lebih dari itu, justru menjadi simbol yang mengingatkan umat non-kristen atas berbagai peristiwa kelam masa lalu. Lantas, apa maknanya dengan konteks politik yang menjadi spirit tulisan ini?

Terdapat dua hal yang perlu diberi catatan khusus. Pertama, dalam kritiknya terhadap paradoks penulisan sejarah, Paul Budi Kleden menyatakan, dalam kenyataannya, mereka yang sanggup meninggalkan jejak dalam sejarah adalah para pemenang, sementara semua yang kalah terhapus dari ingatan sejarah.⁸ Terkait dengan catatan ini, salib diasumsikan sebagai

⁵ Fulton J. Sheen, *Hidupmu Layak Dihidupi, Filsafat Hidup Kristiani*, (Yogyakarta : Kanisius, 2017), 140.

⁶ Karen Armstrong, *Perang Suci, Kisah Detail Perang Salib, Akar Pemicunya, dan Dampaknya terhadap Zaman Sekarang*, (Jakarta:PT. Serambi Ilmu Semesta, 2003), 10.

⁷ Alfi Arifian, *Sejarah Dunia, Abad Pertengahan 500 - 1400 M*, (Yogyakarta : Sociality, 2017), 238.

⁸ Paul Budi Kleden, *Memasang Punggung ke Masa Depan - Menyisir Jejak Masa Lampau*, dalam Frans Ceunfin dan Felix Baghi (Ed.), *Mengabdikan Kebenaran*, (Mauwere:Penerbit Ledalero, 2003), 94.

simbol yang mengurai para pemenang agar tidak berpesta di atastangisan para korban. Salib, dalam tataran makna, berfungsi untuk memisahkan “yang dalam” dari “yang luar”. Pemisahan ini terkait dengan “yang baik dan yang buruk” – “yang aman” dari “yang bahaya”.⁹ Dalam hal ini, kita mesti hati-hati, agar pemahaman “salib pribumi”, sebagaimana dituliskan oleh peserta lokakarya (salib sebagai perintang), tidak menggeser sentralitas salib Kristus (pengorbanan – keberpihakan – solidaritas). Kedua, G.P Sindhunata mengingatkan kita, bahwa *locus theologicus* bagi teologi politik modern bukanlah sistem tetapi sejarah, khususnya sejarah mereka yang menderita.¹⁰

Penekanan Sindhunata memberi ruang bagi kita untuk mengajak Paul Tillich agar menolong kita dengan metode korelasinya sehingga kita kemudian berarak dalam proyek “keprihatinan utama” (*ultimate concern*). Keprihatinan tersebut yang kemudian dijadikan sebagai “pintu masuk” bagi kita untuk memaknai politik sebagai pesan pembebasan dalam spirit hermeneutika salib.

2. Salib dan Masalah Identitas: Dari Kontemplatif ke Praksis – Emansipatif

Dalam analisisnya terhadap pemahaman warga jemaat yang masih dipengaruhi oleh konsep salib sebagai perintang, J. Campbell-Nelson menyatakan, orang-orang Rote yang menempatkan salib di perbatasan kebunnya ingin mengungkapkan, “Ini kebunku, kamu menyingkirlah”.¹¹ Penekanannya adalah identitas kita tidak hanya ditentukan oleh apa yang menyatukan kita dari dalam, tetapi juga oleh apa yang memisahkan kita dari orang-orang lain.¹² Orang-

⁹ Bnd. Campbell-Nelson, Sumber-sumber Identitas Gereja, 69.

¹⁰ G.P. Sindhunata, Memoria Passionis Walter Benjamin dan Teologi Politik, dalam Budi Susanto (Ed.) *Teologi dan Praksis Komunitas Post Modern*, (Yogyakarta: Kanisius, 1994), 199.

¹¹ Campbell-Nelson, Sumber-sumber Identitas Gereja, 69.

¹² Bnd. Campbell-Nelson, Sumber-sumber Identitas Gereja, 69.

orang Rote mengetahui batas-batas kebunnya karena salib yang menandai batas tersebut. Begitu juga mereka tidak bisa mengklaim kebun orang lain sebagai miliknya, sebab ada pemisah yang juga diberi tanda oleh orang lain. Analisis di atas menunjuk pada apa yang disebut sebagai kontemplasi. Kata kontemplasi awalnya berasal dari kata Yunani *theoria* yang berarti pemandangan atau kontemplasi. Frans Magnis – Suseno memberikan catatan menarik tentang kontemplasi, bahwa kontemplasi mencakup hal-hal yang abadi, yang ilahi, juga kontemplasi kosmos yang dalam keseluruhannya mencerminkan tatanan ilahi.¹³ Catatan ini memiliki kemiripan dengan apa yang dikembangkan oleh Rudolf Otto tentang mistik, yakni kerinduan dan kehausan untuk mencari Allah dalam rangka keselamatan. Mistik adalah kekosongan diri dalam mencari Allah.¹⁴ Salib yang disimbolkan sebagai penanda batas tidak serta merta diyakini memiliki “kekuatan perintang”, tetapi kekuatan tersebut justru terinternalisasi melalui kontemplasi serta pencarian makna atas salib tersebut. dan, proses itu hanya dilakukan oleh orang yang menjadikan salib sebagai simbol identitas bagi dirinya. Dalam pencarian makna tersebut, pendekatan mistik menolong kita untuk tidak terkejut atas fenomena yang dituliskan klaim orang-orang Rote, Alor dan Timor, bahwa mereka memiliki “salib pribumi.” Sebab, menurut Benny Sinaga mistik dapat saja menghadirkan analogi yang sangat memukai, khususnya bagi orang kristen.¹⁵

Dalam memahami salib sebagai simbol identitas, kita tidak bisa melepaskan diri dari aspek *kosmologi* sebagai cerminan tatanan ilahi. Ilustrasi Salib Afrika yang diukir oleh Francois Goddard Zaire dengan menggunakan topeng

¹³ Franz Magnis – Suseno, *Filsafat sebagai Ilmu Kristis*, (Yogyakarta : Kanisius, 1992), 178.

¹⁴ Benny Sinaga, *Teologi Spiritual dan Mistikal*, dalam Jan S. Arintonang (Peny.), *Teologi-teologi Kontemporer*, (Jakarta: BPK Gunung Mulia dan Unit Publikasi & Media STFT Jakarta, 2018), 270.

¹⁵ Sinaga, *Teologi Spiritual dan Mistikal*, 270.

mempertegas aspek tersebut. Volker Kuster menjelaskannya sebagai berikut,

“Topeng itu tergantung pada sebuah salib latin dengan pinggiran ganda dan suatu tatahan mosaik batu berwarna putih. Keduanya mengisi ruangan yang ada yang terbentuk dalam lingkaran dari topeng itu antara pinggiran itu dan kelima segitiga yang diatur dalam bentuk bintang yang membentuk strukturnya. Mahkota salib dibentuk secara ornamen sebagai suatu tanda kehormatan. Lingkaran cahaya secara formal dibuat cocok deretan bertingkat yang dibentuk oleh ikatan rambut yang menghiasi bagian setengah bawah topeng itu. kemegahan dari ikalan rambut itu kontras dengan gaya rambut pendek di kepala.... Salah satu fungsi sentral topeng dalam tradisi Afrika adalah sebagai representasi leluhur atau roh yang diasumsikan hadir dalam topeng-topeng itu. Dengan analogi ini topeng Kristus mempresentasikan kehadiran Kristus. Salib bukan presentasi penderitaan. Ini adalah Sang Raja di salib, Kristus pemenang, sumber kehidupan yang utama.”¹⁶

Catatan Kuster tentang aspek kosmos - ilahiah yang muncul dari topeng yang tergantung pada salib merujuk pada proses *theoria*, yang oleh Magnis-Suseno disebut sebagai percikan *Logos* ilahi yang ada dalam manusia.¹⁷ Artinya, ketika salib dijadikan sebagai simbol identitas, maka di dalamnya ada aspek kosmos yang dikontemplatikan melalui pengalaman hidup yang terus menerus berelasi dengan manusia dan alam semesta. Relasi tersebut tidak lagi mempersoalkan siapa yang terhapus dari sejarah sebagaimana dikritik oleh Paul Budi Kleden, melainkan justru dijadikan sebagai *locus theologicus* dari teologi politik sebagaimana ditegaskan oleh G.P Sindhunata. Teologi politik menjadikan salib sebagai *locus* dalam menghadirkan refleksi-refleksi praktis yang dapat dijadikan sebagai acuan dalam memaknai panggilan kita di tengah-tengah dinamika sosial – politik bangsa sebagai wujud.

¹⁶ Volker Kuster, *Wajah-Wajah Yesus Kristus, Kristologi Lintas Budaya*, (Jakarta: BPK Gunung Mulia, 2017), 77.

¹⁷ Magnis-Suseno, *Filsafat sebagai Ilmu Kritis*, 178.

3. Salib dan Keprihatinan Utama

Rasid Rachman dan Rouli Retta Sinaga, mengutip, Schussler Fiorenza, menyatakan salah satu percikan penting munculnya teologi politik adalah ketika Jurgen Moltmann mengangkat persoalan-persoalan politik dalam bukunya *Theology of Hope*, dan Johann Baptist Metz memperkenalkan istilah tersebut dalam diskusi-diskusi teologi di Jerman yang menyoroti dan mengkritisi realitas-realitas pasca Perang Dunia II dan hegemoni Adolf Hitler.¹⁸ Jauh sebelumnya ide-ide yang mengkritisi pemerintah maupun gereja telah terdengar di mana-mana. Sebut saja misalnya Augustinus ketika berhadapan dengan konteks perpecahan gereja (*schisma*) lantaran pengaruh gnostik dan donatisme yang juga dibarengi dengan kepentingan politis dari kedua paham tersebut.

Berangkat dari catatan-catatan di atas, maka tepatlah apa yang dikatakan Sindhunata, bahwa teologi politik modern harus berkiblat pada keprihatinan atas nasib dan keselamatan mereka yang menderita, mereka yang kalah.¹⁹ Keprihatinan itu kemudian dikonkritkan dalam tindakan solidaritas, yang oleh Adolf van Harnack disebut sebagai penegakan keadilan bagi korban-korban penindasan dari regulasi-regulasi legal dan otoritas yang tirani di masyarakat, sebagaimana Yesus telah melakukannya bagi umat Israel.²⁰ Van Harnack melihat bahwa titik berangkat tindakan solidaritas adalah regulasi yang legal dan berpihak. Keberpihakan itu kemudian memberi makna progresitas bagi gerakan politik gereja dari “gereja yang mengasingkan diri” menjadi gereja yang harus berkontribusi”.²¹ Pada titik inilah, salib menjadi katalisator. Salib menjadi simbol

¹⁸ Rasid Rachman dan Rouli Retta Sinaga, *Teologi Sosial Politik Budaya*, dalam Jan S. Aritonang (Peny.), *Teologi teologi Kontemporer*, (Jakarta: BPK Gunung Mulia – Unit Penerbitan dan Komunikasi STFT Jakarta, 2018), 119, 120.

¹⁹ Sindhunata, *Memoria Passionis Walter Benjamin dan Teologi Politik*, 200.

²⁰ Rachman dan Rouli Retta Sinaga, *Teologi Sosial–Politik–Budaya*, 120.

²¹ Rachman dan Rouli Rette Sinaga, *Teologi Sosial–Politik–Budaya*, 121.

politik yang mengingatkan penguasa agar bertindak demi pembangunan kemanusiaan. Salib menjadi simbol, meminjam istilahnya Paul Tillich, menjadi keprihatinan utama (*ultimate concern*). Eben Nuban Timo dalam penekanannya terhadap “keprihatinan utamanya” Paul Tillich, mengatakan manusia adalah manusia yang senantiasa prihatin dengan berbagai hal: tentang hal makan dan minum, kesehatan, pekerjaan, lingkungan dan sesama.²² Hal-hal tersebut bersifat mendasar. Hal-hal tersebut tidak dapat diabaikan. Karena itu, ketika Paul Tillich menjadikan semua itu sebagai keprihatinan utama, maka orientasinya adalah tentang kesejahteraan dan keadilan. Setiap orang berhak atas makan dan minum yang layak, kesehatan yang layak, pekerjaan yang menjamin kebutuhan hari ini dan masa depan. Lingkungan yang memberi kenyamanan serta sesama yang peduli dan berbagi. Dalam konteks inilah, klaim salib sebagai perintang di perbatasan kebun milik orang Alor, Rote dan Timor dibenarkan.

Salib menjadi simbol yang memberi kepastian hak atas kebun dan juga kewenangan pengelolaannya. Salib kemudian menjadikan keberadaannya sebagai kehadiran yang bermakna.²³ Salib dalam konteks ini memperlihatkan adanya *mutual interdependence* antara pertanyaan-pertanyaan eksistensial manusia dan jawaban-jawaban teologis.²⁴ Ebenhaizer I. Nuban Timo dalam catatannya terhadap *Sistematic Theology*nya Paul Tillich menyatakan, kalau esensi manusia adalah kesatuan dengan Allah, maka eksistensi manusia adalah keterasingan, keterpisahannya dengan Allah, dari dunia dan dari dirinya sendiri.²⁵ Keterasingan membuat manusia tidak lagi hidup dalam harmoni dengan dirinya, dengan dunia bahkan juga

²² Ebenhaizer I. Nuban Timo, *Orang Kristen Mengkritik Agama Kristen*, Tanpa nama penerbit, 2012, 70.

²³ Nuban Timo, *Orang Kristen Mengkritik Agama Kristen*, 70, 71.

²⁴ Bnd. Paul Tillich, *Systematic Theology, Volume II, Existence and The Christ*, (Chicago : The University of Chicago Press, 1959), hlm. 26, 27. Lihat juga, Ebenhaizer I. Nuban Timo, *Orang Kristen Mengkritik Agama Kristen*, 71.

²⁵ Nuban Timo, *Orang Kristen Mengkritik Agama Kristen*, hlm. 73. Lihat juga Tillich, *Sistematic Theology II*, 60.

dengan Allah. Untuk meretas kembali harmoni tersebut, maka Yesus Kristus sebagai *essence in existence* melalui peristiwa salib memulihkan eksistensi manusia.²⁶ Salib yang awalnya dipahami “secara pribumi” sebagai perintang, membawa pesan universal sebagai simbol pemulihan relasi yang sempat terputus akibat dosa manusia. Salib yang awalnya menjadi tempat gugurnya pejuang politik keberpihakan berubah menjadi tanda kemangan atas penguasa yang manipulatif.

Salib dalam sketsa keprihatinan utamanya Paul Tillich, mesti dilihat sebagai gerakan sosiologis.²⁷ Ia tidak hanya dilihat sebagai sebuah simbol personal, tetapi lebih kepada simbol komunitas yang bergerak dalam arakan keprihatinan bersama. Dalam arakan itu, penafsiran atas pesan yang hendak disampaikan melalui salib terjembati. Salib mengomunikasikan pesan keberpihakan atas penderitaan, ketidakadilan maupun pengabaian hak-hak identitas kelompok masyarakat. Salib kemudian menjadi titik pijak dalam merumuskan langkah-langkah konkrit keberpihakan tersebut. Jadi, salib tidak diam dalam kebiasuannya, tetapi menyampaikan pesan tentang makna di balik keberadaan dirinya.

4. Salib dan Kritik terhadap Politik Identitas

Harus diakui bahwa agama dan simbol-simbolnya telah menjadi kekuatan tersendiri dalam praktik-praktik politik praktis. Simbol-simbol agama sangat mudah digunakan untuk membangkitkan sentimen sektarian. Benturan-benturan kepentingan sangat mudah menyulut emosi kolektif dari masyarakat umum yang sengaja dimanipulasi untuk kepentingan pragmatis. John Simon memberi contoh bagaimana konteks kolonial yang cukup lama mempengaruhi arah politik Indonesia terus terbawa hingga saat ini. menurut John Simon, warisan

²⁶ Bnd. Nuban Timo, *Orang Kristen Mengkritik Agama Kristen*, 73.

²⁷ Bnd. Martin Lukito Sinaga, *Paul Tillich, Teologi dan Dinamika Iman*, (Jakarta : BPK Gunung Mulia, 2000), 23.

masa lalu ini terus membekas dalam ingatan kolektif masyarakat Indonesia khususnya dari komunitas agama-agama lain.²⁸ Kecurigaan terhadap kehadiran kembali praktik kolonial dengan ambisi penaklukkannya menjadi narasi yang sulit dihapuskan dari ingatan kolektif sebagian masyarakat Indonesia. Ia menjadi semacam simbol kekristenan yang dengan mudah dipetakan sesuai dengan simbol-simbol kekristenan tersebut. Alhasil, salib yang diharapkan menjadi perekat – katalisator – penyambung, relasi sosial kemasyarakatan kemudian mengerdil maknanya. Salib, kemudian hanya menjadi simbol yang menarasikan imajinasi universalitas dalam pembangunan kemanusiaan. Ia tidak menunjukkan dirinya sebagai simbol transisi dari kepahitan menuju kemenangan. Ia tidak menghadirkan pesan keadilan bagi para pengambil keputusan. Ia tidak lagi menjadi simbol pemulihan luka-luka religi dan budaya akibat penaklukan dan perampasan hak-hak masyarakat lokal.

Bagaimana menghilangkan simbol-simbol agama yang selalu terimajinasi oleh memori-memori masa lalu? Bagaimana meyakinkan orang lain agar percaya, bahwa salib adalah simbol cinta kasih – relasi kepada Allah terwujud secara konkrit dalam relasi dengan sesama? Sangat tidak mungkin menghilangkan memori masa lalu ketika dikaitkan dengan simbol-simbol agama. Yang dapat dilakukan adalah, perlu pemahaman bahwa pengalaman keagamaan muncul lebih dulu daripada pelbagai macam agama institusional.²⁹ Pengalaman keagamaan masyarakat lebih dahulu ada dan menjadi *frame* bagi masyarakat dalam dinamiak sosial – politik dan religiositasnya. Pengalaman itu dikonkritkan misalnya, melalui “salib pribumi” sebagaimana disinggung pada awal tulisan ini. Ketika warga masyarakat membuat “kayu palang” sebagai “perintang” atau “tanda batas”, mereka percaya akan kuasa adikodrati yang ada dalam simbol “kayu palang –

²⁸ John C. Simon, *Teologi Publik: Narasi Idiologi, Kekuasaan, dan Agama*, (Yogyakarta – Makassar : Kanisius – STT INTIM Makassar, 2017), 4.

²⁹ Konrad Kebung, *Rasionalisasi dan Penemuan Ide-ide, Esai tentang Manusia*, (Jakarta: Prestasi Pustaka, 2008), 239.

perintang – tanda batas” tersebut. Masyarakat menunjukkan kesadaran diri sebagai *homo religious*.

Catatan ini menunjukkan bahwa “salib pribumi” yang diyakini memiliki “daya rintang dan penanda” tapal batas kemudian “dibaptis” oleh warga gereja sehingga secara institusional, salib itu dilihat sebagai simbol identitas kekristenan. Ritual “pembaptisan” tersebut menunjuk pada tahapan formal dalam kekristenan. Baptisan sebagai sakramen kemudian mempertegas argumentasi tersebut. dalam hal ini, benar apa yang dikatakan oleh Konrad Kebung, “Agama institusional bersifat artificial dalam arti bahwa terlalu banyak campur tangan manusia atasnya.”³⁰ Celakanya, campur tangan manusia dalam konteks agama kadang tidak berjalan sesuai dengan kaidah-kaidah agama, sehingga dimensi-dimensi mendasar dari agama, seperti kepercayaan pada kekuatan adikodrati; distingsi antara objek-objek – yang kudus dan yang profan,³¹ dikesampingkan. Yang kemudian dominan adalah upaya untuk memutlakan hal-hal yang tidak mampu dinalar sebagai ruang pribadinya agama dengan praktik-praktik relativisme.

Saya terkesima dengan renungan Idul Fitri dari Asep Salahudin, Wakil Rektor I, IAILM Pesantren Suryalaya, Tasikmalaya satu hari menjelang perayaan Idul Fitri 2018. Dalam renungannya, Salahudin mengkritik polarisasi agama yang sangat telanjang dalam ruang publik. Salahudin bahkan mengimani teori evolusi Charles Darwin yang diterapkan dengan sempurna dan secara terbalik. Bukan manusia berasal dari kera, tetapi manusia lambat namun pasti bermetamorfosa menjadi kera, menjadi *kampret* dan *kecebong*.³² Salahudin menegaskan, bahwa

“Ayat-ayat Leviathan lebih kuat dijadikan rujukan politik. Kromosom satwa dan manusia tengah bertukar tempat. Algoritma media sosial semakin mengentalkan polarisasi lengkap dengan perangkat

³⁰ Kebung, *Rasionalisasi dan Penemuan Ide-ide*, 240.

³¹ Bnd. Kebung, *Rasionalisasi dan Penemuan Ide-ide*, 238.

³² Asep Salahudin, Idul Fitri, Kata dan Kita, dalam *Kompas*, Edisi Kamis, 14 Juni 2018, 1.

unfriend atau *unfollow*. Yang sama paham politik dan keagamaannya berkerumun dengan sesamanya, di seberangnya dianggap kafir. Yang tak sehaluan dirisak habis-habisan.”³³

Tanpa disadari, salib sebagai identitas kekristenan sementara berarak menuju ke arah sebagaimana ditegaskan oleh Salahudin. Salib sebagai “simbol resmi” dan “milik” kekristenan tidak lagi dijadikan sebagai simbol solidaritas, tetapi justru digunakan untuk menghakimi sesama “yang lain.” Salib tidak lagi menjadi sumber inspirasi untuk belajar tentang kerendahan hati, melainkan sebagai simbol untuk “menolak” yang lain atas nama agama. Padahal, menurut Paul Tillich, sebagaimana dikutip oleh Konrad Kebung, agama merupakan suatu perasaan, dan sebagai perasaan, ia tidak perlu memiliki rumah, karena ia merasa at home di mana pun juga, dalam kedalaman semua fungsi dari hidup rohani manusia.³⁴

Inilah yang disampaikan oleh Homi K. Bhabha dalam “kemandirian teologi” perlu mendefenisikan medan baru yang bebas dari ortodoksi rezim kolonial maupun identitas-identitas nasionalis bayangan.³⁵ Defenisi baru penting, sebab bagi Bhabha kehadiran kolonial selalu bersifat ambivalen yakni menampilkan dirinya sebagai asli dan otoritatif dengan artikulasinya yang menunjukkan pengulangan dan perbedaan.³⁶

5. Menghargai Identitas – Menghidupi Kebhinekaan: Sebuah Proposal Teologi Politik

Mungkinkah salib tidak butuh agama Kristen? Atau apakah kita beragama Kristen tanpa salib? Sepertinya tidak mungkin!

³³ Salahudin, *Idul Fitri, Kata dan Kita*, 1.

³⁴ Kebung, *Rasionalisasi dan Ide-ide*, 240.

³⁵ Anis Mashlihatin, *Teori Pascakolonialisme Homi K. Bhabha: Ontologi dan Epistemologinya*, 1. dalam <https://postkolonialisme.word-homi-k-bhabha-ontologi-dan-epistemologinya>. Diakses 20 Desember 2018.

³⁶ Mashlihatin, *Teori Pascakolonialisme Homi K. Bhabha: Ontologi dan Epistemologinya*, 1

Kekristenan sudah sangat identik dengan salib. Mengingat simbol salib yang sangat sulit dilepaskan dari kekristenan, maka dalam rangka menempatkan salib sebagai t “objek” teologi politik, hal penting yang perlu diperhatikan adalah membiarkan salib menjelaskan dirinya sebagai simbol solidaritas. Simbol yang darinya setiap orang belajar untuk menghargai warna-warni kemanusiaan. simbol yang darinya orang mengetahui, bahwa penyaliban (baca: penyelamatan) Yesus ditujukan kepada semua umat manusia (Bnd. Yoh. 3:16). Dalam konteks ini, simbol salib yang menjadi identitas kekristenan tetap terpelihara. Ia tetap menjadi perekat semua umat percaya di segala waktu dan tempat untuk terus membaharui diri menuju masyarakat yang menghargai sesamanya. Dalam terminologi Paulus, salib menjadi identitas bagi mereka yang dipanggil (Bnd. 1 Kor.1:24) sekaligus menjadi penanda bagi pemberitaannya tentang penyaliban Yesus. itu berarti salib memiliki kekuatan pembaharuan. Ia membaharui orang untuk tidak memilah-milah kelompok Yahudi maupun non-Yahudi, melainkan menempatkan kedua kelompok tersebut sebagai umat yang dipanggil bersama dalam spirit penyaliban Yesus tersebut.

Ignas Kleden dalam topik kecilnya saat memberikan kata pengantar bagi buku Eddy Kristiyanto memberikan penekanan pada soal menghargai identitas – menghargai kepelbagaian. Istilah yang digunakan oleh Ignas Kleden adalah “Antara Teologi Politik dan Sosiologi Keselamatan.”³⁷ Ignas Kleden memberikan catatan yang secara tidak langsung berbicara tentang aspek identitas dan juga soal kepelbagaian. Kleden menyatakan,

“Inti iman Kristen adalah misteri inkarnasi... Atas cara itu Tuhan masuk ke dalam sejarah manusia yang penuh hiruk-pikuk dosa dan kejatuhan, menjadi bagian dari sejarah manusia di dunia, agar supaya dengan cara itu mengubah sejarah manusia menjadi sejarah keselamatan.”³⁸

³⁷ Ignas Kleden, *Antara Teologi Politik dan Sosiologi Keselamatan, Kata Pengantar*, dalam Eddy Kristiyanto, *Sakramen Politik, Mempertanggungjawabkan Memoria*, (Yogyakarta : Lamalera, 2008), ix.

³⁸ Kleden, *Antara Teologi Politik dan Sosiologi Keselamatan*, X.

Catatan Kleden di atas menunjuk pada aspek identitas kekristenan. Misteri inkarnasi adalah ciri khas dari iman kristen. itu berarti menjadi “*trademark*”nya kekristenan. Kleden kemudian memetakan dua konsekuensi dari keterlibatan Tuhan dalam sejarah manusia, yakni, pertama, keterlibatan yang menjadi tanda keselamatan dan penyelamatan yang diejawantahkan dalam inkarnasi. Kedua, dalam keterlibatanNya dengan dunia dalam sejarah manusia, maka Tuhan tidak bersikap netral, melainkan melakukan suatu *affirmative action* yang nyata, dengan memihak manusia yang lemah dan berdoa, agar mereka diselamatkan melalui penebusan.³⁹ Sikap Tuhan “yang tidak netral” tersebut kemudian dimaknai oleh Juergen Moltmann (*On Humman Dignity*) sebagaimana dikutip oleh Eka Darmaputera, bahwa Allah yang diberitakan di dalam Alkitab tidak bersifat apolitis. Allah, bukanlah sekedar pengamat netral terhadap situasi manusia, melainkan bersikap partisan (berpihak) dalam perjuangan melawan ketidakadilan.⁴⁰

Sikap Allah yang partisan kemudian menjadi kekuatan untuk membangun kemanusiaan atas nilai-nilai identitas kita sebagai bangsa. Nilai-nilai yang terinspirasi dari sifat Allah tersebut kemudian dikonkritkan pada etos gotong royong (Soekarno), pendidikan berdaulat (Hatta), jalan kerakyatan dan kemerdekaan total (Tan Malaka) dan pedoman kehidupan yang lurus (Syahrir).⁴¹ Jadi, identitas kita terpelihara sekaligus menjadi inspirasi pergerakan bersama. Ia tidak terkungkung sebagai “perintang maupun pembatas”, melainkan ia menjembatani nilai-nilai religius kita ke ruang publik. Dalam semangat ini, teologi politik kemudian dijadikan sebagai bentangan untuk menempatkan spirit multikulturisme sebagai konteks yang tidak terbantahkan.

³⁹ Bnd. Ignas Kleden, Antara Teologi Politik dan Sosiologi Keselamatan, X.

⁴⁰ Eka Darmaputera, Teologi Politik, dalam Mianto Nugroho Agung dan Jeffrie A.A. Lempas (Ed.), *Yesus dan Politik*, (Jakarta : Komunitas Nisita, 2004), 4.

⁴¹ Asep Salahudin, Idul Fitri, Kata dan Kita, 15.

6. Presensia Salib dalam Politik

Salah satu poin penting yang disampaikan oleh Edy Kristyanto dalam rangka berteologi politik adalah melangkah lebih jauh dari diskursus teologi yang super adikodrati, di atas, supranaturalis kepada teologi yang berorientasi dan berwajahkan dunia, menggumuli kerepotan “ di bawah”, kesejahteraan umum, *preferential option for the poor*.⁴² Teologi politik kita tidak lagi urusan ortodoksi yang cenderung bersifat indoktrinasi, melainkan pada ortopraksis. Teologi politik tidak lagi disibukkan dengan urusan “kampanye simbol salib” sebagai penanda identitas tetapi lebih kepada menghargai *humana experientia et religiositas* (pengalaman dan religiositas insani)⁴³ sebagai kampanye presensia salib.

Salib tempat Yesus merengas nyawa menyampaikan pesan-pesan keberpihakan, pengajaran dan pengorbanan. Orientasi keberpihakan yang hendak disampaikan melalui simbol salib adalah pada nilai keadilan dan kebenaran. Sebab, melalui salib, kita berefleksi tentang ketidakadilan, ketidakberesan penguasa dalam memutus perkara, keangkuhan dan manipulasi. Dalam refleksi-refleksi tersebut, simbol salib kemudian menyampaikan pesan cinta kasih yang diwujudkan melalui saling memaafkan, saling menerima, rendah hati dan terus berusaha untukewartakan damai kepada semua orang. Sikap-sikap tersebut, oleh Ebenhaizer I. Nuban Timo dimaknai sebagai gerakan politik moral gereja.⁴⁴ Sesungguhnya gerakan tersebut merupakan kritik terhadap politik kekuasaan yang cenderung menghalalkan segala cara untuk memenuhi ambisi kekuasaan. Bahkan, simbol-simbol sakral gereja, termasuk di dalamnya salib, dijadikan sebagai alat kampanye.

Terkait dengan presensia salib dalam politik, kita dapat belajar dari beberapa hal berikut. Pertama, perlu

⁴² Bnd. Edy Kristyanto, *Sakramen Politik*, (Yogyakarta:Lamalera, 2008), 105.

⁴³ Kristiyanto, *Sakramen Politik*, 104.

⁴⁴ Ebenhaizer I. Nuban Timo, *Meng-Hari-Ini-kan Injil di Bumi Pancasila*, (Jakarta : BPK Gunung Mulia, 2018), 399.

penghayatan dan implementasi bahwa politik bertujuan mencari dan mengejar kesejahteraan bersama (*common good*), mempromosikan keadilan dan hak asasi manusia.⁴⁵ Dalam gerakan tersebut, Otto Gusti Nd. Madung mengusulkan sikap hormat terhadap diri sendiri.⁴⁶ Bagi Madung, sikap hormat terhadap diri sendiri memungkinkan manusia untuk bersikap mandiri (otonom) dalam menghargai dan membantu sesamanya dalam keadaan sulit.⁴⁷ Dari aspek penguatan identitas, usulan ini penting. Kita tidak mungkin menghargai orang lain, jika kita bermasalah dengan diri sendiri. bagaimana mungkin kita mempromosikan salib sebagai simbol gerakan menghargai hak-hak asasi manusia, sementara kita bermasalah dengan hak-hak personal yang bersifat prifasi.

Kedua, gerakan membangun harmoni. Salah satu wujud konkrit dari gerakan membangun harmoni adalah melalui apa yang diperkenalkan oleh Eka Darmaputera, sebagaimana dikutip oleh John Simon, yakni “dialog karya”.⁴⁸ Agenda dalam dialog karya, menurut John Simon adalah dialog tentang nilai-nilai, misalnya tentang cinta kasih, keadilan dan larang untuk loba.⁴⁹ Agenda inilah yang oleh Nuban Timo disebut sebagai gerakan politik moral, yakni menempatkan kebijakan-kebijakan politis di bawah penilaian moral.⁵⁰ Esensi dari presensia salib ada dalam gerakan tersebut. Ia bermakna atas – bawah, samping kiri – kanan. Artinya, devosi kepada Allah mesti menempatkan nilai-nilai keberpihakan kepada sesama sebagai intensi yang mesti terus dihidupi.

⁴⁵ Alexander Jebadu, *Dimensi Politik dari Misi Pembebasan Gereja bagi Orang Miskin dan Pemeliharaan Ciptaan*, 175.

⁴⁶ Otto Gusti Nd. Madung, *Rekonstruksi Diskursus Filosofis tentang Paham Hak-hak Asasi Manusia*, dalam Frans Ceunfin & Felix Baghi (Ed.) *Mengabdikan Kebenaran*, (Maumere : Ledalero, 2005), 175.

⁴⁷ Bnd. Gusty Nd. Madung, *Rekonstruksi Diskursus Filosofis tentang Paham-paham Hak Asasi Manusia*, 176.

⁴⁸ C. Simon, *Teologi Publik: Narasi Idiologi, Kekuasaan dan Agama*, 31.

⁴⁹ C. Simon, *Teologi Publik: Narasi Idiologi, Kekuasaan dan Agama*, 31.

⁵⁰ Nuban Timo, *Meng-Hari-Ini-Kan Injil di Bumi Pancasila*, 399.

Ketiga, transformasi nilai kebebasan dan kedaulatan rakyat dalam partisipasi politis dan demokrasi. Kebebasan dan kedaulatan rakyat mesti diwujudkannyatakan melalui partisipasi-partisipasi yang memberdayakan mereka. dalam konteks ini, makna demokrasi sebagai bentuk keterlibatan segenap rakyat dengan mengutamakan persamaan hak dan kewajiban dikonkritkan. Transformasi nilai mesti menempatkan kejujuran untuk mengevaluasi sejauh mana praktik berdemokrasi kita, secara khusus ketika berada dalam kapling identitas suku, agama dan ras. Bentuk konkrit dari transformasi nilai kebebasan dan kedaulatan rakyat dalam balutan presensia salib saling menerima (*konvergense*). Dalam wujud konkritisasi tersebut, kita juga terus bergerak bersama dalam memantau serta menafsir terus menerus aspirasi rakyat, terutama aspirasi dari mereka yang termarginalkan.

Keempat, keberanian untuk mengkritik politisi kristen yang mengabaikan makna keberpihakan, solidaritas dan pemenuhan hak-hak rakyat. Leonardo Boff, sebagaimana dikutip oleh Jebadu menegaskan eksistensi pesan presensia salib kepada kekristenan dalam pesan profetisnya. Boff menyatakan, kekristenan mesti menginjili seluruh eksistensi manusia termasuk dimensi politiknya. Gereja, oleh karenanya, harus mengkritik orang-orang Kristen yang cenderung membatasi imannya hanya kepada kehidupan pribadi atau keluarga,⁵¹ dan mengabaikan yang lain. Termasuk di dalamnya gereja perlu terus-menerus menilai dan menyikapi semua perangkat konstitusi dan hukum serta perilaku penyelenggaraan kekuasaan dalam negara.⁵²

7. Penutup: Salib sebagai Perintang dan Pembatas Radikalisme

Tragedi bom sebelum Ramadhan menjadi catatan bagi siapa pun bahwa radikalisme bukan isapan jempol belaka,

⁵¹ Jebadu, Dimensi Politik dari Misi Pembebasan Gereja bagi Orang Miskin dan Pemeliharaan Ciptaan, 175.

⁵² Bnd. Nuban Timo, *Meng-Hari-Ini-Kan Injil di Bumi Pancasila*, 399.

melainkan nyata dan berada di depan kita.⁵³ Simbol-simbol agama dijadikan sebagai pesan yang kuat untuk memecah-belah bangsa. Simbol-simbol agama sengaja dimainkan sebagai pembuai untuk mengingatkan kita akan memori-memori luka pada masa lalu. Simbol-simbol agama digunakan untuk merebut kenangan politik abad pertengahan ketika agama dicampurbaurkan dengan urusan negara dan Tuhan menjadi jubah legitimasi melakukan tindakan keji.⁵⁴ Simbol-simbol agama dipolitisasi terus menerus untuk meraih tujuan, termasuk, apa yang dikatakan Salahudin, memeralat agama untuk memuaskan fantasi politik purbanya.

Dalam rangka itu, beberapa catatan perlu direnungkan bersama. Pertama, perlu kehati-hatian, hikmat dan kearifan dalam menggunakan simbol agama, secara khusus simbol salib, dalam berpolitik. Politik adalah hak asasi, tetapi sikap politik yang keluar dari spirit presensia salib, mesti dilawan secara bersama. Salib tidak boleh dipermainkan untuk memuaskan hasrat ingin menguasai dan melukai sesama. Ia mesti digunakan untuk mempererat persaudaraan. Jika kita jumpai orang mengenakan kalung salib di lehernya, itu pertanda ia ingin mempercantik penampilannya. Begitu juga salib mesti digunakan untuk memperindah persaudaraan.

Kedua, memperteguh iman – membangun kemanusiaan. Nasihat Yakobus yang menyatakan, “iman tanpa perbuatan adalah mati” (Yak. 2:17) menjadi penting dalam hal ini. sikap berpolitik kita tidak hanya digumuli dalam doa untuk merubah yang lain, tetapi harus dimulai dengan tindakan-tindakan keberpihakan. Kita tidak hanya saja pintar bersungut-sungut agar ketidakadilan dihilangkan dari hadapan kita, sementara kita bertindak semena-mena kepada orang lain, bahkan kepada alam semesta.

Ketiga, pendidikan politik kepada warga gereja. Pendidikan politik menjadi agenda diakonia transformasi. Politik adalah sesuatu yang asali, karena itu, kita tidak mungkin menghilangkan *insting* politik dari warga gereja atau siapa pun.

⁵³ Bnd. Salahudin, Idul Fitri, Kata dan Kita, 15.

⁵⁴ Salahudin, Idul Fitri, Kata dan Kita, 15.

Perilaku-perilaku politisi yang tidak mencerminkan identitas “salib” mesti diberikan pencerahan agar mereka “kembali pada jalan salib,” yakni jalan keberpihakan, jalan penghargaan nilai-nilai kemanusiaan dan jalan pemberdayaan.

Keempat, menghargai simbol salib sebagai identitas yang darinya kita belajar menghargai kebhinekaan. Point penting dari ajaran Yesus adalah tentang membangun Kerajaan Allah. Kerajaan Allah dibangun bukan kepada pribadi-pribadi tertentu, tetapi kepada semua orang. Dalam proses pembangunan Kerajaan Allah, Ia dituduh melakukan berbagai kejahatan. Dampaknya adalah penyaliban. Setelah Ia menjalani semua itu, salib kemudian menjadi simbol atas peristiwa tersebut. hal penting dari simbol salib yang kita warisi sebagai identitas kita adalah tentang solidaritas kepada semua orang; keberpihakan kepada kebhinekaan; penghargaan kepada penyelenggara bangsa serta mengimani dengan sungguh dalam karya dan tutur kata Yesus Sang Penyelamat.

Referensi

- Armstrong, Karen, *Perang Suci, Kisah Detail Perang Salib, Akar Pemicunya, dan Dampaknya terhadap Zaman Sekarang*, (Jakarta: PT. Serambi Ilmu Semesta, 2003).
- Arifian, Alfi, *Sejarah Dunia, Abad Pertengahan 500 – 1400 M*, (Yogyakarta: Sociality, 2017).
- Budi Kleden, Paul, Memasang Punggung ke Masa Depan – Menyisir Jejak Masa Lampau, dalam Frans Ceunfin dan Felix Baghi (Ed.), *Mengabdikan Kebenaran*, (Maumere: Penerbit Ledalero, 2003).
- Campbell-Nelson, J., Sumber-sumber Idenitas Gereja: Bahan Baku Eklesiologi Kontekstual, dalam B. A. Abednego (Ed.) *Seputar Teologi Operatif*, (Jakarta – Yogyakarta: BPK Gunung Mulia – Kanisius, 1994)
- Darmaputera, Eka, Teologi Politik, dalam Mianto Nugroho

-
- Agung dan Jeffrie A.A. Lempas (Ed.), *Yesus dan Politik*, (Jakarta: Komunitas Nisita, 2004)
- Jebadu, Alexander, Dimensi Politik dari Misi Pembebasan Gereja Bagi Orang Miskin dan Pemeliharaan Alam Ciptaan, dalam *Jurnal Teologi*, (Yogyakarta: Pusat Penelitian Pelatihan Teologi Kontekstual Universitas Sanata Dharma – Asosiasi Teolog Katolik Indonesia, Volume 06, Nomor 02, 2017).
- Kebung, Konrad, *Rasionalisasi dan Penemuan Ide-ide, Esai tentang Manusia*, (Jakarta: Prestasi Pustaka, 2008)
- Kleden, Ignas, Antara Teologi Politik dan Sosilogi Keselamatan, Kata Pengantar, dalam Eddy Kristiyanto, *Sakramen Politik, Mempertanggungjawabkan Memoria*, (Yogyakarta: Lamalera, 2008)
- Kristyanto, Edy, *Sakramen Politik*, (Yogyakarta: Lamalera, 2008)
- Kuster, Volker *Wajah-Wajah Yesus Kristus, Kristologi Lintas Budaya*, (Jakarta: BPK Gunung Mulia, 2017)
- Madung, Otto Gusti Nd., Rekonstruksi Diskursus Filosofis tentang Paham Hak-hak Asasi Manusia, dalam Frans Ceunfin & Felix Baghi (Ed.) *Mengabdikan Kebenaran*, (Maukere: Ledalero, 2005)
- Magnis – Suseno, Franz, *Filsafat sebagai Ilmu Kristis*, (Yogyakarta: Kanisius, 1992)
- Nuban Timo, Ebenhaizer I., *Orang Kristen Mengkritik Agama Kristen*, Tanpa nama penerbit, 2012
- _____, *Meng-Hari-Ini-kan Injil di Bumi Pancasila*, (Jakarta : BPK Gunung Mulia, 2018)
- Rachman, Rasid dan Rouli Retta Sinaga, Teologi Sosial Politik Budaya, dalam Jan S. Aritonang (Peny.), *Teologi teologi Kontemporer*, (Jakarta: BPK Gunung Mulia – Unit Penerbitan dan Komunikasi STFT Jakarta, 2018)
- Salahudin, Asep, Idul Fitri, Kata dan Kita, dalam *Kompas*, Edisi Kamis, 14 Juni 2018

-
- Sheen, Fulton J., *Hidupmu Layak Dihidupi, Filsafat Hidup Kristiani*, (Yogyakarta: Kanisius, 2017).
- Simon, John C., *Teologi Publik: Narasi Idiologi, Kekuasaan, dan Agama*, (Yogyakarta – Makassar: Kanisius – STT INTIM Makassar, 2017)
- Sinaga, Benny, Teologi Spiritual dan Mistikal, dalam Jan S. Aritonang (Peny.), *Teologi-teologi Kontemporer*, (Jakarta: BPK Gunung Mulia dan Unit Publikasi & Media STFT Jakarta, 2018).
- Sinaga, Martin Lukito, *Paul Tillich, Teologi dan Dinamika Iman*, (Jakarta: BPK Gunung Mulia, 2000)
- Sindhunata, G.P., Memoria Passionis Walter Benjamin dan Teologi Politik, dalam Budi Susanto (Ed.) *Teologi dan Praksis Komunitas Post Modern*, (Yogyakarta: Kanisius, 1994)
- Tillich, Paul, *Systematic Theology, Volume II, Existence and The Christ*, (Chicago: The University of Chicago Press, 1959)
- Anis Mashliatin, *Teori Pascakolonialisme Homi K. Bhabha: Ontologi dan Epistemologinya*. dalam <https://postkolonialisme.word-homi-k-bhabha-ontologi-dan-epistemologinya>.

HERMENEUTIK POSTKOLONIAL MENGHADAPI NEOKOLONIAL- ISME DUNIA KETIGA

Sebuah Pemahaman Awal

Resty D.J. Tehupeiori
Sekolah Tinggi Theologia INTIM Makassar
resty.arnawa15@gmail.com

Abstract

This paper is an attempt to show an initial understanding regarding the development of biblical text interpretation through postcolonial hermeneutics, namely interpretation that focuses more on the role of the reader/ interpreter in the context of the Third World. The Third World is a colonial colony, which is generally still very much influenced by the colonial mindset that wears "the clothes" of globalization and capitalism. Neocolonialism has unwittingly created new injustices, including those within the lives of women. Women's inferiority continues in the face of neocolonialism. The text of the Bible is a form of writing, literature that is influenced by the colonial mindset both in the biblical text and its interpretation which in turn becomes the main reference in the church and society, including in placing women in a binary opposition that causes gender injustice. Therefore, this paper will try to overcome these challenges through an approach to the biblical text, namely through postcolonial hermeneutics. Postcolonial hermeneutics prioritizes the role of the reader/interpreter and prioritizes self-identity (culture) in interpreting the biblical text. The culture used to highlight the biblical text is the Makassar Bugis culture, namely siri na'pacce

Keywords: inferiority, women, binary opposition, postcolonial hermeneutics, siri na'pacce

Abstrak

Tulisan ini merupakan upaya untuk menunjukkan sebuah pemahaman awal menyangkut perkembangan penafsiran teks Alkitab melalui hermeneutik poskolonial yakni penafsiran yang lebih menitikberatkan pada peranan pembaca/penafsir sesuai konteks Dunia Ketiga. Dunia Ketiga adalah daerah koloni penjajah yang umumnya masih sangat dipengaruhi oleh pola pikir kolonial yang memakai “baju” globalisasi dan kapitalisme. Neokolonialisme ini tanpa disadari menimbulkan ketidakadilan baru termasuk dalam kehidupan kaum perempuan. Inferioritas perempuan tetap berlangsung berhadapan dengan neokolonialisme. Teks Alkitab merupakan tulisan, sastra yang ikut dipengaruhi oleh pola pikir kolonial baik pada teks Alkitab maupun penafsirannya yang kemudian menjadi acuan utama dalam gereja dan masyarakat, termasuk dalam menempatkan perempuan pada oposisi biner yang menimbulkan ketidakadilan gender. Karena itu tulisan ini akan mencoba mengatasi tantangan tersebut melalui pendekatan terhadap teks Alkitab yakni melalui hermeneutik poskolonial. Hermeneutik Poskolonial mengedepankan peran pembaca/penafsir dan mengutamakan identitas diri (budaya) yang dimiliki dalam menafsirkan teks Alkitab. Budaya yang digunakan untuk menyoroti teks Alkitab adalah budaya Bugis – Makassar yaitu *siri na pacce*

Kata kunci: Inferioritas, perempuan, oposisi biner, hermeneutik poskolonial, *siri na pacce*

1. Pendahuluan

Penulis merasa terusik ketika tanpa sengaja membaca salah satu berita di media sosial yang menceritakan munculnya kelompok yang menolak gerakan kesetaraan gender¹. Yang miris karena kelompok ini terdiri dari kaum perempuan yaitu

¹ Berita diperoleh dari Terminal Mojok.com, “Yang Kejam Kapitalisme, Tetapi Yang Ditolak Malah Kesetaraan Gender, Ukti Sehat?”, diakses 7 April 2020

para muslimah yang beralasan bahwa gerakan kesetaraan gender harus ditolak. Penolakan didasarkan pada pemahaman bahwa gerakan kesetaraan gender dapat digunakan untuk mengeksploitasi kaum perempuan. Dasar pemikirannya sangat dangkal; kalau perempuan setara dengan laki-laki misalnya dalam pekerjaan, maka pekerjaan perempuan semakin banyak. Resikonya akan terjadi eksploitasi terhadap perempuan dan ketika sudah setara maka perempuan akan meninggalkan kodratnya mengurus pekerjaan domestik.

Argumen kelompok ini sebenarnya menunjukkan bahwa yang dibenci adalah kapitalisme tetapi yang diserang kesetaraan gender. Kapitalisme memang musuh bersama. Sistem kapitalis menindas kaum proletar secara keseluruhan baik laki-laki maupun perempuan dan mengeksploitasi semua orang tanpa kecuali, yang diuntungkan hanyalah pemilik modal. Tujuan gerakan kesetaraan gender untuk melindungi perempuan terhadap kekerasan. Normalisasi perempuan di ruang publik juga membuat perempuan lebih berdaya dan berkualitas. Kesetaraan gender sebenarnya memperjuangkan keadilan dalam ruang kerja untuk perempuan dengan menolak kuasa kapitalis. Karena pemilik modal yang membuat perempuan makin terpuruk dan tertekan oleh kemiskinan

Meskipun argumen kelompok ini tidak kuat dan kurang mendasar, tetapi secara tersirat sebenarnya mau mengungkapkan bahwa sampai sekarang ini kaum perempuan Indonesia masih terjebak pada pengaruh kolonialisme yang menempatkan orang dan konteksnya pada oposisi biner.²

² Oposisi biner merupakan istilah yang dikenal dalam pandangan poskolonial yang berarti pandangan yang mempertentangkan dua hal yang mencerminkan dominasi Barat terhadap Timur. Menurut Gading Sianipar, *Mendefinisikan Pascakolonialisme? Pengantar Menuju Wacana Pemikiran Pascakolonialisme*, dalam Muji Sutrisno, Hendar Putranto: *Hermeneutika Pascakolonial, Soal Identitas*, (Yogyakarta: Kanisius, 2004), 20; Oposisi biner merupakan bentuk paling ekstrem dari perbedaan yang mungkin terjadi. Misalnya perempuan / laki-laki; menang/kalah; beradab/primitif. Persoalan yang muncul dalam sistem biner mengabaikan adanya ambiguitas atau ruang antara, antara kategori yang beroposisi. Jika ternyata ada kategori yang tidak sesuai dengan kategori tersebut akan menjadi subyek yang ditekan

Oposisi biner nampak pada ketidakadilan gender yang memposisikan perempuan sebagai yang lemah, laki-laki sebagai yang kuat, perempuan emosional, laki-laki rasional, menempatkan perempuan pada ranah domestik dan laki-laki pada ranah publik. Secara hukum telah menjadi bangsa merdeka, tetapi mentalitas sebagai orang terjajah di bawah alam bawah sadar masih sangat kuat berurat akar. Hegemoni kekuasaan masih kuat dalam kehidupan masyarakat yang mencengkram pola pikir dan mempengaruhi perilaku untuk tetap berada dalam “penindasan” budaya barat. Memang yang paling mengerikan adalah ketika pikiran-pikiran ikut dijajah. Sadar atau tidak selama bertahun-tahun masyarakat Timur (kaum perempuan) telah mewarisi budaya yang membuatnya inferior di mata barat sehingga sulit menemukan makna ketimuran sebagai bangsa Indonesia.

Pandangan kolonialisme yang sudah ditanamkan dalam kurun waktu yang panjang tidak mudah terhapus, sebaliknya tetap dilestarikan melalui kapitalisme atau neokolonialisme saat ini. Sebagian perempuan tidak berupaya memperjuangkan identitas dan eksistensi diri tetapi justru membela kapitalisme yang merupakan perpanjangan tangan dari kolonialisme. Secara hukum telah menjadi bangsa merdeka, tetapi mentalitas sebagai orang terjajah di bawah alam bawah sadar masih sangat kuat berurat akar.

Memang yang paling mengerikan adalah ketika pikiran-pikiran ikut dijajah. Sadar atau tidak selama bertahun-tahun kaum perempuan telah mewarisi budaya yang membuatnya inferior dan mempertahankan budaya tersebut sebagai hal yang wajar dan menjadi bagian yang tidak terpisahkan dari kehidupannya. Tidak heran banyak kaum perempuan yang tidak menganggap inferioritas dalam peran dan kedudukannya sebagai bentuk ketidakadilan. Oposisi biner juga membangun

dan disingkirkan. Kategori yang berposisi cenderung melahirkan hirarki kekerasan karena kategori yang satu mendominasi yang lain, misalnya kategori laki-laki lebih superior dari perempuan; tuan lebih berkuasa dari budak. Pemahaman ini kemungkinan besar menimbulkan ketidakadilan gender.

opini yang menolak budaya suku asli Indonesia karena dianggap kuno, ketinggalan jaman dibandingkan budaya barat yang modern dan mendukung globalisasi, yang menjadi tren masyarakat maju dan berkualitas. Ukuran baik dan buruk, benar dan salah dari yang superior yaitu Barat; Barat superior sedangkan Timur inferior.

Dalam kurun waktu yang panjang, pikiran dijajah dan mewarisi budaya yang membuat menjadi inferior di hadapan Barat sehingga sulit menemukan makna ketimuran kita. Kebenaran terkait dengan budaya tertentu. Kebenaran tidak boleh didominasi oleh Barat tetapi harus berkaitan dengan kultur timur. Persoalannya bukan hanya budaya, tetapi agama yang menjadi dasar hidup manusia turut memberi legitimasi terhadap apa yang dilakukan Barat dengan menggunakan konsep-konsep Alkitab untuk melumpuhkan rasionalitas Timur. Para pemikir dan penafsir Barat menekankan validitas dan kemutlakan penafsiran yang mereka lakukan berlaku untuk semua orang.

Teks Alkitab dan penafsirannya turut melegitimasi pemikiran Barat yang sering bias gender dan menimbulkan ketidakadilan bagi kaum perempuan. Penafsiran teks Alkitab yang didominasi oleh pemikiran Barat lebih mengedepankan kepentingan penafsirnya. Karena itu tulisan ini akan membahas pendekatan poskolonial yaitu cara berpikir melampaui konsep berpikir kolonial; tidak sekedar kritik atas pandangan kolonial terhadap teks tetapi juga mencoba mengurai makna teks lebih kontekstual. Dalam membahas pendekatan poskolonial terhadap teks Alkitab, akan digunakan budaya Bugis Makassar sehingga makna teks akan dilihat dari depan yakni dari perspektif penafsir/pembaca yang hidup dalam konteks budayanya.

Siri Na Pacce adalah salah satu bagian dari budaya Bugis Makassar yang memberi perhatian terhadap budaya harga diri yang mendukung kesetaraan gender. Perspektif budaya Bugis Makassar akan digunakan untuk menafsirkan teks I Korintus 11:2-16. Teks ini menjadi pilihan karena dalam banyak penafsiran lebih mengedepankan interpretasi dan penerapan

penafsir barat. Pendekatan poskolonial melawan perlakuan terhadap teks-teks keagamaan agama suku yang dianggap lebih rendah dari teks-teks Alkitab.

Untuk itu menurut Spivak dan Derrida³, pendekatan poskolonial adalah melakukan dekonstruksi terhadap teks agar terjadi transformasi dan reformasi nilai dan makna teks pada konteks budaya Timur; local wisdom (kearifan lokal) yaitu Siri Na Pacce sederajat dengan pemikiran barat.

Dalam perkembangan bidang-bidang kajian, poskolonial muncul pertama-tama sebagai aktivitas kritis dalam studi literatur di negara Dunia Ketiga (negara bekas jajahan kolonial).⁴ Peristiwa ini merupakan fenomena pertama di mana negara terjajah ditempatkan di pusat wacana akademik. Studi poskolonial pertama-tama berupaya untuk mengguguli

³ Gayatri Spivak dan Derrida adalah dua tokoh yang menggunakan hermeneutik poskolonial dalam membaca dan menafsirkan teks Alkitab. Gayatri Spivak tokoh poskolonial yang berasal dari India tetapi berkarya di Inggris. Dia menekankan poskolonial pada kelompok subaltern (kelompok yang ditindas tetapi mempunyai kekuatan), Derrida adalah orang Prancis yang terkenal dengan teori dekonstruksi dalam hermeneutik. Salah satu bagian dari dekonstruksi Derrida adalah pembalikan oposisi biner akan tercipta keseimbangan, lih. F. Budi Hardiman, *Seni Memahami: Hermeneutik dari Schleimacher sampai Derrida*, (Yogyakarta: Kanisius, 2015), 279

⁴ Istilah Dunia Ketiga muncul selama Perang Dingin untuk menentukan negara-negara yang tidak selaras dengan NATO (Amerika Serikat, negara-negara Eropah Barat dan sekutu mereka dan disebut sebagai Dunia Pertama) atau Blok Komunis (Uni Soviet, Cina, Kuba dan sekutu yang mereka wakili dan disebut Dunia Kedua). Terminologi ini mengkategorikan negara-negara di bumi menjadi tiga kelompok berdasarkan devisi sosial, politik, budaya, dan ekonomi. Dunia Ketiga biasanya dikaitkan dengan banyak negara dengan masa lalu kolonial seperti di Afrika, Amerika Latin, Oceania dan Asia. Istilah ini juga dihubungkan dengan Gerakan Non – Blok. Negara Dunia Ketiga sering dikategorikan sebagai negara pinggiran, negara berkembang. Yusak.B Setyawan, dalam *Poscolonial Hermeneutics An Indonesian Perspective*,⁷ menggambarkan realitas Dunia Ketiga dalam 5 hal, pertama Dunia Ketiga berhubungan dengan realitas kemiskinan dan penderitaan, kedua berhubungan dengan kontrol ekonomi terhadap Dunia Ketiga yang dilakukan oleh hegemoni imperial, ketiga berhubungan dengan orang-orang pengambil keputusan dalam masyarakat, keempat berhubungan dengan militerisasi yang diatur secara politik dan menjadi *way of life*, kelima persaingan ideologi negara-negara adikuasa

artikulasi tekstual historis dan kultural dari masyarakat yang telah dibentuk oleh realitas sejarah kolonialisme.⁵Wacana poskolonial muncul dalam berbagai wujud karya sastra, seni, teater dan bentuk karya lainnya, termasuk teks-teks keagamaan (baca: Alkitab). Khusus untuk teks-teks Alkitab, wacana poskolonial ditelusuri melalui hermeneutik poskolonial

2. Perkembangan Penafsiran Teks Alkitab Menuju Hermeneutik Poskolonial

Hermeneutik poskolonial merupakan pendekatan yang terbilang baru dibandingkan pendekatan terhadap teks Alkitab yang sudah muncul sebelumnya. Selama kurun waktu yang panjang pendekatan historis kritis menjadi primadona penafsiran, pada pertengahan abad ke 19 sampai seperempat abad terakhir dari abad 20.

Pendekatan historis kritis punya interes terhadap asal-usul setiap teks Alkitab. Interes itu didasarkan pada anggapan bahwa teks-teks Alkitab itu bersifat historis. Sekalipun dipercaya bahwa Alkitab memiliki dimensi ilahi tetapi Alkitab tetap memiliki konteks sejarah, di mana ada keberagaman budaya, sosial, bahasa membentuk teks dan harus menjadi pertimbangan dalam menafsir. Pendekatan ini memberi perhatian kepada teks dan konteks dan memusatkan perhatian pada dunia di belakang teks.

Meskipun pendekatan historis kritis sudah sering dianggap kadaluarsa tetapi penulis secara pribadi masih menganggap pendekatan historis kritis penting untuk digunakan dalam memahami teks karena melalui pendekatan ini, penafsir dapat memahami dengan baik siapa yang menjadi tujuan dan apa yang mendorong lahirnya teks, juga konteks teks. Pendekatan historis kritis juga sangat membantu menghadapi kelompok konservatif yang menganggap firman Tuhan yang

⁵ Edi Putranto, *Dekonstruksi Identitas (Neo)Kolonial: Sebuah Agenda Teologi Poskolonial*, dalam jurnal *Melintas* 27.3.2011, 314

tidak perlu dipertanyakan kebenarannya, seolah-olah firman Tuhan diberikan langsung oleh Tuhan. Setiap teks memiliki waktu penulisan dan tujuan penulisan yang akan menjadi dasar untuk memahami apa makna di balik teks yang ditafsirkan.

Pendekatan historis kritis akan sangat membantu untuk kritis melihat bahwa teks memiliki konteks yang harus menjadi pertimbangan penting dalam penafsiran. Yang perlu dikritisi dari pendekatan historis kritis adalah pada penekanan “melulu” pada teks Alkitab dan konteksnya, tanpa melihat konteks dari penafsir yang beragam. Akibatnya makna teks yang ditafsirkan sering merupakan duplikasi makna dari waktu ke waktu yang belum tentu sesuai dengan konteks penafsirnya. Kondisi inilah yang kemudian menjadi perhatian sejumlah teolog Dunia Ketiga yang mencoba menghubungkan teks yang ditafsirkan dengan penafsir yang hidup dalam komunitas Dunia Ketiga (poskolonial).

Pendekatan lain yang menurut penulis penting dalam memahami teks Alkitab adalah pendekatan naratif. Pendekatan ini lebih fokus terhadap apa yang ada di dalam teks. Setiap unsur yang ada dalam cerita dan sudut pandang narator sangat penting dalam pendekatan naratif. Kemunculan pendekatan ini menurut penulis memberi peluang untuk lebih memahami teks secara mendalam karena pendekatan ini membutuhkan pembacaan yang mendalam terhadap setiap unsur dalam teks.

Pengalaman penulis, pendekatan naratif sangat tepat digunakan untuk teks-teks Alkitab yang berbentuk cerita dan dapat lebih fokus pada penekanan khusus setiap penulis. Pendekatan ini sangat baik digunakan untuk melihat secara mendalam (close reading) maksud salah satu dari penulis, seperti injil Sinoptis. Sudut pandang narator yang menjadi fokus pendekatan naratif sangat menentukan apa maksud dan penekanan teologis penulis terhadap teksnya yang bisa berbeda antara satu injil dengan injil lain meskipun ada kemiripan kisah. Kemunculan pendekatan naratif juga membuka peluang bagi penafsir untuk mengembangkan daya imajinasi terhadap teks dan memberi pilihan dan alternatif dalam penafsiran.

Kemunculan pendekatan naratif juga meyakinkan para penafsir yang sangat fanatik dengan pendekatan historis kritis agar lebih terbuka dan menyadari bahwa keunikan teks sangat membutuhkan pendekatan yang tepat. Kefanatikan terhadap pendekatan historis kritis sadar atau tidak, juga menunjukkan pengaruh kolonialisme yang umum dimiliki penafsir barat. Oposisi biner juga dapat terjadi dalam metodologi penafsiran. Penafsir teks Alkitab yang berkiblat di barat termasuk penafsir lokal Indonesia, akan menganggap metode historis kritis sebagai satu-satunya metode yang paling baik dan benar, dan menutup diri terhadap bentuk pendekatan lainnya.

Dalam kurun waktu yang cukup panjang, terjadi banyak perkembangan pada pendekatan historis kritis terutama dengan munculnya Frederich Scheilemacher yang dikenal sebagai bapa hermeneutika modern yang terfokus pada penulis dan lokasi sosio historisnya dan dikembangkan Wilhem Dilthey dengan menambah satu aspek dari teori penafsiran Schleimacher yaitu relasi antara penulis dan teks. Meskipun mengalami banyak perkembangan, pendekatan historis kritis yang lebih menekankan peranan penulis dan teks bukanlah pendekatan tunggal terhadap teks Alkitab. Setelah Schleimacher dan Dilthey muncul hermeneutik kritis yang dipelopori oleh Habermas.

Hermeneutik kritis yang diusulkan oleh Habermas memberi perhatian pada dua hal yakni cara memahami dengan metode ilmiah dan memberi perhatian terhadap teks yang telah terdistorsi (tidak lazim). Hermeneutik kritis berusaha untuk membebaskan penulis dari komunikasi yang terdistorsi secara sistematis yang telah menghasilkan teksnya. Untuk itu Habermas menggunakan psikoanalisis Freud dan kritik ideologi Marx. Habermas memahami teks tidak hanya melibatkan dimensi kognitif manusia melainkan juga keseluruhan dimensi praktisnya khususnya dimensi sosialnya.⁶

⁶ F. Budi Hardiman, *Seni Memahami: Hermeneutik dari Schleimacher sampai Derrida*, (Yogyakarta: Kanisius, 2015), 222-224

Tehnik yang dilakukan oleh hermeneutik kritis adalah merekonstruksi teks dan mendorong refleksi penulisnya. Untuk itu ada dua hal yang dilakukan yakni tugas interpretasi dan tugas analisis . Seorang penafsir seperti dalam psikoanalisis Freud mencoba menyingkapkan apa yang disembunyikan di balik teks/bahasa pasiennya. Apa yang ada di balik bahasa religius yang disampaikan sang penulis teks kitab suci. Tugas kedua adalah mencoba menemukan apa penyebab sehingga teks semacam itu dihasilkan. Ini merupakan ciri khas hermeneutik kritis yang mencoba mendalami motif-motif, simbol-simbol yang tidak lazim (terdistorsi) yang melatarbelakangi lahirnya sebuah teks.

Hal ini dibandingkan Habermas dengan orang sakit jiwa yang tidak memiliki kebebasan; dipaksa dari dalam dirinya tanpa kontrol kesadarannya. Verstehen (memahami) harus melakukan erklaren (interpretasi). Melalui hermeneutik kritis, penulis dan pembaca akan sepaham terhadap teks yakni dibebaskan dari ketidaklaziman yang muncul pada teks karena otoritas ataupun ideologi yang menimbulkan dominasi. Sebagai kritik ideologi, hermenutika harus bisa mengungkapkan manipulasi, dominasi, propaganda di balik bahasa sebuah teks; segala sesuatu yang mungkin telah mendistorsi pesan atau makna secara sistimatis.

Setiap bentuk penafsiran dipastikan ada bias dan unsur-unsur kepentingan politik,ekonomi, sosial termasuk bias strata kelas, suku dan gender. Konsekuensi menggunakan metode hermeneutik kritis adalah kita harus curiga dan waspada atau kritis terhadap bentuk tafsir, pengetahuan, jargon-jargon yang dipakai dalam sains atau agama. Hermeneutik kritis Habermas dipengaruhi oleh Marxisme di mana teori pengetahuannya bersifat membebaskan. Membebaskan dari segala jenis keterasingan, penyimpangan dan perilaku yang tidak manusiawi.

Meskipun hermeneutik kritis yang ditawarkan Habermas membuka cakrawala dalam dunia penafsiran dan penerapan teks Alkitab, tetapi menurut penulis belum memberi ruang yang lebih leluasa kepada peran penafsir yang

hidup dalam komunitasnya. Penekanan hermeneutik kritis pada upaya membebaskan teks dari pengaruh dominasi di balik bahasa teks merupakan upaya besar dan sangat penting, tetapi peranan konteks pembaca harus menjadi pertimbangan penting. Dalam hal ini, konteks harus dipahami dalam pemahaman yang lebih luas.

Aloysius Pieris berpendapat bahwa konteks Asia berbeda dengan konteks barat yang melatarbelakangi teks Alkitab. Konteks Dunia Ketiga termasuk Asia dan juga Indonesia, memiliki karakteristik tertentu dan harus menjadi dasar dalam hermeneutik. Menurut Pieris, dua konteks Asia yang unik yaitu kemiskinan dan keberagaman yang plural.⁷

Namun demikian hermeneutik kritis yang bersifat membebaskan dapat menjadi pintu masuk kepada hermeneutik poskolonial yang juga memberi peranan terhadap peran pembaca/penafsir yang berbicara dari konteks dunia Ketiga. Habermas dengan hermeneutiknya juga memberi peranan kepada peranan pembaca.⁸

“Pemahaman seorang pembaca atau pendengar tidak dapat diisolasi begitu saja dari opini-opini yang disebarkan lewat media massa sementara di dalam media massa itu sendiri beroperasi berbagai jaringan kekuasaan terorganisasi, seperti pasar, birokrasi dan kelompok-kelompok penekan yang mengarahkan, membentuk bahkan membengkokkan interpretasi dan karenanya juga pemahaman. Fakta ini menunjukkan bagaimana hermeneutik bergerak di dalam medium kekuasaan”

Pemikiran Habermas dalam hermeneutik kritisnya semakin dipertegas di dalam hermeneutik radikalnya Derrida. Oposisi biner yang menganggap Barat sebagai superior dan Timur inferior, termasuk dalam menafsirkan teks Alkitab harus ditentang. Dekonstruksi yang dilakukan Derrida terhadap teks Alkitab antara lain pembalikan oposisi biner untuk mendapatkan keseimbangan akan menjadi bagian penting dalam hermeneutik poskolonial.

⁷ Aloysius Pieris, *An Asian Theology of Liberation*, New York: Orbis Books, 1988, h.183.

⁸ Budi Hardiman, *Seni Memahami*, 215

Perkembangan hermeneutik sampai beberapa tahun belakangan masih didominasi oleh para cerdik cendekia dari Eropah dan Amerika, yang sadar atau tidak sadar mengasumsikan adanya validitas universal dalam membaca dan menafsirkan teks Alkitab. Para misionaris barat yang datang ke Asia, termasuk Indonesia mengajarkan tentang keeksklusifan, normavitas dan finalitas dari Alkitab Kristen di mana sebagian besar dari kanon Alkitab dilatarbelakangi oleh konteks barat. Kepentingan penafsir/pembaca yang berasal dari Barat tidak dapat dihindari sehingga interpretasi dan penerapan teks seringkali lebih berpihak dan menguntungkan komunitas Barat.

Daniel Listijabudi⁹ memberi perhatian terhadap kondisi tersebut dan mengupayakan untuk menggunakan pendekatan yang memberi peran kepada penafsir dan konteksnya yaitu konteks Asia (Dunia Ketiga). Hermeneutik Alkitab Asia (HAA) merupakan pendekatan yang ditawarkannya. HAA adalah upaya untuk menafsirkan Alkitab dalam interaksi yang dialogis dan dinamis di antara teks dan konteks secara bolak-balik dalam kait kelindan realitas sosiologis, kultur dan religius Asia. Menurut Daniel Listijabudi, frase bolak-balik ini penting sebab HAA bukanlah perihal menerapkan Alkitab sebagai dokumen yang tidak berubah, mengatasi waktu dan universal ke dalam konteks pembacanya melainkan membutuhkan interaksi yang kreatif di antara teks dan konteks. Pemahaman Daniel Listijabudi ini didukung oleh pandangan Aloysius Pieris dan Lee tentang konteks. Seperti dikemukakan di atas bahwa Pieris menekankan konteks pada kemiskinan dan keberagaman yang plural. Archie Lee menambahkan hal itu dengan realitas penderitaan sosio politis dan keberagaman agama¹⁰. Lee melihat realitas kemiskinan dihadapi oleh semua

⁹ Daniel K Listijabudi, *Pembacaan Lintas Tekstual Tantangan Ber-Hermeneutik Asia I*, dalam Jurnal Gema Teologika Vol 3 No 2 Oktober 2018, 211

¹⁰ Archie Lee, *Cross-Textual Hermeneutics and Identity in Multi Scriptural Asia* dalam Sebastian C.H Kim (ed) *Christian Theology in Asia*, (Cambridge:

orang tetapi di Asia muncul dalam skala besar. Para teolog Asia harus memiliki kesadaran sejarah dan kepekaan menjawab undangan masa kini yang dihadirkan oleh konteks. Untuk itu setiap teolog Asia harus menyadari konteks budaya dan agama di Asia juga Indonesia yang hibrid dan sarat ketegangan dan perjuangan.

3. Hermeneutik Poskolonial: Membaca Teks Alkitab Dalam Konteks Dunia Ketiga: Pemahaman Awal

Segovia menyatakan bahwa istilah poskolonial dipahami dari dua kategori yaitu perspektif historis politis dan sosio psikologis.¹¹ Menurut Segovia, kolonialisme telah selesai tetapi ekonomi dan politik tetap dipengaruhi oleh Barat. Hal ini terlihat dalam bidang ekonomi, globalisasi dan kapitalisme semakin menguat dan mengatur pola hidup masyarakat. Semua yang datang dari Barat lebih prestisius. Meskipun sudah menjadi negara merdeka tetapi semua hal yang berhubungan dengan pemerintahan dan ketatanegaraan menggunakan bentuk Barat. Sosio psikologis berhubungan dengan mentalitas masyarakat daerah jajahan yang masih menganggap bangsa Barat adalah bangsa yang kuat, hebat, seksi sedangkan Timur adalah bangsa yang lemah, terjajah, inferior, bumiputera.

Sugirtarajah menyatakan bahwa fokus dari studi poskolonial adalah interpreter/pembaca sesuai konteksnya yaitu orang yang pernah dijajah oleh kekuatan Barat, tetapi kemudian mengalami penjajahan baru di bidang ekonomi dan budaya yang disebutnya neokolonialisme¹². Berkaitan dengan itu maka studi poskolonial dibagi dalam tiga kajian/studi yaitu:

1. Kajian/studi imperialisme dan kolonialisme. Imperialisme berbeda dengan kolonialisme. Imperialisme

Cambridge University Press, 2008), 183

¹¹ Yusak B. Setyawan, *Postcolonial Hermeneutics An Indonesian Perspective*, (Salatiga: Fakultas Teologi UKSW Press, 2014), 1

¹² Setyawan, 2

berkaitan dengan negara penjajah yakni dunia pertama yaitu Eropah, dunia baru yaitu Amerika. Imperialisme berhubungan dengan kekuasaan imperial/kerajaan/kaisar yang kemudian berhubungan dengan kapitalisme dan menciptakan masyarakat global di mana pusatnya ada di tempat jauh yaitu Barat.

Imperialisme pada awalnya berarti kekuasaan tertinggi atau unggul dan berkaitan dengan kata imperial sebagai sesuatu yang mengacu kepada kemaharajaan, dan imperialisme sebagai pemerintahan seorang kaisar, terutama yang despotik dan semena-mena; perbuatan-perbuatan untuk memajukan kerajaan. Namun perkembangan selanjutnya, pada awal abad kedua puluh, imperialisme diberi makna baru dengan mengaitkannya dengan suatu tahap perkembangan kapitalisme. Koloni-koloni (negara jajahan) tidak punya modal tetapi memiliki buruh dan sumber daya manusia. Pemilik modal menguasai ekonomi dan mengeksploitasi buruh sehingga muncul penjajahan dan penguasaan baru yaitu neo-imperialisme dan neo-kolonialisme.

Kolonialisme¹³ berhubungan dengan negara yang dijajah yang disebut Dunia Ketiga. Kolonialisme diperoleh dengan perebutan atau pengambilalihan wilayah. Kolonialisme bisa didefinisikan sebagai penaklukan dan penguasaan atas tanah dan harta benda rakyat lain. Tetapi kolonialisme dalam pengertian ini bukan hanya perluasan berbagai kekuasaan Eropah memasuki Asia, Afrika atau benua Amerika dari abad keenam belas dan seterusnya; kolonialisme telah merupakan suatu pandangan yang berulang dan tersebar luas dalam sejarah manusia.

¹³ Kolonialisme bukanlah suatu proses identitas dalam berbagai bagian dunia yang berbeda, tetapi di manapun adanya selalu terjadi hubungan-hubungan yang paling kompleks dan traumatik dalam sejarah manusia antara para penduduknya dengan para pendatang baru. Hal ini menunjukkan proses kolonialisasi berlangsung sepanjang sejarah hidup manusia. Kolonialisme bisa terjadi dalam bentuk praktik perdagangan, penjarahan, negosiasi, perang, perbudakan, perampokan-perampokan.

Imperialisme dan kolonialisme didefinisikan secara berbeda sesuai perubahan-perubahan bentuknya sepanjang sejarah. Salah satu cara yang baik untuk membedakannya bukan dengan memisahkan dalam kerangka-kerangka waktu tetapi dalam kerangka-kerangka ruang.¹⁴ Karena kajian imperialisme misalnya tidak hanya mengkaji satu waktu tertentu dalam sejarah tetapi imperialisme (penjajahan) tetap berlangsung dalam ruang yang berbeda, misalnya neo imperialisme di mana ditemukan dominasi dan kendali yang tetap dipegang oleh negara penjajah atau yang pernah menjajah dalam bidang ekonomi misalnya dengan globalisasi dan kapitalisme terhadap koloni-koloninya.

Koloni atau neo koloni adalah tempat yang didominasi atau dikendalikan oleh kerajaan/kekuasaan (imperial) meskipun sudah merdeka, misalnya Malaysia bentuk negaranya kerajaan tetapi yang memegang kekuasaan adalah perdana menteri karena Malaysia adalah negara jajahan Inggris. Indonesia sudah merdeka secara hukum pada tahun 1945 tetapi sistim pemerintahan, sistim ekonomi, ide negara kesatuan masih mengikuti tata aturan Barat.

Praktek kolonialisme sampai pada kuliner. Rempah-rempah adalah lambang kenikmatan dan prestisius bagi Barat, Orang Barat memiliki obsesi untuk tetap sehat dan awet muda yang diperoleh melalui rempah yang dibuat sup dan mengandung nilai prestisius, menambah stamina dan menyembuhkan penyakit. Karena ketika wabah pes menyerang Eropah dan diobati dengan rempah (lada dan pala), maka mereka mulai datang dan mencari di daerah penghasilnya dalam hal ini Maluku. Indonesia menjadi negara terjajah karena kuliner yaitu rempah-rempah. Bangsa Eropah datang mencari rempah-rempah sekaligus menjajah. Kolonialisme yang

¹⁴ Ania Loomba, *Kolonialisme/Pascakolonialisme*, (Yogyakarta: Benteng Budaya, 2003), 8

berhubungan dengan penjajahan dan pengambilalihan wilayah juga berkaitan erat dengan pemberitaan injil oleh para misionaris. Para misionaris juga yang memberi dasar utama pemahaman Alkitab dan menganggap nilai-nilai budaya dan agama suku sebagai sinkritisme yang harus dilawan dan dimusnahkan. Boleh jadi ini menjadi dasar kolonialisme di bidang agama yang menganggap penafsiran Barat sebagai yang paling benar dan bersifat mutlak. Fluktuasi-fluktuasi yang terjadi dalam imperialisme dan kolonialisme menyulitkan makna dari pascakolonial. Nampaknya karena abad kolonialisme sudah lewat dan orang-orang yang dijajah kini hidup di mana-mana, maka seluruh dunia adalah pascakolonial. Selain itu sebuah negara pada saat yang sama bisa saja pascakolonial dalam arti merdeka secara formal tetapi juga neokolonial karena tetap bergantung secara ekonomi dan kultural pada Barat. Dekolonisasi sudah terjadi selama tiga abad yang lalu tetapi realitasnya mentalitas sebagai bangsa terjajah dan pejah masih lestari sampai saat ini.

2. Kajian/studi pendudukan, dominasi, resistensi dan oposisi. Kolonialisme tidak hanya perebutan dan penguasaan wilayah/tanah oleh penjajah tetapi selalu diikuti resistensi dan oposisi, sebagai contoh munculnya pahlawan nasional di daerah koloni seperti Diponegoro, Pattimura, Hasanuddin. Jadi kolonialisme juga menimbulkan perlawanan dari orang yang dijajah atau bahkan dari orang yang menjadi bagian dari penjajah, seperti Multatuli. Bila dikaitkan dengan teks Alkitab, menafsirkan teks (sastra/tulisan) merupakan wahana perlawanan terhadap kolonialisme dan imperialisme. Ini salah satu alasan/argument pentingnya hermeneutik poskolonial. Sastra senjata yang lebih hebat dari peluru dan menjadi dasar utama kolonialisme.
3. Kajian/studi fase-fase atau periodisasi kolonialisasi, imperialisasi, dll. Kajian ini penting karena masyarakat

pascakolonial tidak hanya berbicara berkaitan dengan kolonialisme, tetapi harus juga diperhatikan apa yang terjadi sebelum pemerintahan kolonial?. Ideologi, sistem hierarki, dan praktek-praktek kehidupan seperti apa yang sudah ada di sana dan kemudian berinteraksi dalam proses kolonialisasi. Kritik ini menunjukkan bahwa sejarah yang terjadi pada masa poskolonial tidak dapat dilepaskan dari sejarah yang terjadi pada masa kolonial dan prakolonial. Hal ini mengisyaratkan bahwa kajian sejarah menjadi hal yang penting dan menjadi perhatian hermeneutik poskolonial.

Dari tiga studi/kajian poskolonial dapat disimpulkan bahwa kolonialisme dan imperialisme masih terjadi bahkan semakin masif berkelindan dalam hidup masyarakat yang ada di Dunia Ketiga yaitu masyarakat yang pernah dijajah Barat dan tetap berada dalam bentuk penjajahan baru (neo kolonialisme dan neo imperialisme) dalam bentuk kapitalisme dan globalisasi. Kolonialisme bukan hanya terjadi di bidang ekonomi tetapi juga agama. Teks keagamaan yang menjadi dasar pedoman hidup manusia juga telah terpapar virus kolonialisme sehingga hermeneutik poskolonial menjadi sebuah keniscayaan untuk melawan kolonialisme dan imperialisme.

4. Hermeneutik Poskolonial

Kajian poskolonialisme diperkirakan dimulai ketika terjadi fajar budi di tiga benua (Afrika, Asia dan Amerika Latin) sebagai bentuk kulminasi pengalaman akan penindasan dan perjuangan terhadap kolonialisme. Poskolonialisme bukanlah peperangan terhadap apa yang terjadi pada masa lalu, tetapi perjuangan terhadap realitas kekinian yang masih terjajah oleh bentuk neo kolonialisme setelah kemerdekaan tercapai. Perjuangan melawan kolonialisme tidak berhenti ketika disadari bahwa penjajahan fisik telah selesai tetapi imbas penjajahan sudah merasuk dalam alam bawah sadar masyarakat. Negara-

negara yang telah merdeka melupakan identitas mereka dan menganggap diri mereka inferior di hadapan penjajah. Inferioritas itu hanya dapat disembuhkan ketika ada proses reidentifikasi, yaitu proses pencarian identitas.

Banyak orang salah pengertian ketika mengasosiasikan istilah “*post*” kolonial dengan berakhirnya era kolonialisme. Kata “*post*” bukan pertama-tama berkaitan dengan periode setelah kolonial tetapi lebih menunjuk pada pengertian melampaui¹⁵ kolonial. Hal ini searah dengan pandangan Chatrine Keller yang menyatakan “*Post*” in this discourse never means simply “after” but also “beyond”-as an ethical intention and direction. Bagi Keller, istilah “*post*” dalam poskolonial menunjuk pada dua hal, yakni 1) *the period of time following the formal separation or independence of a colony or group of colonies from a governing empire*, 2). *A critical idea, and so indicate the intention to go beyond the colonial in all its forms*. Karena itu Chatrine Keller mendefinisikan “*postcolonialism is a discourse of resistance to any subsequent related projects of dominance.*”¹⁶

Hermeneutik Poskolonial merupakan kajian sastra yang dipelopori oleh Edward Said yang membicarakannya secara detail dalam bukunya *Orientalism*. Pandangan Edward Said tentang Orientalism dalam bukunya.¹⁷

¹⁵ Syihabul Furqon dan Busro, *Hibriditas Poskolonialisme Homi K. Bhabha dalam Novel Midnight Children Karya Salman Rushdie*, Jentera: Jurnal Kajian Sastra, 9(1), 77 menyampaikan pemikiran Bhabha tentang melampaui bukan berarti menuju satu sebuah cakrawala baru ataupun meninggalkan masa lalu, tetapi berada pada momen transisi ruang dan waktu yang saling melintasi untuk memproduksi figur-figur kompleks dari perbedaan dan identitas, seperti yang di dalam dan di luar, inklusi dan eksklusif, di sini dan di sana, ke belakang atau ke depan. Dengan konsep melampaui, Bhabha memosisikan “budaya” sebagai unsur penting yang harus diperhatikan dalam poskolonial sebagai proses di ruang antara tempat ia berada dalam kolaborasi sekaligus kontestasi antara masa kini dan masa lampau, antara apa yang berlangsung di luar dan di dalam masyarakat, antara yang inklusif dan eksklusif, antara yang tradisional dan modern, antara yang lokal dan global, dan antara yang intrinsik dan ekstrinsik.

¹⁶ Chatrine Keller Cs (ed), *Postcolonial Theologies Divinity and Empire*, (St Louis: Chalice Press, 2004), 6

¹⁷ Edward Said, *Orientalism*, (New York: Vintage Books, 1978), 204

...fundamentally a political doctrine willed over the Orient because the Orient was weaker than the West which elided the Orient's difference with its weakness...As a cultural apparatus Orientalism is all aggression, activity, judgement, will-to-truth and knowledge

Edward Said adalah seorang Palestina Kristen yang melihat realitas sastra dalam studi budaya. Edward Said menemukan bahwa penjajahan (kolonialisme) tidak hanya melalui ekonomi, sosial, politik, hukum dan budaya tetapi melalui buku, sastra termasuk teks-teks Alkitab. Teks Alkitab bukanlah tulisan yang bebas nilai tetapi konteks yang melatarbelakangi yaitu Yahudi Kristen menunjukkan kuatnya prespektif Barat pada teks, juga pembaca/penafsir dan penerjemahnya juga sebagian besar berlatar belakang Barat sehingga menjadi peluang kolonialisme. Produk budaya yang dilahirkan dari refleksi keseharian masyarakat setempat banyak yang dihilangkan, karena dianggap bertentangan dengan kebenaran injil. Bahkan injil yang dimaksudkan sendiri adalah produk yang telah dibungkus oleh budaya tertentu yaitu budaya barat. Ini merupakan gambaran bagaimana masyarakat dalam hidup kesehariannya telah dipengaruhi oleh cara berpikir Barat, sehingga yang berbau Barat selalu identik dengan kebenaran dan kebaikan. Tafsir kolonial terhadap realitas Timur tidak hanya hidup dalam pikiran tetapi juga dihidupkan dalam doktrin agama. Yang lebih memprihatinkan bahwa proses kolonisasi yang dulu hanya dilihat sebagai bentuk penghisapan kekayaan alam dan penindasan fisik, kini proses kolonisasi tersebut telah mewujud dalam bentuk barunya. Hal ini searah yang dikatakan oleh Linda. T Smith,¹⁸ bahwa

Secara formal kolonisasi sudah pergi, sesungguhnya institusi dan warisan mereka masih tertinggal. Dekolonisasi yang dulu dipandang proses formal peralihan instrumen pemerintah, kini dipahami sebagai proses panjang yang melibatkan kekuasaan, linguistis dan psikologis kolonial

Oposisi binery yang selalu menganggap Barat superior dan Timur inferior dalam sastra termasuk teks keagamaan menjadi

¹⁸ Linda Tuhiwai Smith, *Dekolonisasi Metodologi*, (Yogyakarta: Insist Press, 2005), 147-148

perhatian Edward Said dalam bukunya *Orientalism*. Tulisan ini mau menggugat cara pandang sarjana Eropah yang selama berabad-abad telah menghegemoni dunia Timur khususnya Arab dalam pengertian dan definisi yang mereka rumuskan sebagai orientalisme. Pemahaman *Orientalism* adalah sebuah cara untuk memahami dunia Timur berdasarkan tempatnya yang khusus dalam pengalaman manusia Barat Eropah. Bagi Eropah, Timur bukan hanya dekat; tetapi juga merupakan koloni Eropah yang terbesar, terkaya dan tertua. Sumber peradaban, bahasa, budaya dan salah satu imaji yang paling sering muncul bagi Timur adalah sebagai “dunia yang lain” (*The Other*) di mata Eropah. Selain itu Timur telah membantu mendefinisikan Barat sebagai imaji gagasan, kepribadian dan pengalaman yang dianggap kebalikan dari definisi Barat itu sendiri. *Orientalisme* menilai dan membedakan Timur dan Barat dengan oposisi binari. Timur identik dengan hal yang buruk, jahat, tidak terkendali sehingga harus dikuasai dan diatur oleh Barat. Alasannya positif untuk memperbaiki tetapi dilandasi pandangan yang negatif. Penilaian orang Eropah yang cenderung keliru terhadap Timur. Celaknya digunakan oleh bangsa Timur ketika menilai dirinya sendiri. Dalam *Orientalisme* dijelaskan Timur = yang lain/*The Other* berbeda dengan Barat = *occident/langit barat*. Kemampuan menguasai retorika barat Edward Said membuatnya mampu menyajikan buku yang amat penting supaya upaya rekonstruksi terhadap pandangan sarjana Eropah terhadap Timur yang selama berabad-abad direpresentasikan selalu dari sudut pandang Eropah. Penilaian orang Eropah yang cenderung keliru terhadap Timur celaknya kemudian digunakan oleh bangsa Timur ketika menilai diri sendiri sehingga pandangan ini tumbuh subur di lingkungan sarjana di Indonesia dan Malaysia. Boleh jadi ini merupakan kecenderungan Timur yang cenderung mengikuti pandangan Barat karena dianggap paling baik dan benar. Bukan hanya oposisi biner tetapi juga mimikri yakni berupaya untuk mengikuti atau menjadi sama dengan apa yang sudah diyakini berabad-abad lamanya yang

sadar atau tidak menyebabkan hegemoni kekuasaan. Upaya Edward Said didukung oleh Spivak bahwa untuk melakukan perlawanan terhadap kolonialisme, imperialisme, oposisi biner dan mimikri yang menganggap Barat superior dan Timur inferior adalah dengan memiliki identitas komunal. Menurut Edward Said yang merupakan pelopor studi poskolonial bahwa penjajahan kerap dilakukan melalui buku, sastra, teks Alkitab maka hermeneutik poskolonial menjadi sangat penting karena hermeneutik poskolonial menafsirkan teks dengan memberi makna dari depan (reader response), yakni dari perspektif pembaca/penafsir sesuai keberagaman konteksnya (hibriditas) karena itu sangat penting seorang penafsir memiliki identitas komunal untuk menafsirkan teks. Identitas komunal berhubungan dengan konteks Dunia Ketiga, misalnya konteks budaya yang dapat digunakan untuk menunjukkan bahwa nilai-nilai yang ada dalam identitas komunal sederajat dengan pemikiran barat yang ada pada metodologi dan pemahaman barat. Untuk itu hermeneutik poskolonial¹⁹ merupakan proses pembebasan terhadap teks Alkitab sebagai perlawanan terhadap epistemologi barat yang menindas sehingga terjadi transformasi dan reformasi makna teks sesuai konteks pembaca Dunia Ketiga. Hermeneutik poskolonial berusaha membuka desain-desain kolonial baik dalam teks biblis dan penafsirannya, dan berusaha membaca teks dari *concern* poskolonial seperti identitas, hibriditas²⁰ dan diaspora.

¹⁹ Menurut Imanuel Hari Santoso, *Pertobatan Dialogis: Analisa Poskolonial Terhadap Percakapan Yesus Dengan Perempuan Siro-Fenisia Dalam Markus 7:24-30*, dalam Visio Dei: Jurnal Teologi Kristen, Vol 2 No 1 Juli 2020, 67, membaca Alkitab dengan pendekatan poskolonial dijiwai oleh semangat untuk melawan kolonialisme, neokolonialisme, diktatorisme, dan ketidakadilan sosial yang terjadi dalam kehidupan masyarakat dan fokus pada isu ekspansi, denominasi dan imperialisme sebagai kekuatan yang mempengaruhi terbentuknya cerita-cerita dalam Alkitab dan interpretasinya.

²⁰ Hibriditas di lingkungan kolonial dapat berfungsi sebagai sarana untuk mendefinisikan medan baru yang bebas dari ortodoksi rezim kolonial ataupun identitas nasionalis bayangan yang menggantikannya. Hibriditas dapat dilihat pada pengadopsian bentuk-bentuk kebudayaan seperti pakaian, makanan dan teks

Selain Edward Said sebagai pelopor studi Poskolonial, tokoh-tokoh lainnya adalah Sugirtarajah, Gayatri Spivak, Segovia, Archeli Lee, Homi K. Bhabha, Ania Loomba, Kwok Pui Lan dan Yusak B Setyawan. Setiap tokoh-tokoh ini memberi perhatian besar kepada studi poskolonial sesuai dengan konteks dan identitas komunal di mana mereka berada.²¹

5. Siri Na Pacce Sebagai Identitas Komunal untuk Membangun Hermeneutik Poskolonial Teks 1 Korintus 11:2-16: Pemahaman Awal

Spivak tidak hanya menyatakan bentuk penolakan terhadap hegemoni barat, tetapi sekaligus menginginkan keotentikan manusia Timur yang disebutnya “menjadi diri sendiri”. Penulis mencoba memahami istilah “menjadi diri sendiri” sebagai memiliki identitas komunal, yaitu identitas yang dibentuk oleh realitas sosial di mana orang berada. Menjadi diri sendiri adalah sebuah proses kesadaran akan diri atau lebih tepat proses pengenalan aku sebagai subyek. Kesadaran akan ketertindasan menjadi penting untuk melakukan kritik terhadap teks.

Salah satu yang dilihat Spivak sebagai bentuk hegemoni barat adalah cara pandang terhadap sastra. Jika dikaitkan dengan manusia Timur (Dunia Ketiga) adalah cara pandang terhadap sastra yaitu sastra Dunia Ketiga sebagai marginal. Memberi ruang terhadap heterogenitas adalah hal yang penting; karena dapat melihat keunikan sastra yang ada yang dimiliki orang. Sastra didasarkan pada realitas atau

²¹ Gayatri Spivak, berasal dari India tetapi berkarya di Inggris dan menekankan studi poskolonial pada kelompok subaltern yaitu kelompok yang ditindas tetapi mempunyai kekuatan, Sugitarajah melakukan studi poskolonial dengan pendekatan budaya; Acheli Lee studi poskolonial untuk menemukan makna dari kultur Cina dan dikaitkan dengan kitab Amsal; Segovia studi poskolonial dengan merancang makna muncul dari konteks diaspora. Dia orang Amerika Latin yang tinggal di Amerika; Yusak B Setyawan hermeneutik poskolonial dengan melihat makna dari ideologi Pancasila.

lingkungan budaya di mana kita berada. Karena nilai budaya yang muncul dalam masyarakat Dunia Ketiga tidak akan persis dengan budaya dunia Barat. Kalau Spivak menolak dominasi sastra barat sebagai sentral itu sangat logis. Menjadikan sastra barat sebagai sentral sama dengan membuang keunikan yang lain yang secara perlahan mengafirmasi kebenaran-kebenaran tertentu dan membuang yang lain tanpa kompromi

Sastra, tulisan termasuk teks Alkitab seringkali juga digunakan untuk menonjolkan superioritas Barat melalui penafsiran dan penerapannya. Salah satu teks yang penulis tertarik untuk disoroti adalah I Korintus 11:2-16. Asumsi awal, teks Alkitab ini sangat jelas menunjukkan hirarki perempuan dan laki-laki yang dikaitkan dengan Tuhan sebagai aturan dalam beribadah. Pada umumnya penafsiran terhadap teks tersebut menonjolkan budaya Yunani dan Yahudi sebagai dasar Paulus dalam memberi perintah bagi perempuan dan laki-laki. Kalau dilihat dengan budaya yang berkembang pada saat itu maka perbedaan perlakuan antara laki-laki dan perempuan adalah wajar dan sah agar tidak terjadi pelanggaran terhadap budaya dan menjamin keteraturan dalam beribadah. Budaya hibriditas juga tercampur dalam teks tersebut, juga ketika ditafsirkan sehingga boleh jadi teks bukan hanya mengandung hibriditas tetapi juga sarat dengan oposisi gender.

Adi Poetra dalam blognya²² mencoba mendialogkan beberapa pendapat teolog Barat antara lain Gordon D.Fee dan David,E Garland menyangkut teks ini. Menurut saya ada hal-hal menarik yang dimunculkan dalam menyoroti dan membandingkan pendapat para teolog yang kesemuanya dari Barat. Harus diakui pada awalnya, penulis memiliki banyak pendapat yang searah dengan para teolog Barat tersebut, tetapi setelah mempelajari hermeneutik poskolonial ada sikap curiga dan lebih berhati-hati dalam menilai teks ini.

Ada beberapa pertanyaan yang terbesit dalam benak penulis antara lain tentang keotentikan teks Paulus ini karena sudah melalui penerjemahan yang melibatkan orang dengan berbagai latar belakang, apakah memang Paulus memberi

²² Adi Putra, *Tafsiran I Korintus 11:2-16 diakses 11 April 2020*

nasihat, perintah atau ajaran hanya untuk perempuan, atau ada yang ditambahkan dalam proses penyusunan dan penerjemahan? Sepertinya oposisi biner yang menempatkan perempuan pada posisi subordinasi menjadi salah satu alasan.

Menyimak pendapat Garland dan Fee yang dikutip oleh Adi Poetra menunjukkan bahwa ada ketidakkonsistenan dari pendapat mereka. Mereka menolak teks ini menunjukkan hirarki tetapi mereka setuju bahwa teks ini berhubungan dengan otoritas dan kedudukan laki-laki dan perempuan.

Teks ini tidak berbicara tentang subordinasi perempuan atau subordinasi Kristus melainkan relasi yang unik karena hubungan yang didasarkan kepada seseorang sebagai sumber kebenaran yang lain. Laki-laki/suami adalah kepala istri. Suami lebih unggul dari istri, lebih kepada tanggungjawab, sebagai suami tidak boleh semena-mena kepada istri, istri tidak boleh taat secara mutlak kepada suami.

Salah satu kesimpulan yang disampaikan terhadap teks sudah menunjukkan oposisi biner dan bahasa ketidakadilan dan tidak ada kaitan dengan nasihat awal Paulus yang berkaitan dengan ibadah bukan hubungan suami-istri dalam keluarga

Masalah selanjutnya bagaimana dengan penerapan teks ini, apakah kita setuju saja dengan pendapat para teolog ini untuk mendukung oposisi biner dengan menggunakan teks tersebut. Pertanyaan mendasar yang muncul dalam benak penulis setelah membaca pendapat para teolog Barat tentang teks ini yaitu apa alasan Paulus untuk menggunakan metafora tudung kepala untuk menunjukkan harga diri dan kemuliaan perempuan dan kemudian membandingkan dengan laki-laki dan Kristus? Apakah kemuliaan dan harga diri perempuan harus diukur dari apa yang dikenakan atautkah pada apa yang dilakukan? Meskipun Garland dan Fee mengelak untuk membahas teks ini sebagai suatu gambaran hirarki dalam masyarakat, tetapi ketika tudung kepala dikaitkan untuk kedudukan dan tanggungjawab perempuan, itu tanda bahwa dalam masyarakat saat itu hirarki sangat menonjol. Budaya atau tradisi digunakan untuk mendukung oposisi biner bahwa laki-laki superior, perempuan inferior. Memperhatikan hasil penafsiran para teolog dapat dikatakan bahwa pendekatan

yang digunakan lebih pada mencari makna di balik teks yaitu pendekatan historis kritis yang dalam pembahasan sebelum kita sudah sepakat menggolongkan pada tafsir kolonial.

Menarik ketika teks 1 Korintus 11:2-16 dimaknai bukan dengan mencari apa yang ada di balik teks tetapi dari depan dengan menggunakan perspektif dan identitas penulis. Penulis yang berdomisili di Makassar, mencoba memaknai teks beranjak dari identitas komunal penulis yaitu budaya Bugis Makassar. Suku Bugis Makassar adalah dua suku yang mendominasi masyarakat di Sulawesi Selatan. Suku Bugis Makassar adalah suku yang mendiami wilayah-wilayah di Sulawesi Selatan yang pernah menjadi daerah jajahan Belanda dan merupakan kerajaan, seperti Kerajaan Gowa, Kerajaan Soppeng, Kerajaan Wajo. Ada 4 suku asli Makassar yaitu Bugis, Makassar Mandar dan Toraja. Propinsi Sulawesi Selatan dengan ibukota Makassar, adalah daerah di Indonesia yang masyarakatnya masih cukup kuat menggunakan budaya suku dalam kehidupan sehari-hari. Masyarakat Bugis Makassar bukan hanya dikenal sebagai masyarakat yang memegang kuat nilai-nilai budayanya tetapi juga penganut Islam yang taat. Sebagian besar masyarakat masih mengadopsi nilai-nilai budaya sebagai dasar berperilaku sehari-hari. Etnis Bugis dan etnis Makassar adalah dua di antara empat etnis di Sulawesi Selatan. Pada hakekatnya kebudayaan dan pandangan hidup orang Bugis pada umumnya sama dengan kebudayaan dan pandangan hidup orang Makassar, merupakan satu unit budaya. Apa yang berlaku dalam dunia manusia Bugis berlaku juga pada manusia Makassar. Kebudayaan Bugis Makassar adalah totalitas hasil pemikiran dan tingkah laku yang dimiliki masyarakat Bugis Makassar dan dapat diteruskan dari generasi ke generasi. Dalam masyarakat Bugis Makassar terdapat nilai-nilai sosial yang membentuk kearifan lokal (*local wisdom*) dan telah dianut serta menjadi bagian dari kehidupan sehari-hari.

Salah satu budaya dalam kehidupan masyarakat Bugis Makassar adalah budaya Siri. Siri adalah inti budaya Bugis Makassar dan merupakan dasar falsafah hidup masyarakat. Tujuannya untuk mengangkat harkat martabat dan harga diri

baik sebagai individu maupun makhluk sosial. Kata Siri biasanya disandingkan dengan kata Pacce/Pesse. Pacce (Makassar)/Pesse (Bugis) adalah wujud rasa solidaritas terhadap penderitaan orang lain. Rasa solidaritas mengandung makna bagaimana membantu sesama manusia yang mengalami kesulitan dan penderitaan. Ini berarti ketika nilai-nilai Siri Na Pacce/Pesse menjadi bagian dari kehidupan masyarakat, maka mereka dapat hidup adil, jujur dan bertanggung jawab baik bagi diri sendiri maupun di tengah masyarakat. Budaya Siri Na Pacce/Pesse akan membangun kehidupan masyarakat yang berintegritas.

Dalam seminar Siri di Makassar tahun 1977 disepakati konsep Siri yaitu:²³

- *Siri dalam sistim budaya adalah pranata perilaku rasa malu, harga diri, kesusilaan dan hukum serta agama sebagai salah satu nilai utama yang mempengaruhi dan mewarnai alam pikiran, perasaan dan kemauan manusia.*
- *Siri dalam sistim sosial adalah mendinamisasi keseimbangan eksistensi hubungan individu dan masyarakat untuk menjaga keseimbangan kekerabatan.*
- *Siri dalam sistim kepribadian adalah sebagai perwujudan konkret di dalam akal budi manusia yang menjunjung tinggi kejujuran, kesanggupan untuk menjaga harkat dan martabat manusia.*

Harga diri sebagai perwujudan konsep Siri merupakan kewajiban setiap individu maupun kelompok. Kehilangan harga diri bagi masyarakat Bugis Makassar identik dengan kehilangan ruhnya sebagai manusia. Manusia dalam masyarakat Bugis Makassar hanya dapat dipandang sebagai manusia bila memiliki harga diri sebagai wujud dari Siri. Tanpa Siri, manusia tidak ada bedanya dengan binatang.²⁴ Siri adalah

²³ Erman Syarif dkk, *Integrasi Nilai Budaya Etnis Bugis Makassar Dalam Proses Pembelajaran Sebagai Salah Satu Strategi Menghadapi Era Masyarakat Ekonomi Asean*, Jurnal Teori Praksis Pembelajaran

²⁴ Abu Hamid dkk, *Siri' & Pesse' Harga Diri Manusia Bugis Makassar Mandar Toraja*, (Makassar: Pustaka Refleksi, 2007), 24

hasil proses endapan kaidah-kaidah yang diterima dan berlaku dalam lingkungan masyarakat, mengalami pertumbuhan berabad-abad sehingga membudaya.

Siri merupakan kebutuhan dasar manusia Bugis Makassar untuk memelihara harkat dan martabat kemanusiaan. Dari fungsi Siri dalam kehidupan masyarakat, maka Siri merupakan daya dorong yang kuat untuk berprestasi. Karena perwujudan harga diri sebagai manusia, maka pantang bagi manusia Bugis Makassar untuk disinggung harga dirinya.

Pacce/Pesse berarti iba, kasihan, merupakan panggilan hati nurani untuk menyatakan sikap kesetiakawanan sosial yang mendukung keadilan dan solidaritas untuk membela dan membantu sesama. Ketika nilai budaya ini menjadi dasar dan pandangan hidup masyarakat, maka masyarakat akan hidup dalam kepedulian dan kegotongroyongan, tidak mementingkan diri sendiri. Siri dan Pacce/Pesse adalah dwi konsep yang menjadi ciri individu Bugis Makassar dalam mempertahankan harga diri dan menjauhkan dari aib dalam kehidupan masyarakat.

Budaya harga diri dan kesetiakawanan yang mendukung solidaritas dan kegotongroyongan adalah budaya yang sangat mendukung kesetaraan gender dalam masyarakat meskipun perempuan Bugis Makassar tetap menjaga eksistensinya sebagai ibu dan penopang bagi keluarga.

Kemuliaan seorang perempuan tidak ditentukan oleh apa yang dikenakan tetapi apa yang dilakukan yang menunjukkan harga dirinya. Budaya Siri Na Pacce menjadi identitas budaya yang dapat digunakan untuk menyoroti teks 1 Korintus 11:2-16 dengan pendekatan poskolonial

Daftar Pustaka

Edi Putranto, *Dekonstruksi Identitas (Neo) Kolonial: Sebuah Agenda Teologi Poskolonial*, Jurnal Melintas 27.3.2011 (311-323).

-
- Furqon Syihabul dan Busro, *Hibriditas Poskolonialisme Homi K.Bhabha dalam Novel Midnight Children karya Salman Rushdie*, *Jentera: Jurnal Kajian Sastra*, 9 (1), 73-100.
- Hamid Abu, *Siri & Pesse Harga Diri Manusia Bugis Makassar Mandar Toraja*, (Makassar: Pustaka Refleksi, 2007).
- Hardiman F. Budi, *Seni Memahami: Hermeneutik dari Schleimacher sampai Derrida*, (Yogyakarta: Kanisius, 2015).
- Harisantoso, Teguh Imanuel, *Pertobatan Dialogis: Analisa Poskolonial Terhadap Percakapan Yesus Dengan Perempuan Siro Fenisia Dalam Markus 7:24-30*, *Visio Dei: Jurnal Teologi Kristen*, Vol 2 No 1 Juli 2020.
- Keller Chatrine (ed), *Postcolonial Theologies: Divinity and Empire*, (St.Louis: Chalice Press, 2004).
- Kim, Sebastian C,H,(ed), *Christian Theology in Asia*, (Cambridge: Cambridge University Press, 2008).
- Listijabudi K. Daniel ,*Pembacaan Lintas Tekstual Tantangan Ber-Hermeneutik Asia I*, *Jurnal Gema Teologika* Vol 1 No 2 Oktober 2018.
- Loomba, Ania, *Kolonialisme/Pascakolonialisme*, (Yogyakarta: Bentang Budaya, 2003).
- Said, Edward, *Orientalism*, (New York: Vintage Press, 1978).
- Smith, Linda Tuhiwai, *Dekolonisasi Metodologi*, (Yogyakarta: Insist Press, 2005).
- Syarif Erman dkk, *Integrasi Nilai Budaya Bugis Makassar Dalam Proses Pembelajaran Sebagai Salah Satu Strategi Menghadapi Era Masyarakat Asean*, *Jurnal Teori Praksis Pembelajaran*.
- Setyawan B. Yusak, *Poscolonial Hermeneutics An Indonesian Perspective*, (Salatiga: Fak.Teologi UKSW Press, 2014)
- Sutrisno Mudji, Hendar Putranto, *Hermeneutika Pascakolonial: Soal Identitas*, (Yogyakarta: Kanisius, 2004)

Sumber internet:

Adi Putra, Tafsiran 1 Korintus 11:2-16, diakses 11 April 2020.

MANUSIA DALAM BUDAYANYA DAN INJIL

Alius Rampalodji

Sekolah Tinggi Theologia INTIM Makassar

.....

Abstrac

This article is focus to see the reflection of Bible and culture in church praxis. The main question in this article is, is the relation between the Bible and culture still suspicious of each other or already at the stage of accepting each other and even transforming eanh other? So, the approach that is using is comparative study. This study aims to see Bible and culture in a Christian human who can not avoid themselves from culture both Bible that be their spiritual foundation. The result is andless dialectic. The encounter of text and context no longer seen as conflict, but as dialectic media for evangelism and appreciation for local wisdom values that find in the community.

Key words: Bible, culture, dialectic, local wisdom.

Abstrak

Tulisan ini difokuskan untuk melihat hubungan antara Injil dan kebudayaan dalam praksis bergereja. Pertanyaan utama dalam tulisan ini adalah apakah relasi Injil dan kebudayaan masis seputar saling mencurigai atau sudah pada tahapan saling menerima bahkan saling bertransformasi? Dalam rangka itulah pendekatan yang digunakan adalah studi komparatif. Studi ini bermaksud untuk melihat Injil dan budaya dalam diri seorang manusia Kristen yang tidak dapat menghindarkan dirinya dari budaya sekaligus Injil yang menjadi fondasi spiritualitasnya. Hasilnya adalah dialektika yang tidak usai. Perjumpaan teks dan konteks

tidak lagi dilihat sebagai kontestasi, melainkan sebagai media dialektika bagi pewartaan Injil serta penghargaan bagi nilai-nilai kearifan local yang dijumpai dalam masyarakat.

Kata kunci: Injil, budaya, manusia, dialektika, kearifan lokal.

1. Pendahuluan

Apakah hubungan antara Injil dan kebudayaan masih layak atau relevan dibicarakan. Atau apakah masalah ini masih punya pengaruh dalam kehidupan umat manusia, secara khusus dalam kehidupan religius dan secara khusus lagi dalam hubungan antara Injil dan Kebudayaan itu. Dalam kehidupan umat manusia dewasa ini, di mana faktor politik dan ekonomi memainkan peranan penting, maka rasanya masalah budaya ini tidak lagi punya pengaruh yang menentukan. Mungkin secara global hal ini bisa dilihat, dirasakan dan diterima dalam kehidupan nyata. Tetapi di beberapa tempat (regional) belahan dunia ini ada kehidupan masyarakat yang masih sangat dipengaruhi oleh adat kebiasaan yang sudah berlangsung turun temurun, berlangsung selama berabad-abad. Memang roda kehidupan dalam sejarah umat manusia yang terus bergerak ikut membawa dampak yang menyebabkan perubahan pada adat kebiasaan itu, tetapi pada hakekatnya masih mengikat kehidupan komunal di regional tertentu. Terutama hal ini bisa ditemukan di dalam masyarakat yang resisten terhadap prinsip kehidupan yang dikendalikan oleh akal budi semata. Hal ini misalnya bisa kita temukan di benua Asia atau secara khusus di Indonesia. Kita masih menemukan pola kehidupan masyarakat di beberapa daerah seperti di tanah Batak dan Tana Toraja, orang Jawa atau di daerah lainnya, kita masih bisa menemukan pola kehidupan masyarakat yang masih menghargai dan menjunjung tinggi tradisi kehidupan yang mereka warisi dari generasi ke generasi dengan berbagai perubahan atau transformasinya. Memang di kota-kota besar

yang bercorak metropolitan seperti Jakarta, maka faktor di luar adat istiadat itu bisa berperan dominan. Tetapi toh di kota metropolitan seperti Jakarta sekalipun, kita akan menemukan ada kelompok-kelompok masyarakat yang tetap setia pada adat kehidupan yang diwarisinya, di tengah hiruk pikuknya, di tengah kebisingan kota dunia yang bergelombang gemerlapnya bisnis yang bermodalkan uang maupun pengaruh politik, dll.

2. Adat dalam Kebudayaan

Dalam tulisan ini secara sederhana, penulis mau melihat kembali hubungan antara Injil dan kebudayaan. Suatu tema yang menarik dan telah menjadi pokok pembahasan dan penelitian para teolog selama puluhan tahun yang lampau sampai sekarang ini. Sebab sama seperti agama yang hidup di tengah masyarakatnya yang berkebudayaan variatif, demikian pula kekristenan sebagai sebuah agama, ia hidup, bertumbuh dan berkembang di tengah masyarakat yang pluralis dan terbuka.

Penulis membahas terminologi istilah Injil dan kebudayaan itu dan juga penulis mengutip pemikiran yang diberikan oleh Richard Niebuhr yang merumuskan perjumpaan itu dalam lima tipe atau sikap yang sangat terkenal itu. Sehingga acuan yang dipakai oleh para teolog dalam membahas masalah ini tidak bisa mengabaikan tesis yang dikemukakan Richard Niebuhr itu. Ada beberapa teolog masa lampau yang penulis kutip dalam membahas pemikiran Niebuhr ini seperti Eka Darmaputera, J. Verkuyl dan John Titalley yang menyinggung masalah ini. Selanjutnya penulis tertarik dengan apa yang dikemukakan Theodorus Kobong dalam disertasinya yang sangat menarik tentang “Tongkonan Und Evangelium” mengemukakan perjumpaan dan pembauran orang Toraja dalam budayanya dengan Injil. Pengalaman Tana Toraja patut dikaji lebih dalam karena orang Toraja bisa menjadi seorang Kristen, tetapi juga tetap hidup dalam kesetiaan budaya ke’Toraja’annya. Hal ini mungkin bisa dibandingkan dengan

perjumpaan Injil di Tanah Batak. Tetapi dalam tulisan yang singkat ini, penulis tidak membahas pengalaman di Tanah Batak itu.

3. Istilah Injil, Budaya dan Adat

Injil berasal dari bahasa Yunani euangelion yang berarti 'kabar gembira'. Warta bahwa Kerajaan Allah sudah dekat (Markus 1: 14-15) dan bahwa Yesus dinyatakan sebagai Anak Allah dan Tuhan karena kebangkitan-Nya dari mati (Roma 1: 3-4; 1 Korintus 15: 1-11). Kabar gembira atau Injil ini mendatangkan keselamatan bagi siapa saja yang percaya (Roma 1: 16).¹ Jadi Injil yang dimaksud di sini adalah warta yang disampaikan oleh umat Kristen tentang apa yang mereka imani; yaitu Yesus Kristus sebagai Juruselamat dunia.

Sedangkan Kebudayaan menurut Koentjaraningrat mempunyai paling sedikit tiga wujud, yaitu:

1. Wujud kebudayaan sebagai suatu kompleks dari ide-ide, gagasan, nilai-nilai, norma-norma, peraturan dan sebagainya.
2. Wujud kebudayaan sebagai kompleks aktivitas kelakuan berpola dari manusia dalam masyarakat.
3. Wujud kebudayaan sebagai benda-benda hasil karya manusia.²

Kebudayaan ideal biasanya juga berfungsi sebagai tata kelakuan yang mengatur, yang mengendalikan, dan memberi arah kepada kelakuan dan perbuatan manusia dalam masyarakat.³ Dalam hal ini adat terdiri dari beberapa lapisan, dari yang paling abstrak, yaitu seperti sistim nilai. Dan lapisan

¹ Gerald O'Collins, & Edward G. Farrugia, *Kamus Teologi*, (Yogyakarta : Kanisius, 1996), 117

² Koentjaraningrat, *Kebudayaan, Mentalitas dan Pembangunan*, (Jakarta, PT Gramedia Pustaka Utama, 1992), 5

³ Koentjaraningrat, *Kebudayaan, Mentalitas dan Pembangunan*, 6.

berikut adalah menyangkut masalah praktis atau kongkrit, yaitu sistem norma-norma yang mengatur berbagai aktivitas sehari-hari dalam kehidupan masyarakat manusia.⁴

Jadi bisa disimpulkan bahwa kebudayaan itu adalah kebiasaan-kebiasaan turun menurun yang terdapat di suatu tempat atau daerah atau kelompok masyarakat tertentu yang dipatuhi secara bersama oleh masyarakatnya. Kebiasaan turun menurun dan dipatuhi itu biasa disebut adat. Selanjutnya menurut Eka Darmaputera, bahwa secara sosiologis adat itu memberikan suatu identitas kepada seseorang dan rasa aman (sekuritas).⁵ Identitas maksudnya bahwa manusia itu bukan saja makhluk individual, tetapi juga makhluk sosial. Tidak ada seorangpun (apalagi dalam kehidupan yang lebih tradisonal) yang tahan sepenuhnya berdiri di luar kelompoknya.⁶ Itu berarti keterikatannya dengan orang lain dalam kelompoknya adalah lewat pada ketaatan pada aturan yang disepakati bersama yang telah berlangsung turun temurun, yang bersifat mengikat. Inilah yang memberikan identitas kepada seseorang. Sedangkan rasa aman yang dimaksud ialah agar seseorang merasa aman dan tenteram jika melaksanakan secara penuh dan teratur apa yg diharuskan oleh aturan-aturan.⁷ Dan Eka Darmaputera menyimpulkan:

1. Tak seorangpun yang terbebas sepenuhnya dari adat;
2. Pengaruh adat itu sangat kuat disadari maupun tidak ;
3. Adat dapat diubah walaupun sangat sulit, tapi tak mungkin hidup tanpa adat?
4. Adat bisa mempunyai pengaruh positif maupun negatif.⁸

Di sini bisa dilihat betapa mengakarnya kebudayaan itu dalam kehidupan seseorang, apalagi bagi masyarakat

⁴ Koentjaraningrat, *Kebudayaan, Mentalitas dan pembangunan*, 6.

⁵ Badan Penelitian Dan Pengembangan (Balitbang) PGI, *Peninjau*, Jakarta, 1989, Tahun XIII, 1+2, 114.

⁶ Balitbang PGI, *Peninjau*, 114.

⁷ Balitbang PGI, *Peninjau*, 114.

⁸ Balitbang PGI, *Peninjau*, 114.

ketimuran kita. Dan itu yang menjadi persoalan dan tantangan bagi hubungannya dengan iman Kristen atau Injil itu sendiri. Seperti dikatakan Eka Darmaputera di atas, bahwa adat dapat diubah, tetapi tidak mudah, bahkan sangat sulit. Dalam arti bahwa perubahan itu akan mendapat tantangan dari masyarakat umum di suatu daerah, tempat atau kelompok yang telah hidup mendarah daging atas pola atau sistem kehidupan atau adat itu. Apalagi seperti dikatakan Eka Darmaputera di atas bahwa adat atau budaya itu bisa mempunyai pengaruh positif atau negatif. Hal ini terutama jika dihubungkan dengan Injil itu sendiri, di mana iman Kristiani dibangun. Bagaimana seseorang hidup di dua dunia itu, hidup sebagai orang adat dan hidup sebagai orang Kristen. Pergumulan teologis ini misalnya bisa dilihat dalam Disertasi Pdt. Dr. Andarias Kabanga' yang berjudul: *Manusia Mati Seutuhnya*.⁹ Disertasi ini membahas Antropologi Toraja yang dihubungkan dengan Pengakuan Gereja Toraja terutama dalam pemahaman tentang kematian orang mati. Di dalam buku ini diungkapkan apa yang menjadi pergumulan tulisan ini dalam hubungannya dengan pemahaman asli suku Toraja tentang kematian itu: "Kemanakah jiwa manusia setelah raga binasa? Apakah jiwa mati seperti badan yang fana? Ataupun akan menjadi abadi seperti yang Ilahi?"¹⁰

Ini berarti bahwa pergumulan pemikiran teologia dalam hubungannya dengan adat istiadat atau kebudayaan itu bukan hanya menjadi tema pembicaraan di tingkat dunia atau regional saja. Tetapi tema ini telah menjadi pokok pergumulan gereja di suatu daerah atau kelompok masyarakat tertentu. Sehingga pokok ini tidak hanya membahas pergumulan hubungan Injil dan kebudayaan, tetapi lebih jauh hal ini akan berakibat bagi aktualisasi, aplikasi, relevansi Injil dalam kehidupan umat manusia. Apakah itu di tingkat dunia, regional, nasional maupun di suatu daerah atau bahkan suku bangsa atau etnis tertentu.

⁹ Andarias Kabanga', *Manusia Mati Seutuhnya*, (Yogyakarta, Media Pressindo, 2002).

¹⁰ Andarias Kabanga', *Manusia Mati Seutuhnya*.

4. Injil dan Tongkonan

Lebih jauh Theodorus Kobong mengungkapkan kepada kita, bahwa di Tana Toraja, orang Toraja tidak bisa hidup tanpa kebudayaannya, keyakinannya, bahkan *aluk*-nya. Tetapi, orang Toraja itu juga bisa hidup dengan injil sebagai Kabar Baik yang ia terima. Injil dan *aluk* tersebut menjadi pandangan hidup yang holistik.¹¹ Tana Toraja adalah contoh yang sangat mengagumkan bahwa manusia bisa hidup dalam budayanya sekaligus dalam keyakinan iman Kristianinya. Sehubungan dengan hal ini Theodorus Kobong selanjutnya mengatakan bahwa: Kebudayaan yang ditransformasikan adalah pola hidup manusia yang telah diangkat ke tingkat pola hidup yang dikehendaki Allah bagi manusia dan terus menerus dikembangkan dan diamalkan dalam hubungan dengan Allah.¹² Theodorus Kobong berpendapat bahwa transformasi budaya merupakan masalah antropologi. Sebab di sini bukan hanya menyangkut budaya, tetapi manusia itu sendiri. Manusia yang menciptakan kebudayaan berdasarkan kesegambarannya dengan Allah. Transformasi budaya ini sudah ada sejak masa silam, seperti pada umat Israel di jaman Perjanjian Lama.¹³ Kesegambaran yang disinggung Theodorus Kobong di sini mengingatkan kita pada Kejadian 1. 26-27 bahwa manusia diciptakan oleh Allah menurut gambar dan rupanya, yang terkenal dengan kata-kata “Imago Dei”. Memang Theodorus Kobong mengakui bahwa proses transformasi di Tana Toraja itu tidak semudah membalik telapak tangan dan proses itu masih terus berkelanjutan sampai hari ini dan di hari-hari mendatang. Tetapi dalam *dinamika Hermeunetika Pneumatologis* ketegangan yang timbul karena perjumpaan Injil dan budaya Toraja ini akan menemukan perpaduannya yang menarik untuk diamati lebih lanjut.¹⁴

¹¹ Theodorus Kobong, *Injil dan Tongkonan*, BPK Gunung Mulia, 2008.

¹² Theodorus Kobong, *Injil dan Tongkonan*, 300.

¹³ Theodorus Konong, *Injil dan Tongkonan*, 300.

¹⁴ Theodurus Kobong, *Injil dan Tongkonan*, 314.

5. *Christ and Culture*

J. Verkuyl, dalam bukunya *Etika Kristen dan Kebudayaan*¹⁵, mengutip tesis yang terkenal dari Richard Niebuhr tentang hubungan Kristus dan Kebudayaan (*Christ and Culture*). Di dalam bukunya itu Niebuhr mengemukakan bahwa ada berbagai jawaban yang diberikan oleh Gereja di sepanjang sejarahnya berkaitan dengan kebudayaan¹⁶. Tipe-tipe dan sikap-sikap yang berlainan terhadap masalah itu selalu datang kembali. Ada lima macam sikap umat Kristen terhadap kebudayaan:

1. Sikap antagonis (sikap menentang) atau sikap negatif terhadap kebudayaan (*Christ against Culture*).
2. Sikap akomodatif dan kapitulasi (sikap yang menyesuaikan diri terhadap kebudayaan (*Christ of Culture*).
3. Sikap Dominasi (menguasai) Gereja terhadap kebudayaan (*Christ Above Culture*)
4. Sikap Dualistis (sikap serba dua) (*Christ and Culture in Paradox*).
5. Sikap Kristus Pengubah Kebudayaan (*Christ the Transformer of Culture*)¹⁷.

Berikut uraiannya tentang kelima sikap ini:

1. *Christ against Culture*

Karena Kristus, kita harus menolak semua yang berbaur adat. Sebab adat dari dunia ini menolak Kristus. Yang menjadi persoalan, tak ada seorangpun yang dapat seluruhnya hidup tanpa adat. Bergantung sepenuhnya kepada Yesus dan menolak adat sama sekali. Tetapi bukankah Yesus orang Nazaret, yang disunat pada waktu

¹⁵ J. Verkuyl, *Etika Kristen Dan Kebudayaan*, (Jakarta : BPK Gunung Mulia, 1996).

¹⁶ J. Verkuyl, *Etika Kristen Dan Kebudayaan*, 33

¹⁷ J. Verkuyl, *Etika Kristen Dan Kebudayaan*, 34.

ia berumur 8 hari. Yesus adalah orang Yahudi yang setia kepada seluruh kebiasaan Yahudi¹⁸ (Matius 5: 17-18). Sehingga pertanyaannya ialah adakah kehidupan Kristen di suatu daerah atau tempat yang bebas murni dari suatu adat?. Selanjutnya John Titaley berpendapat dalam hubungannya dengan sikap atau tipe pertama ini, bahwa Kristus dipahami sebagai lawan dari kebudayaan. Dalam tipe ini pilihan harus dilakukan, Kristus atau tidak¹⁹. Aliran Pietisme memandang kebudayaan sebagai lapangan iblis²⁰. Pietisme meletakkan tekanan pada doa, meditasi (perenungan) percakapan-percakapan rohani, melaksanakan belas kasihan, tetapi tidak meletakkan tekanan pada tugas manusia di dunia²¹. Sikap ini memperlihatkan pertentangan yang tak terdamaikan antara agama Kristen dan kebudayaan. Ucapan Tertulianus yang terkenal ialah: "Apakah sangkut paut Yerusalem dan Athena?". Artinya antara iman Kristen dan kebudayaan (peradaban) Yunani-Romawi tidak ada kompromi, tidak ada sintese, tidak mungkin ada persesuaian²².

2. *Christ of Culture*

Sikap atau tipe ini bertolak belakang dengan yang pertama. Yesus tidak memusuhi dunia, justru menjadi Mesias dunia ini, tumpuan dan personifikasi dari pengharapan dan aspirasi manusia, sumber segala yang baik yang ada di dunia ini. Ketegangan antara Gereja dan dunia hilang. Bukan berarti bahwa Gereja menerima semuanya dari dunia ini, tetapi Gereja tidak perlu a priori menolak semua yang berasal dari dunia ini. Dunia berada di bawah kuasa anugerah penyelamatan Kristus ter-

¹⁸ Balitbang PGI, *Peninjau*, 115-116

¹⁹ Balitbang PGI, *Agama-agama dan Tantangan Kebudayaan*, (Jakarta, Penerbit Badan Litbang PGI, 1994), 72.

²⁰ J. Verkuyl, *Etika Kristen Dan Kebudayaan*, (Jakarta, BPK Gunung Mulia 1996), 35

²¹ J. Verkuyl, *Etika Kristen dan Kebudayaan*, 35.

²² J. Verkuyl, *Etika Kristen dan pembangunan*, 35.

masuk adat. Bila Yesus menerima adat Yahudi, mengapa kita harus menolak adat kita memang tidak semua dari adat kita dapat diterima. Kristus tidak menghukum adat, Ia menebus adat²³. Kristus adalah bagian dari kebudayaan. Pekerjaan Kristus dipahami sebagai menyempurnakan kebudayaan²⁴. Ada tokoh-tokoh tertentu dalam sejarah Gereja kerap kali menyesuaikan diri dengan kebudayaan yang ada. Dengan demikian mengorbankan agama Kristen untuk kepentingan kebudayaan yang ada. Contohnya di abad ketiga ketika Clemens dari Aleksandria dan Origenes mencoba menyesuaikan isi Injil dengan filsafat Plato. Mereka menukar inti Injil (“kebodohan Allah”) dengan ‘hikmat dunia’ dan dengan demikian mencoba menyesuaikan diri dengan kebudayaan Yunani-Romawi²⁵. Pada zaman Pencerahan (Renaissance) dan abad-abad berikutnya banyak orang di Eropa Barat dan Amerika mencoba menyamakan (membandingkan, menyesuaikan) agama Kristen dengan rasionalisme, humanisme dan liberalisme. Mereka kurang memperhatikan kekuasaan dosa, juga dosa di dalam kebudayaan itu. Mereka tidak bersikap kritis terhadap kebudayaan. Mereka tidak tahu betapa kebudayaan Barat pada zaman itu telah rusak oleh sifat coraknya yang rasionalistis, mammonistis dan imperialistis²⁶. Barat yang bersikap akomodatif terhadap kebudayaan itu disebabkan oleh sikap mereka yang rasionalistis, individualistis dan antropomorsentris akibat dari era Pencerahan itu.

3. *Christ above Culture*

Sikap atau tipe ini mendominasi pemikiran Gereja Katolik Roma yang dimulai dengan tesis yang dikemukakan

²³ Balitbang PGI, *Peninjau*, 117

²⁴ Balitbang PGI, *Agama-agama dan Tantangan Kebudayaan*, 72.

²⁵ Balitbang PGI, *Agama-agama dan Tantangan Kebudayaan*, 37-38.

²⁶ J. Verkuyl, *Etika Kristen dan Kebudayaan*, (Jakarta, BPK Gunung Mulya, 1996), 38.

teolog abad pertengahan yang terkenal Toma Aquinas seperti berikut:

Ciptaan Tuhan ini terbagi dua, alam kodrati yang dikuasai oleh hukum alam dan alam adi-kodrati yang dikuasai oleh anugerah. Hukum alam yang menguasai alam adi-kodrati itu dapat diketahui oleh akal manusia. Sedang anugerah hanya dapat diketahui oleh dan dialami oleh manusia melalui wahyu. Akal saja tidak cukup, begitu pula dengan adat. Adat yang terah kepada Tuhan tidak perlu dibuang, bahkan harus dipertahankan dan dipelihara. Memang adat tidak menyelamatkan. Sebab untuk keselamatan dibutuhkan anugerah. Tetapi tidak perlu mempertentangkan anugerah dengan adat. Injil bersifat melengkapi adat. Gereja katolik Roma menghargai adat secara selektif²⁷.

Dalam tipe atau sikap ini, Kristus melampaui adat. Ia menyempurnakan aspirasi budaya yang ada, tetapi Dia bukan berasal dari kebudayaan itu. Kristus datang dari 'atas' dan memberikan kepada kebudayaan sesuatu yang tidak terbayangkan sebelumnya oleh kebudayaan. Kristus itu adalah kristus dari kebudayaan, namun Ia juga di atas kebudayaan²⁸.

4. *Christ and Culture in Paradox*

Tipe ini dianggap sikap dualistis terhadap adat atau kebudayaan itu, seperti pandangan Martin Luther. Akibat dari Injil menurut Martin Luther, manusia dipandang sebagai "iustus et peccator", yang sekaligus dibenarkan dan sekaligus berdosa. Itulah hakekat manusia menurut Luther ia hidup diantara dua tarikan yang berlawanan. Ia tidak hanya dibenarkan, sebab ia masih terus menerus ditarik oleh kuasa dosa di dalam dirinya. Ia tidak hanya berdosa, sebab di dalam Yesus Kristus manusia dibenarkan²⁹. Manusia masih berada

²⁷ Balitbang PGI, *Peninjau*, 119.

²⁸ J. Verkul, *Etika Kristen dan Kebudayaan*, (Jakarta, BPK Gunung Mulya, 1996), 42

²⁹ Balitbang PGI, *Peninjau*, 119.

di dalam dunia, oleh karena itu ia juga masih berada dalam pengaruh budaya itu. Oleh karena itu menurut Luther, orang percaya hidup baik di dalam adat maupun di dalam Kristus, walaupun keduanya bersifat paradoks satu terhadap lainnya³⁰.

5. *Christ the Transformer of Culture*

Dalam sikap atau tipe ini dilihat, bahwa Kristus sebagai yang mengubah manusia dalam kebudayaan dan masyarakatnya. Tipe ini kelihatannya menjadi pilihan Niebuhr³¹. Menurut Calvin, kuasa penebusan Kristus bersifat universal dan total. Itu berarti bahwa adat juga telah ditebus oleh Kristus. Adat bentuknya bisa tetap, tetapi hakekatnya telah diubah secara radikal dan hakiki, diarahkan kembali kepada Allah. Orang Kristen tak perlu menolak adat. Tapi tak pula hanya menerima dan mewarisi apa yang sudah ada. Ia harus merobahnya secara radikal, sehingga adat itu dapat dipakai untuk kemuliaan Allah³².

Eka Dharmaputera memberikan penilaian yang menarik dalam hubungan Injil dan kebudayaan itu, seperti berikut:

Pendekatan teologis yang diusulkannya terhadap adat terdiri atas tiga sikap: positif, kritis, kreatif. Ketiga sikap ini tidak terpisah dan berdiri sendiri, tetapi jalin menjalin dalam satu interaksi yang dinamis. Positif berarti kita tidak secara a priori menolak adat. Tidak secara a priori mengatakan bahwa adat selalu berlawanan dengan Kristus. Kita juga bersedia menerima fungsi yang positif dari adat di dalam kehidupan sosial manusia. Kritis artinya penerimaan yang positif itu bukan penerimaan membabi buta. Kita harus dengan tegas menolak adat yang jahat dan berarti itu tak begitu sederhana. Tidak ada adat yang sepenuhnya jahat atau sepenuhnya baik. Di dalam setiap adat selalu ada aspek positif dan negatifnya. Jadi seleksinya tidak terletak pada adat mana yang kita terima atau kita tolak, tetapi terletak pada aspek mana dari setiap adat itu yang harus kita pertahankan dan mana yang harus kita tolak. Kreatif maksudnya

³⁰ Balitbang PGI, *Peninjau*, 119-120.

³¹ Balitbang PGI, *Peninjau*, 72.

³² Balitbang PGI, *Peninjau*, 120.

kita tidak sekedar mewarisi apa yang sudah ada yang kita anggap baik. Kreatif berarti kesanggupan untuk mengubah dan membarui secara fundamental, dan menciptakan sesuatu yang baru dari yang lama.³³

Dari uraian Eka Dharmaputera di atas, kita melihat bahwa adat istiadat atau kebudayaan adalah bagian penting dari kehidupan umat manusia, sebab manusia hidup dan bertumbuh serta berkembang di dalamnya. Sekalipun dunia semakin maju dan semakin sempit secara global di mana pemikiran atau kebiasaan atau adat yang lama bisa sirna atau berkurang pengaruhnya. Tetapi akan muncul pula model kebudayaan yang modern dan mengglobal. Sehingga pergumulan gereja berhadapan dengan kebudayaan adalah suatu aktualisasi yang tidak pernah berhenti. Kehadiran Gereja di tengah umat manusia entah secara regional maupun global adalah usaha penerapan berteologi terus menerus dalam menghadirkan Firman Tuhan yang menerangi kehidupan manusia. Ini bisa kita lihat dalam pandangan John Titaley yang memberi analisa terhadap kelima sikap atau tipe yang dikemukakan oleh Richard Niebuhr itu:

Sudah pasti dari uraian Niebuhr itu ada asumsi awal (premises), bahwa agama (kekristenan) unggul (supreme) terhadap kebudayaan. Agama selalu dinilai lebih baik daripada kebudayaan. Asumsi seperti ini berangkat dari suatu pandangan bahwa agama pranata ilahi, karena dia selalu lebih baik, lebih benar, dan mewakili suatu inspirasi ilahi yang universal. Pemahaman yang melihat agama hanya dari dimensi ini, memiskinkan praktik beragama itu sendiri. Pemahaman ini tidak salah, akan tetapi tidaklah lengkap. Agama bukanlah pranata yang ditentukan oleh yang ilahi dari 'atas' saja. Agama juga adalah pranata sosial, sama seperti pranata sosial lainnya, seperti pendidikan, hukum, politik dan sebagainya yang tumbuh dan berkembang dari dari 'bawah'. Sebagai pranata sosial, agama bukan saja mempengaruhi kebudayaan, akan tetapi agama juga dipengaruhi kebudayaan. Karenanya, suatu pemahaman terhadap agama sebagai pranata sosial perlu pula dilakukan, sebelum hubungan antara agama dan kebudayaan dapat dipahami dengan sungguh-sungguh dan realistik.³⁴

³³ Balitbang PGI, *Peninjau*, 121.

³⁴ Balitbang PGI, *Agama-agama dan Tantangan Kebudayaan*, 73.

Apa yang dikemukakan oleh John Titaley di atas adalah sejalan dengan pemikiran Koentjaraningrat tentang kebudayaan. Jika agama adalah suatu pranata sosial juga, maka agama adalah bagian dari kebudayaan itu sendiri. Yang artinya tidak terlepas dari kumpulan ide yang terwujud dalam perilaku kelakuan yang berpola dalam suatu masyarakat. Agama tidak hanya bersifat sakral semata, tetapi juga profan, karena dia hadir di tengah kehidupan umat manusia.

Selanjutnya Eka Darmaputera memunculkan tiga pertanyaan kritis dalam mengkaji suatu kebudayaan. Ketiga pertanyaan ini bisa menjadi sebagai saringan untuk menguji hal itu dari sisi iman Kristen.

1. Apakah ia memuliakan Tuhan?
2. Apakah ia membantu kehidupan dan pertumbuhan iman?
3. Apakah ia membawa kesaksian yang baik dan tidak menjadi batu sandungan bagi orang lain yang belum percaya?³⁵

Batu sandungan yang dimaksudkan Eka Darmaputera ialah ketika orang yang belum percaya melihat bahwa kebiasaan lama itu ternyata tetap dipelihara. Artinya mereka merasa tidak ada perubahan yang berarti ketika mereka menjadi percaya dalam iman Kristiani. Mereka belum mampu secara kritis membedakan pola kehidupan lama mereka dalam terang Firman Tuhan, jika adat istiadat atau kebiasaan lama itu tetap hadir, tanpa pembaruan iman Kristen yang menyeluruh dan menyentuh ke akar kehidupan itu sendiri. Akhirnya Eka Darmaputera menyimpulkan pandangannya tentang hal ini, seperti berikut:

1. Orang percaya tidak dapat sepenuhnya hidup tanpa adat. Sebab kita masih hidup atau berada dalam dunia ini. Kehadiran sepenuhnya Kerajaan Allah belum sepenuhnya sekarang, tetapi masih akan datang.

³⁵ Balitbang PGI, *Peninjau*, 121.

-
2. Di pihak lain orang Kristen tidak hanya menerima begitu saja adat yang ada. Adat adalah bagian dari kehidupan manusiawi yang juga telah dikuasai oleh dosa. Kita telah dibebaskan oleh Yesus Kristus, artinya kita tidak lagi dipenjarakan oleh adat istiadat kita.
 3. Oleh karena itu adat tidak dengan sendirinya bertentangan dengan Kristus. Tetapi juga tidak dengan sendirinya mencerminkan kehendak Kristus.³⁶

Jika Eka Darmaputera masih memisahkan Injil dan budaya itu, maka Gerrit Singgih tidak menghadap mukakan Injil dan budaya itu, sebab menurutnya dalam budaya itu sendiri Injil itu telah hadir. Kita mengakui bahwa agama Kristen dibawa oleh misionaris Barat ke Asia. Tetapi hal ini tidak berarti bahwa *kepenuhan Injil* di dalam Yesus Kristus itu hanya berada di Asia karena didatangkan dari luar. Apa yang dibawa oleh para misionaris itu adalah sebagian dari kekayaan Kristus. Sebagian lagi, entah bagaimana, sudah ada di Asia.³⁷ E.G. Singgih menjelaskan hal ini dengan memakai proses “lingkaran hermeunetis”. Lingkaran hermeunetis adalah sesuatu yang fundamental dalam diri manusia yang menandai eksistensinya. Kita tidak dapat mengerti sesuatu jika tidak ada pra-pengertian atau pra-paham tentang hal itu. Kita dapat mengerti Injil karena ada pra-paham atau pra-pengertian tentang Injil itu. Dan di dalam proses lingkaran hermeunetis itulah pra-paham atau pra-pengertian itu berkembang menjadi dan terwujud dalam paham yang sejati.³⁸ Gerrit Singgih mau mengatakan bahwa Kabar baik atau Injil yang datang itu tidaklah menemui sebuah bejana yang kosong, tetapi bejana yang ada isinya sekalipun isinya belum penuh atau utuh. Di sini ada penghargaan terhadap budaya atau kearifan lokal yang ada yang disebut sebagai pra-paham terhadap Injil itu sendiri, seperti yang kita

³⁶ Balitbang PGI, *Peninjau*, 120.

³⁷ E.G. Singgih, *Dari Israel Ke Asia*, (Jakarta : BPK Gunung Mulia, 2012), 16.

³⁸ E. G. Singgih, *Dari Israel Ke Asia*, 17.

temui pada agama-agama suku yang ada. Secara mendasar agama suku atau purba itu percaya bahwa adanya kekuatan yang supranatural di luar manusia. Manusia yang beragama suku itu percaya bahwa ada kehidupan sesudah kematian. Ada yang menciptakan kehidupan ini dan itu bukan manusia. Pokok-pokok keyakinan ini ada dalam agama Aluk Todolo di Tana Toraja, Kaharingan di Kalimantan, agama Marapu di Sumba, dll. Pra-paham atau pra-pengertian yang ada pada kearifan lokal ini patut menjadi perhatian dari Gereja dalam rangka mendaratkan Injil yang mampu merangkul manusia yang ada di tempat itu. Tuhan hadir di manapun, kapanpun, dalam budaya manapun, dalam agama manapun, dan dengan cara apapun sesuai kehendak-Nya. Kita tidak punya hak dan tidak punya kuasa untuk membatasi kehadiran Tuhan yang universal itu. Hal ini diungkapkan oleh Kenneth Cragg dalam untaian kata-katanya yang terkenal itu:

Our first task in approaching another people, another culture, another religion, is to take off our shoes. For the place we are approaching is holy. Else we find ourselves treading on men's dreams. More seriously still, we may forget that God was there before our arrival.³⁹

Apalagi jika hal ini dikaitkan dengan keberadaan Yesus sendiri. Sebab Yohanes 1. 1 mengatakan: "Pada mulanya adalah Firman; Firman itu bersama-sama dengan Allah dan Firman itu adalah Allah sendiri." Ini berbicara tentang keberadaan Yesus yang pra-eksistensi. Yesus telah ada sejak mulanya, bukan mulai hanya dari kelahiran bayi Yesus di Betlehem itu. Oleh karena itu Raymundor Panikkar membedakan antara Kristus yang universal dan Yesus yang partikular. Kristus bisa saja berinkarnasi kapanpun, melalui siapapun dan melalui Yesus adalah salah satu inkarnasi Kristus itu.⁴⁰ Kalimat "Yesus adalah Kristus" tidaklah sama dengan kalimat "Kristus itu adalah

³⁹ Tim Balitbang PGI, *Meretas Jalan Teologi Agama-Agama Di Indonesia*, (Jakarta : BPK Gunung Mulia, 2003), 40.

⁴⁰ Paul Knitter, *No Other Name*, (Jakarta : Unit Publikasi dan Informasi STT Jakarta, 2001), 23.

Yesus". Yesus adalah nama yang konkret untuk *supernama*, yaitu Kristus itu; *adinama* ini selalu bersifat 'nama di atas segala nama' (Fil. 2.9). Nama ini berwujud dalam sejarah dunia dengan pelbagai nama – Rama, Krisna, Isvara, Purusha dan Tathagata. Kenyataan Kristus yang universal itu tidak menghilangkan keperluan dan pengenalan dari setiap yang partikular.⁴¹

6. Studi yang Belum atau Mungkin Tidak Pernah Berakhir

Nampaknya Gereja per luterus menerus mengembangkan dan mendalami studi Biblika maupun bidang studi yang lainnya untuk memahami bagaimana sebenarnya kehadiran Allah yang universal itu dalam setiap budaya maupun religius yang ada di dunia ini. Studi biblika ini akan semakin mengikis pemahaman Injil yang dangkal, sempit dan keliru selama ini dalam kehidupan umat manusia. Penggalan Biblika yang terus berjalan ini yang semakin membuka pemahaman baru tentang apa maksud yang sebenarnya dari Firman Tuhan dalam Injil itu perlu dibarengi dengan pendalaman Injil dari mitologi yang ada dalam budaya. Misalnya pendalaman Injil dalam mitologi Kejawaen. Pendalaman Injil dalam mitologi Kaharingan. Pendalaman Injil dalam mitologi masyarakat Papua dan banyak lainnya. Sehingga pra-paham seperti yang dikemukakan Gerrit Singgih dalam proses lingkaran hermeunetik maupun kehadiran Tuhan dalam budaya lain seperti ungkapan Kenneth Cragg di atas dapat ditemukan dan akan memperkaya pemahaman atas Injil. Sehingga Injil tampil dalam wajah yang terasa tidak asing bagi masyarakat lokal yang dijumpainya. Hal ini disebabkan pendekatan yang tidak 'one way traffic only', tetapi pendekatan yang sungguh-sungguh mempertimbangkan, mempelajari, memasuki dunia alam kearifan lokal secara mendalam dan dengan sepenuh hati. Walaupun ada titik titik temu dari setiap budaya yang ada,

⁴¹ Paul Knitter, *No Other Name*, 23-24.

tetapi setiap budaya pastilah memiliki keunikan tersendiri. Keunikan – keunikan ini yang bisa membuat wajah Injil jauh lebih berwarna. Dan bukan menampilkan wajah yang sering hanya menghakimi dan mengkafirkan pendekatan Injil dari kearifan lokal.

Referensi

- Badan Penelitian Dan Pengembangan (Balitbang) PGI, *Peninjau*, Jakarta, 1989, Tahun XIII
- Balitbang PGI, *Agama-agama dan Tantangan Kebudayaan*, (Jakarta, Penerbit Badan Litbang PGI, 1994)
- Balitbang PGI, *Meretas Jalan Teologi Agama-Agama Di Indonesia*, (Jakarta : BPK Gunung Mulia, 2003)
- Kabangga, Andarias, *Manusia Mati Seutuhnya*, (Yogyakarta, Media Pressindo, 2002).
- Knitter, Paul, *No Other Name*, (Jakarta : Unit Publikasi dan Informasi STT Jakarta, 2001)
- Koentjaraningrat, *Kebudayaan, Mentalitas dan Pembangunan*, (Jakarta, PT Gramedia Pustaka Utama, 1992)
- Kobong, Theodorus, *Injil dan Tongkonan*, (Jakarta : BPK Gunung Mulia, 2008).
- O'Collins, Gerald, & Edward G. Farrugia, *Kamus Teologi*, (Yogyakarta : Kanisius, 1996).
- Singgih, E.G., *Dari Israel Ke Asia*, (Jakarta : BPK Gunung Mulia, 2012).
- Verkuyl, J., *Etika Kristen Dan Kebudayaan*, (Jakarta : BPK Gunung Mulia, 1996).

POST-TRUTH SEBAGAI RAGI KEMANUSIAAN

Sebuah Perspektif Antropologi Digital

Henderikus Nayuf
Sekolah Tinggi Theologia INTIM Makassar
hendrikusnayuf@yahoo.com.sg

Abstract

This writing is a part of observation of various anxieties in our social reality. One of anxieties that is going viral is the spread of hoaks which is then believed as a post truth. Truth in this perspective is blurring of the true values from the truth itself. In this context, research that using analysis description method help us to know, analyze, that get conclusion about the reality of post truth that is happening in the reality of human's life. There are two things that focus in this writing, i.e: the endless searching about the true values from the truth itself. Therefore, create network is unavoidable inevitability.

Key words: post-truth, truth, descriptive, analysis, network.

Abstrak

Tulisan ini merupakan bagian dari observasi atas beragam kegelisahan di tengah realitas sosial kemasyarakatan kita. Salah satu kegelisahan yang mengemuka adalah merebaknya hoaks yang kemudian diyakini sebagai sebuah kebenaran. Kebenaran dalam perspektif ini adalah pengaburan nilai-nilai hakiki dari kebenaran itu sendiri. Dalam konteks inilah, penelitian yang menggunakan metode deskriptif analisis ini menolong kita untuk mengetahui, menganalisis lalu mengambil kesimpulan

atas realitas menjamurnya post-truth dalam realitas kehidupan manusia. Terdapat dua hal yang menjadi perhatian dalam tulisan ini, yakni pencarian yang tiada henti terhadap nilai hakiki kebenaran itu sendiri. Karena itu, membangun jejaring merupakan sebuah keniscayaan yang tidak bisa dielakkan.

Kata kunci: post-truth, kebenaran, deskriptif, analisis, jejaring.

1. Pendahuluan

Terdapat satu hal yang menginterupsi pewartaan nilai kemanusiaan yakni *post-truth*. Secara sederhana *post-truth* adalah pengaruh ketertarikan emosional dan kepercayaan pribadi lebih tinggi dibandingkan fakta dan data yang objektif dalam membentuk opini. Dara Haspramudilla memberikan beberapa catatan terkait *post truth* dalam sebuah artikel lepas yang diposting pada 16 April 2019.¹ Penggunaan istilah ini sebenarnya pertama kali digunakan pada bulan Januari 1992 dalam sebuah artikel pada *Nation Magazine* yang ditulis oleh seorang penulis keturunan Serbia – Amerika, Steve Tesich. Yang ditulis oleh Tesich gambaran *the Watergate Syndrome* dimana fakta-fakta buruk yang diungkapkan di masa keperesidenan Richard Nixon malah membuat warga Amerika meremehkan kebenaran sebab itu bukanlah hal nyaman untuk mereka percayai. Ia juga menggunakan istilah *post-truth* sebagai refleksi atas skandal Iran dan Perang Teluk Persia. Dalam artikel tersebut ia menuliskan bahwa kita, sebagai manusia yang bebas, telah memutuskan bahwa kita ingin hidup di era *post-truth*. Kalimat ini merupakan cerminan dari kegelisahan Tesich terhadap perilaku para politisi dan pemerintah yang sengaja memainkan fakta dan data yang objektif atau bahkan tidak menggunakan sama sekali demi manipulasi opini publik.

¹ Dara Haspramadilla, Indonesia, Selamat Datang di Era Post-Truth, dalam *Pranata Humas Kemenkeu*, diakses 16 September 2020.

Dari informasi di atas, dapat disimpulkan bahwa era *post-truth* telah menunjukkan taringnya terhadap *truth* yang sesungguhnya. Kebenaran yang dapat diverifikasi secara faktual dapat saja dimanipulasi dengan memainkan emosi publik sehingga terbentuklah opini yang lebih memercayai kebohongan daripada kebenaran itu sendiri. Di sinilah, nilai-nilai kebenaran mendapat tantangan yang tidak mudah. Dalam rangka itu, nilai-nilai kebenaran mesti diletakkan secara substantif, sehingga karya-karya kemanusiaan yang dilandaskan pada nilai-nilai kebenaran memperoleh legalitas sosial dan tidak tersandung oleh manipulasi kebenaran itu sendiri. Tantangan itu semakin berat tatkala kemajuan teknologi digital memberi kemudahan dalam mendistribusikan berbagai informasi kepada publik. Di sini kemudian muncul pertanyaan, “Bagaimana kebenaran dimaknai di tengah gempuran digitalisasi? Dan, di mana peran manusia dalamewartakan nilai kebenaran sebagai bagian dari derap mewujudkan karya-karya kemanusiaan? Dan, bagaimana manusia diberlakukan di tengah system digitalisasi yang “merebut” ruang perjumpaan fisik manusia itu sendiri?” Jawaban atas pertanyaan-pertanyaan inilah yang secara simultan akan mewarnai tulisan artikel ini.

2. Mengabdikan Kebenaran – Berbagi Kebahagiaan

Hans J. Daeng dalam catatannya tentang kewajiban dalam kemitraan, mengajukan tiga hal yang mesti diperhatikan.² *Pertama*, respek terhadap sesamanya. Respek, demikian Daeng, mencakup keharusan untuk melaksanakan resiprositas, kejujuran, kesusilaan, keharusan mengikatkan diri pada interaksi sosial yang mengejar interes non personal. *Kedua*, keharusan untuk menyambut sesama sebagai bagian dari univernya sendiri. yang dimaksudkan dalam point

² Hans J. Daeng, *Manusia, Kebudayaan dan Lingkungan, Tinjauan Antropologis*, (Yogyakarta : Pustaka Pelajar, 2008), 258 – 259.

kedua ini adalah hukum moral dan hak-hak pribadi yang dibela oleh undang-undang atau otoritas. *Ketiga*, pembebasan subjek dari belenggu-belenggu dirinya sendiri, yang menahan subjek merealisasi kemitraan secara bulat. Keempat kewajiban ini merupakan tawaran Daeng ketika membahas secara khusus J.J van Baal, pakar antropologi religis, yang dalam amatan Daeng mempermasalahkan kebahagiaan. Masalah dasar yang dimunculkan oleh Daeng, setelah meneliti beberapa karya Baal adalah etika dan religi, norma-norma dan justifikasi diri. Daeng memberi penekanan bahwa di dalam diri manusia ada semacam kompas bathin, suatu suara hati, moral alam yang mengingatkan manusia bila mengabaikan hukum atau ketentuan dasar yang merupakan pokok dari seluruh etika, ialah keharusan menerima orang lain sebagai sesamanya di dalam universumnya sendiri.³

Hal mendasar yang dikemukakan oleh Daeng adalah kekuatan kebahagiaan personal yang mesti dibagikan kepada orang lain. Kebahagiaan personal akan terwujud jika nilai etika, religi dan norma-norma diinternalisasikan dalam diri. Internalisasi dimaknai sebagai pematangan spiritual sehingga ketika kebahagiaan dibagikan, tidak muncul lagi kalkulasi atas nama apa pun. Dalam hal ini, dimensi personal telah difalsifikasi oleh nilai kebenaran itu sendiri. Nilai kebenaran menemukan fondasi postulatnya ketika manusia merasakan kebahagiaan tanpa rekayasa. Frans Ceunfin dan Felix Baghi memberikan sebuah pendasaran filosofis yang apik tentang kebenaran. Dengan menempatkan Diogenes Laertio dan Cicero, Ceunfin dan Baghi menyebut Phytagoras sebagai pengguna perdana kata *philosophia* untuk menyebut gerak pencarian akan kebijaksanaan dan kebenaran yang bisa dilakukan manusia.⁴ Dalam konteks ini, demikian Ceunfin dan Baghi, kebijaksanaan dalam bentuk utuh dan sempurna hanya ada pada yang ilahi, sementara manusia yang terbatas sudah merasa puas

³ Daeng, *Manusia, Kebudayaan dan Lingkungan*, 253.

⁴ Frans Ceunfin dan Felix Baghi (Ed.) *Mengabdikan Kebenaran*, (Maumere: Penerbit Ledalero, 2005), vii

dengan menegaskan diri sebagai pencinta dan bukan pemilik kebijaksanaan dan kebenaran utuh. Dengan menempatkan akal budi sebagai embrio pencarian kebijaksanaan, Ceunfin dan Baghi menegaskan bahwa dengan akal budinya, manusia hanya mampu mendekati diri kepada kebenaran utuh. Ia tidak akan pernah meraihnya secara lengkap dan sempurna satu kali untuk selamanya. Manusia bukan *sophos* (pemilik kebijaksanaan dan kebenaran utuh). Ia hanya *philosophos* (pencinta kebijaksanaan, pencari kebenaran).⁵

Dengan pendasaran filosofis di atas, manusia menyadari dirinya sebagai pengabdikan kebenaran bukan pemilik kebenaran itu. Kesadaran diri ini memberi ruang bagi manusia untuk terus menerus mengabdikan kebenaran sambil berbagi kebahagiaan. Kebenaran tidak diklaim sebagai milik personal. Kebenaran tidak boleh dipolitisasi atas nama apa pun. Dalam konteks ini, kesadaran bahwa terdapat realitas lain menjadi mutlak. Dalam kesadaran itu pula, realitas lain berhak atas kebahagiaan yang lahir dari realitas yang lain. Realitas lain itu, demikian Ceunfin dan Baghi, mewujudkan dalam realitas – Ada, yakni sebuah permenungan atas realitas yang – Ada (A Kapital) sebagai wujud tertinggi dalam kebenaran itu. Kebenaran untuk manusia, bersifat objektif bila manusia membuat putusan dan pernyataan sesuai dengan kebenaran-Ada, sesuai dengan isi realitas. Dengan demikian, tolak ukur kebenaran, bukan manusia melaikan Ada, realitas, objek-objek yang hadir dan menampakkan diri di depan manusia. Tetapi manusia juga mengabdikan kebenaran dengan menata hidupnya sesuai dengan apa yang ditemukan dan diyakini sebagai kebenaran. Jadi, manusia harus menumbuhkan dalam dirinya *a loving veneration of truth* (sikap hormat yang dilandasi cinta dan kebenaran) yang terus juga berkaitan dengan imperative moral dan religius yang terungkap dalam sikap takzim dan sikap “saleh” untuk tidak dimanipulasinya dengan penejasan dan penafsiran yang salah.⁶ Sikap imperative dan religius

⁵ Ceunfin dan Baghi, *Mengabdikan Kebenaran*, vii-viii.

⁶ Ceunfin dan Baghi, *Mengabdikan Kebenaran*, viii.

memungkinan manusia (baca: umat Kristen) untuk berbagi dalam terang “sabda suci” yang menjadi sumber pengetahuan tentang kebenaran dan sumber inspirasi dalam berbagi kebahagiaan.

Secara hirarkhis, berbagi kebahagiaan yang lahir dari kebenaran disebutkan oleh Dominikus Saku pertama-tama ada dalam proposisi, pikiran, kehendak dan indra-indra, sebagaimana halnya ia menyebar dan ada dalam barang-barang.⁷ Untuk menghindari corak materialis, Saku kemudian memberi penjelasan, bahwa “Suatu proposisi dikatakan benar bila secara tepat mengungkapkan esensi suatu barang, yaitu mencipta makna atau mengartikan sesuatu.”⁸ Penekanan Saku secara teoritis mempertegas dialektika rasio dan rasa sehingga kebenaran itu tidak hanya berbicara tentang sesuatu yang bersifat abstrak, melainkan realitas itu sendiri. Ketika realitas direfleksikan lalu dijadikan sebagai acuan untuk berbagi, maka solidaritas yang dikonkritkan melalui berbagi tidak sekedar formalistik melainkan sebuah gerakan bersama yang dilandaskan pada nilai kebenaran itu sendiri. Dari sini kemudian, saya sepakat dengan Emanuel Gerrit Singgih yang memberi catatan terkait buku “Mengabdi Kebenaran” yang sudah saya kutip pada bagian awal pokok ini. Gerrit Singgih memberi perhatian pada kata “mencari” kebenaran sebagaimana disinggung dalam catatan editor buku mengabdi kebenaran. Gerrit Singgih mengatakan, kata “mencari” menjadi hal yang penting. Sebab, kebenaran utuh, demikian Gerrit Singgih, tidak dapat dimiliki oleh manusia, tetapi menjadi hak Tuhan. Dengan akal budi, manusia hanya mampu mendekati diri kepada kebenaran utuh.⁹

⁷ Dominikus Saku, *Problematika Pengetahuan dan Kebenaran dalam De Veritate* St. Thomas Aquinas, dalam Frans Ceunfin dan Felix Baghi (Ed.) *Mengabdi Kebenaran*, (Maumere : Penerbit Ledalero, 2005), 30.

⁸ Saku, *Problematika Pengetahuan dan Kebenaran*, 31.

⁹ Emanuel Gerrit Singgih, *Menguak Isolasi, Menjalinkan Relasi, Teologi Kristen dan Tantangan Post Modern*, (Jakarta : BPK Gunung Mulia, 2009), 264.

Persoalan kemudian yang muncul dalam, meminjam istilah yang digunakan oleh Gerrit Singgih, “mencari”, kebenaran adalah munculnya ragi *post-truth*. Post truth menawarkan kebenaran versi masing-masing. Kebenaran dipropagandakan sesuai niat dan kepentingan dari imajinasi pasar dan kebutuhan pragmatis. Dampaknya adalah proses mencari harus berhadap-hadapan dengan jaringan bawah tanah yang memanipulasi kebenaran. Dalam ranah inilah, kebenaran, demikian Gerrit Singgih, tidak hanya berkaitan dengan pengetahuan, tetapi berkaitan dengan imperative moral dan religius; bukan hanya persoalan teoritis, melainkan juga soal praksis hidup.¹⁰ Untuk itu, Ceunfin dan Baghi menegaskan bahwa kebenaran lazimnya ditafsirkan sebagai persesuaian akal budi dengan realitas, kenyataan. Realitas memiliki isi tertentu. Isi ini menentukan satu jenis kebenaran, yaitu kebenaran – Ada.

3. Ragi *Post-Truth* dalam Mencari Kebenaran

Kharisma Dhimas Syuhada dalam tinjauan buku *Ethic in the News: EJN Report on Challenges for Journalism in the Post-Truth Era*, menyampaikan ulasan yang menarik. Syuhada mendeskripsikan konteks riil yang dihadapi oleh masyarakat kita saat ini. Syuhada mengatakan, banjir informasi di era digital menghadirkan sejumlah dampak sosial.¹¹ salah satu catatan yang diberi perhatian oleh Syuhada adalah kemampuan mencerna informasi yang benar. Marz Wera menggambarkan suasana era digital secara metaphor dengan mengatakan, “Internet mengizinkan satu miliar bunga mekar, namun sebagian besarnya berbau busuk, mulai dari pikiran iseng para penulis blog, teori konspirasi, hingga

¹⁰ Gerrit Singgih, *Menguak Isolasi, Menjadikan Relasi*, 264.

¹¹ Kharisma Dhimas Syuhada, Etika Media di Era “Post-Truth”, dalam *Jurnal Komunikasi Indonesia, Volume V, Nomor 1, April 2017*, 76.

penyebarkan hoaks.”¹² Dalam konteks ini, lanjut Wera, internet bukan hanya membuat kita makin bodoh, tetapi juga lebih kejam. Di dunia maya sebagian dari kita tak ingin menguji informasi, berdiskusi dan berdebat sehat, tapi mengecilkan opini orang lain yang berbeda, menghina dan menyerang.¹³ Konteks ini pula yang dijumpai oleh Syuhada. Problem yang dominan adalah masyarakat kita kurang mampu mencerna informasi yang benar. Karena itu, era post-truth, kemudian menancapkan kuku-kukunya dengan sangat kuat mencengkram masyarakat dengan tawaran informasi yang lebih memainkan emosi massa dari pada kebenaran yang esensial.

Secara historis, kata post-truth, pertama kali digunakan pada tahun 1992, ketika Steve Tesich dalam Majalah *The Nation* merefleksikan kasus Perang Teluk dan kasus Iran yang terjadi di periode tersebut. Pada tahun 2004, Ralph Keyes dalam bukunya *The Post-Truth Era* memperkenalkan istilah ini secara luas. Begitu juga comedian Stephen Colber memomulerkan istilah yang berhubungan dengan *post-truth* yaitu *truthiness* yang kurang lebih sebagai sesuatu yang seolah-olah benar, meski tidak benar sama sekali.¹⁴ Pada tahun 2016, Oxford menjadi kata *post-truth* sebagai *Word of the Year*. Dalam laporan Oxford, jumlah penggunaan istilah *post-truth* di tahun 2016 meningkat 2000 persen bila dibandingkan dengan tahun 2015. Terdapat dua peristiwa yang melambungkan istilah ini, yakni keluarnya Inggris Raya dari Uni Eropa (Brexit) serta terpilihnya Donald Trump sebagai presiden Amerika Serikat. Dalam situasi tersebut, informasi-informasi hoaks memiliki pengaruh yang jauh lebih besar ketimbang fakta yang sebenarnya. Selain ditandai dengan

¹² Marz Wera, Meretas Makna Post-Truth: Analisis Kontekstual Hoaks, Emosi Sosial, dan Populisme Agama, dalam *Societas Dei: Jurnal Agama dan Masyarakat*, Vol. 7, No. 1, April 2020, 5.

¹³ Wera, Meretas Makna Post-Truth, 5.

¹⁴ Syuhada, Etika Media di Era Post-Truth, 77. Lihat juga catatan kaki 4, dari artikel Syuhada.

merebaknya berita hoaks di media sosial, era *post-truth* juga ditandai dengan kebingungan media dan jurnalisisme dalam menghadapi pernyataan-pernyataan bohong dari para politisi. Kasus selama pemilu presiden Amerika 2016 menjadi bukti bahwa semakin sering media menyiarkan berita-berita bohong soal Donal Trump, justru membuat nama Trump semakin populer dan kebohongan-kebohongannya tersebar luas.¹⁵

Di dalam negeri, hasil penelitian Wera memberi gambaran terkait era *post-truth* yang didominasi oleh berita bohong, tetapi justru mampu memberi dampak bagi emosi sosial dan juga memanfaatkan agama sebagai kekuatan kultural dalam masyarakat. Wera mengakses laporan tahunan 2016 - 2019 KEMKOMINFO yang menginformasikan bahwa sepanjang tahun 2017 terdapat 800.000 akun palsu yang sering menyebarkan hoaks. Kominfo mengidentifikasi ada 486 hoaks sepanjang April 2019. Hoaks kembali meningkat ketika jelang Pemilu 17 April 2019. Pada Agustus 2018 tercatat 25 konten hoaks, naik menjadi 27 konten hoaks pada September 2018. Sementara pada Oktober dan November 2018, beranjak ke angka 53 dan 63, Desember 2018, terus naik ke angka 75. Bahkan sejak tahun 2016 terus mengalami peningkatan yakni 14 konten hoaks, 2017 meningkat jadi 281, sementara tahun 2018 meningkat jauh menjadi 1440 konten hoaks.¹⁶

Di samping data di atas, Wera juga memaparkan data yang diakses dari polri.go.id, Laporan Kasatgas Nusantara Mabes Polri tahun 2018 yang menyebutkan bahwa terdapat data penyebaran berita bohong alias hoaks dari akun media sosial asli, semi anonym hingga anonym dari 2017-2018. Sejak pertengahan 2017 hingga Desember 2018, 3.884 konten hoaks dan ujaran kebencian disebar di media sosial. penyebaran konten hoaks dan ujaran kebencian oleh 643 akun asli, 702 semi anonym dan 2.533 anonim. Jumlah akun

¹⁵ Syuhada, *Etika Media di Era Post-Truth*, 77.

¹⁶ Wera, *Meretas Makna Post-Truth*, 7.

anonym meningkat 100 persen di 2018 dibandingkan 2017 yang hanya 733.¹⁷

Catatan-catatan di atas, oleh John C. Simon, disebut sebagai fenomena posth-truth yang ditandai oleh ketiadaan tempat berpijak bagi praksis. Simon mengatakan, praksis tertekan dan tergecet sehingga dunia sehari-hari hanya semarak dengan perang kata-kata, wacana yang berseliweran sana-sini dan retorika tiada habisnya.¹⁸ Karena ketiadaan praksis yang memberi ruang dialog aksi, maka banalitas menjadi suguhan yang mudah dijumpai dalam ruang maya berbangsa dan bermasyarakat. Di sinilah, kebenaran dan kebohongan ibarat dirus hujan yang turun bersamaan dari tiris rumah. Kebenaran dan kebohongan sulit dibedakan. Kebenaran dan kebohongan sama-sama ada di ujung jari kita. Kebenaran dan kebohongan sama-sama terbungkus dalam narasi kemanusiaan. Dalam konteks iniah, wacana dan permainan kata menjadi pengendali emosi massa. Massa tidak lagi peduli dengan fakta yang dijumpai. Massa lebih meyakini berita-berita sensasional tanpa verifikasi. Maka, saya sepakat dengan Simon, bahwa yang disasar adalah orang percaya pada opini.¹⁹

4. Membangun Jaringan demi Kemanusiaan

Dalam Kata Pengantar atas terbitnya buku karya Ruddy Agusyanto, Koentjaraningrat, Guru Besar Emeritus, FISIP-UI mengatakan, dengan berkembangnya ilmu computer, analisis *network*, atau jaringan sosial akan menjadi suatu metode analisis yang canggih, yang perlu ditambahkan pada metode deskriptif.²⁰ Pengakuan sesepuh antropologi

¹⁷ Wera, Meretas Makna Post-Truth, 7.

¹⁸ John C. Simon, Pendidikan Kristiani di Era Post-Truth: Sebuah Perenungan Hermeneutis Paul Ricoeur, dalam *Dunamis: Jurnal Teologi dan Pendidikan Kristiani*, Vol. 5, No. 1, Oktober 2020, 94.

¹⁹ Simon, Pendidikan Kristiani di Era Post-Truth, 95.

²⁰ Ruddy Agusyanto, *Jaringan Sosial dalam Organisasi*, (Jakarta : RajaGrafindo Persada, 2014), ix

Indonesia tersebut memberi penegasan bahwa sumbangsih terbesar era digital adalah terbangunnya jaringan dalam berbagai lapisan dan tingkatan sosial masyarakat. Manusia tertata dalam sebuah jaringan yang saling mempengaruhi satu terhadap yang lain. Pada bagian lain, Achmad Fedyani Saifudin, Guru Besar Departemen Antropologi Universitas Indonesia berpendapat bahwa pendekatan jaringan sosial perlu diapresiasi dan dilahirkan kembali dalam konteks teori-teori sosial. Dalam konteks ini, jaringan sosial memandang sentral manusia sebagai aktor dan subjek relevan.²¹

Dari aspek fungsi, jaringan sosial memberi kemudahan dalam mengidentifikasi, memprediksi dan menemukan solusi bagi masalah-masalah sosial kemasyarakatan. Diani dan McAdam, sebagaimana dikutip oleh Dwi Retno Hapsari, Billy K. Sarwono dan Eryanto memberi penekanan pada aspek ini. Bagi Diani dan McAdam, jaringan bisa menjelaskan proses mobilisasi, termasuk di dalamnya partisipasi individu dalam gerakan sosial.²² Penegasan ini memberi ruang dialektika yang baik individu sebagai actor dalam berkontribusi bagi karya-karya kemanusiaan. Setiap pribadi memiliki keunikan dan kekhasannya dalam melakoni perannya sebagai actor. Kepelbagain peran kemudian tanpa disadari memberi kontribusi yang positif dalam praksis kemanusiaan. Peran individu kemudian memiliki peran sentral dalam membangun jaringan. Agusyanto memberi perhatian pada peran individu dengan penekanan pada kemampuan refleksi personal dalam menghadapi realitas yang beragam. Agusyanto mengatakan, setiap individu mempunyai kemampuan refleksi, yaitu kemampuan berpikir dalam menghadapi realitas sehingga dia bisa memantau

²¹ Agusyanto, *Jaringan Sosial*, xiv.

²² Dwi Retno Hapsari, Billy K. Sarwono dan Eryanto, *Jaringan Komunikasi dalam Partisipasi Gerakan Sosial Lingkungan: Studi Pengaruh Sentralitas Jaringan terhadap Partisipasi Gerakan Sosial Tolak Pabrik Semen pada Komunitas Adat Samin di Pati Jawa Tengah*, dalam *Jurnal Komunikasi Indonesia*, Volume VI, Nomor 2, Oktober 2017, 122.

dirinya, bisa memonitor apa yang dirinya atau orang lain lakukan.²³ Jadi, dalam dimensi personal terekspresi dua peran sekaligus, yakni mengukur kemampuan diri sendiri sekaligus memantau kemampuan orang lain. Pendekatan ini menarik. Sebab, dalam membangun jaringan, kita membutuhkan titik-titik sebagai agen dari nilai perjuangan yang diemban. Titik-titik itu dapat dijumpai melalui kesadaran personal maupun hasil interaksi dengan orang lain. Hapsari, Sarwono dan Eryanto mendefinisikan jaringan sebagai seperangkat actor yang mempunyai relasi dengan actor lain dalam tipe relasi tertentu.²⁴ Terdapat dua kata kunci dalam rumusan definisi yang dikemukakan di atas, yakni actor dan relasi. Para actor saling terjalin satu terhadap yang lain dalam spirit yang sama kemudian saling memengaruhi sehingga mampu memberi dampak bagi masyarakat. Kekuatan komunikasi dalam relasi antar actor tersebut menjadi titik tekan. Kekuatan komunikasi itu dapat dimainkan melalui politisasi symbol ataupun peran actor dalam memengaruhi psikologi massa, sehingga daya tarik terhadap pesan yang disampaikan oleh para actor yang terjalin melalui jaringan memberi dampak bagi kemanusiaan. Hal penting dalam kaitan dengan relasi antar actor adalah komunikasi. Hal ini disebabkan oleh kesan umum bahwa gerakan sosial (baca: karya kemanusiaan) muncul sebagai suatu respon atas kegelisahan maupun pergumulan tertentu di tengah-tengah masyarakat. Komunikasi yang dibangun sebagai ekspresi dialetis dalam jaringan antar actor digunakan untuk mengkaji sejauh mana respon dan keterlibatan masyarakat dalam membangun kemanusiaan. Rogers dan Kincaid, sebagaimana dikutip oleh Hapsari, Sarwono dan Eryanto menegaskan bahwa jaringan komunikasi memiliki peran untuk menumbuhkan pemahaman bersama untuk melakukan tindakan kolektif.²⁵

²³ Agusyanto, *Jaringan Sosial dalam Organisasi*, 1.

²⁴ Hapsari, Sarwono dan Eryanto, *Jaringan Komunikasi dalam Partisipasi Gerakan Sosial Lingkungan*, 122.

²⁵ Hapsari, Sarwono dan Eryanto, *Jaringan Komunikasi dalam Partisipasi Gerakan Sosial Lingkungan*, 121.

Terkait peran actor dalam membangun jaringan, pendekatan teori jaringan actor (*actor network theory*) merupakan sebuah keniscayaan. Dua kata kunci dalam teori ini adalah actor dan jaringan. Actor adalah semua elemen yang terhubung dalam system yang nantinya akan membentuk jaringan secara alamiah. Relasi antar actor terbangun dalam sebuah jaringan. Para actor disebut sebagai aktan. Aktan ini yang berperan sebagai elemen penting dalam menggerakkan jaringan. Jaringan itu akan memberi nama atau julukan, aktifitas, perhatian serta peranan dalam jaringan tersebut.²⁶ Yang menarik bahwa teori jaringan actor membahas entitas berupa manusia maupun non-manusia (*human or non-human*). Ini menarik sebab, jaringan yang dibangun tidak menempatkan manusia sebagai penentu berhasilnya sebuah jaringan. Manusia merupakan satu entitas. Sementara non-manusia memainkan peran sebagai entitas yang lain. Saya teringat analogi yang dibangun oleh Ebenhaizer I. Nuban Timo dalam menjelaskan hakikat gereja dari perspektif eklesiologi. Dengan menggunakan pendekatann Jurgen Moltman yang menempatkan Kristologi sebagai kriteria mendasar dalam membahas eklesiologi, Nuban Timo menjelaskan begini. Eklesiologi bermula dari perenungan akan misi Kerajaan Allah dengan Sang Bapa sebagai pemiliknya (dimensi teologi), Yesus Kristus (dimensi kristologis) sebagai eksekutor dan Roh Kudus (pneumatology) sebagai lokomotif bagi karya kesaksian akan Kerajaan itu.²⁷ Dari perspektif teori actor dan jaringan, Nuban Timo menghadirkan sebuah wawasan jaringan untuk menjelaskan kegiatan bergereja yang secara substantive digerakan oleh actor non-human. Roh Kudus, dalam gagasan Nuban Timo merupakan lokomotif yang menggerakkan kesaksian gereja dapat dikategorikan sebagai entitas *non-human*. Walau demikian, entitas non-human ini

²⁶ Hapsari, Sarwono dan Eryanto, Jaringan Komunikasi dalam Partisipasi Gerakan Sosial Lingkungan, 123.

²⁷ Ebenhaizer I. Nuban Timo, *Meng-Hari-Ini-Kan Injil di Bumi Pancasila, Bergereja dengan Cita Rasa Indonesia*, (Jakarta : BPK Gunung Mulia, 2017), 38.

diawali dengan entitas human dalam Yesus Kristus sebagai eksekutor rancangan Allah. Terjadi pertautan antara human dan non-human dalam mengerjakan sebuah misi yang besar dalam karya-karya keselamatan.

5. Dimensi Humanitas dalam Era Digital: Refleksi Antropologi Digital

Ketika dunia dilanda virus corona (Covid-19), kebiasaan-kebiasaan yang berbasis perjumpaan fisik tergantikan dengan perjumpaan virtual. Keterpaparan dunia dengan virus ini menjadi momentul bagi era digital untuk mempertegas dominasinya atas seluruh kehidupan manusia. Tak terkecuali, karya-karya kemanusiaan pun mesti dirancang agar memberi manfaat sekaligus tidak terjebak dalam lalulintas digitalisasi dunia. Dalam kerangka itulah, pada bagian ini, kita akan memberi perhatian pada dimensi humanitas ketika karya-karya kemanusiaan dikerjakan dalam era digital. Perhatian pada sisi ini lalu diberi penekanan antropologis guna merefleksikan era digital sebagai sebuah kenyataan yang mesti diterima dengan sukacita.

Dari perspektif historis, antropologi digital dapat dijajaki melalui penemuan dan pengkodean biner pada pertengahan abad ke-20 yang mengisyaratkan adanya transformasi radikal dalam teknologi dan informasi. Hal ini kemudian dipertegas melalui pemanfaatan teknologi sibernetika pertama kali oleh Claude Levi Strauss, seorang strukturalis Prancis, yang mencari awal kariernya untuk mengartikulasikan model matematika teknologi computer 1950-an dengan perspektif budayanya yang berkembang.²⁸ Jika kita melihat jauh ke belakang, tanda-tanda kemajuan teknologi telah terlihat ketika penemuan mesin uap oleh Thomas Newcomen dan Thomas Savery pada tahun 1705 yang

²⁸ Bnd. Paul A. Ericson dan Liam D. Murphy, *Sejarah Teori Antropologi, Penjelasan Komprehensif*, (Jakarta : Prenamedia Group, 2018), 175.

kemudian disempurnakan oleh James Watt yang mendorong tercetusnya revolusi industri di Inggris. Namun, dalam amatan Frans Dahler dan Eka Budyanta, percepatan teknologi laksana ledakan terjadi pada tahun 1950. Pada saat itu, computer diciptakan, peroketan menghasilkan pendaratan di bulan, peluncuran satelit-satelit demi komunikasi televisi, internet, observasi ruang angkasa.²⁹ Sejak itulah manusia perlahan-lahan menjadi melek teknologi. Bahkan, Dahler dan Budyanta menegaskan bahwa umat manusia sekarang harus hidup berdampingan dengan satu hasil teknologi.³⁰ Dalam upaya hidup berdampingan itu, Faye Ginsburg (lahir 1952) sebagaimana dikutip oleh Erickhson dan Murphy, mengingatkan kita bahwa era digital pasti menghasilkan “subjektifitas bersama” atau “keseluruhan sensorium baru” yang meningkatkan kehidupan sebagian besar budaya lain.³¹ Subjektifitas bersama atau keseluruhan sensorium baru tampak melalui dekapan globalisasi yang membonsai dunia menjadi *global village*. Kita ambil contoh peringatan Ginsburg yang saat ini menjadi kenyataan yakni kiblat penentuan vaksin Covid – 19 adalah *world health organization* (WHO). WHO menjadi penentu sebagian besar dinamika sosial, politik dan kemasyarakatan dunia selama masa pandemic Covid-19.

Dalam kesadaran bahwa kemajuan teknologi tidak hanya mendatangkan loncatan positif, melainkan juga loncatan yang bersifat negative bagi kehidupan manusia, maka “kehadiran” antropologi memberi warna tersendiri. Gabriela Coleman, seorang antropolog yang memberi perhatian pada etnografi digital, menegaskan bahwa media digital harus menjadi “inti dari artikulasi kepercayaan, praktek ritual dan mode keberadaan di dunia yang menakjubkan. Teknologi digital, kata Coleman, dibuat agar sesuai dengan bentuk dan institusi yang ada, bukan sebaliknya.³² Bahkan, Yuval Noah

²⁹ Frans Dahler dan Eka Budianta, *Pijar Peradaban Dunia, Denyut Harapan Evolusi*, (Yogyakarta : Kanisius, 2000), 171.

³⁰ Dahler dan Budianta, *Pijar Peradaban Manusia*, 171.

³¹ Ericson dan Murphy, *Sejarah Teori Antropologi*, 178.

³² Ericson dan Murphy, *Sejarah Teori Antropologi*, 178.

Harari dalam “ramalan” masa depan umat manusia pun memberi penekanan pada sisi humanitas dari kemajuan teknologi tersebut. Harari mengatakan, kemajuan saintifik dan pengetahuan (baca: kemajuan teknologi) menghasilkan terobosan yang mencengangkan dalam astronomi, fisika, kedokteran dan melipatkangandakan disiplin ilmu pengetahuan lainnya. namun, ia memiliki kelemahan besar: ia tak bisa menangani masalah nilai dan makna.³³ Nilai dan makna merupakan ruang ilahi yang dititipkan kepada manusia untuk direfleksikan dari pendekatan dan metode yang berbeda dengan ilmu-ilmu yang berciri saintifik dan empiris.

Yang mesti diberi perhatian adalah kesiapan kita untuk menjadi bagian dari era digital. Kita sementara berada dalam dekapan era ini. Mau tidak mau, siap atau tidak siap, setiap kita mesti menjadi bagian dari era ini. Dalam rangka itu, nilai-nilai keadilan, solidaritas dan sekuritas mesti dikerjakan secara simultan agar tidak terjadi ketimpangan dalam praksis kehidupan bermasyarakat. Perjuangan itu mencakup aspek spiritualitas keugaharian dan penguatan prinsip moralitas. Spiritualitas keugaharian mesti dilihat dari perspektif pemanfaatan alat teknologi komunikasi dan kepemilikan barang. J. Inocencio Monezes mengingatkan kita akan kecenderungan *technophilia* (cinta akan teknologi) dan *technophobia* memberi penekanan pada kekecewaan atas cinta akan teknologi. Monezes secara konkrit mengatakan bahwa ketika kita terserang *technophilia*, maka orang akan jatuh cinta pada seluruh proses dan hasil teknologi, termasuk kepandaiannya, kegiatan teknisnya dan alat-alat yang dihasilkan.³⁴ Ketika kita jatuh cinta secara membabi buta terhadap hasil teknologi, maka alat-alat teknologi kemudian menguasai kita. Waktu kita dikontrol oleh hasil teknologi.

³³ Yuval Noah Harari, *Homo Deus, Masa Depan Manusia*, (Tangerang: Pustaka Alvabet, 2018), 272.

³⁴ J. Inocencio Menezes, *Manusia dan Teknologi, Telaah Filosofis J. Ellul*, (Yogyakarta : Kanisius, 1986), 73.

Kebebasan kita pun demikian. Ketika tiba pada titik ini, maka berita-berita hoaks yang diproduksi oleh media diterima sebagai sebuah kebenaran absolut tanpa melalui proses filterisasi. Sementara itu, ketika kita mengalami *technophobia* keterikatan yang sifatnya romatis dan identifikasi-identifikasi erotis akhirnya hanya menimbulkan penderitaan, keluhan dan rasa takut kehilangan.³⁵

Dari perspektif penguatan prinsip moralitas, Monezes menawarkan pendekatan *appropriate technology*, yakni penekanan pada keserasian antara teknologi dan kepentingan manusia dan integritas ekosistem. Terdapat empat catatan yang disampaikan oleh Monezes,³⁶ yakni: *pertama*, teknologi harus beraneka ragam supaya memungkinkan banyak alternative atau pilihan individu maupun untuk perkembangan sosial. *Kedua*, harus ada interaksi yang serasi antara manusia, mesin-mesin dan biosfer. Ini syarat mutlak untuk keadilan dan keseimbangan ekonomi masa depan. *Ketiga*, teknologi harus baik secara termodinamis untuk menghasilkan dan menggunakan energy serta untuk mengimbangi kerugian baik ekonomi maupun ekologis. *Keempat*, teknologi harus bersifat promotor perkembangan manusia yang menggunakannya. Titik simpul dari keempat catatan di atas adalah proses teknologi harus lebih menopang hidup dari pada mengancamnya. Dengan kata lain, era digital mesti memberi manfaat bagi kesejahteraan yang berkeadilan. Bukan sebaliknya menciptakan jurang yang baru antara *the having and the poor*.

6. Penutup

Derap karya kemanusiaan yang dikerjakan oleh siapa pun diharapkan menjadi inspirasi bagi sesama. Walau demikian, sering dijumpai raga yang hendak merusak

³⁵ Moezes, *Manusia dan Teknologi*, 74.

³⁶ Moezes, *Manusia dan Teknologi*, 74-75.

adonan karya kemanusiaan tersebut. Beberapa catatan yang dikemukakan dalam artikel ini memberi informasi tentang ragi post truth yang hadir menginterupsi derap karya kemanusiaan. Ragi itu mewujud dalam desain hoaks yang mendominasi setiap distribusi informasi karya-karya kemanusiaan. Ragi post truth diperhadapkan pada *truth* itu sendiri. Di sinilah kemudian muncul dua pokok penegasan dalam menghadapi ragi tersebut.

Pertama, membangun *networking* dalam mengerjakan karya-karya kemanusiaan yang dilandasi pada nilai kebenaran itu sendiri. Membangun jaringan memberi kemudahan dalam menyebarkan nilai-nilai kebenaran. Hal ini penting, sebab penyebaran *hoaks* pun memafaatkan kekuatan jaringan untuk menjangkau semua lapisan masyarakat serta memengaruhi mereka untuk tidak memercayai nilai-nilai kebenaran sebagai fondasi karya kemanusiaan.

Kedua, salah satu nilai kebenaran yang menguat dalam tulisan ini adalah humanitas. Di era digital, humanitas mesti direfleksikan secara kontekstual agar nilai-nilai yang menguat dalam membangun jaringan tidak tergerus oleh kekuatan digitalisasi. Karena itu, pendekatan antropologi digital paling tidak menjadi referensi dalam mewaspadaai ragi post truth. Artinya, nilai-nilai humanitas tidak boleh tergerus oleh kepungan globalisasi yang mewujud dalam kekuatan virtual.

Kedua catatan di atas kemudian diharapkan menjadi refleksi atas hari-hari pelayanan yang telah dilewati Pdt. Joice dalam derap karya kemanusiaannya. Kedua catatan di atas menjadi “semacam kerikil” yang dilemparkan ke tengah samudera. Tidak begitu meberi dampak, tetapi paling tidak menghadirkan “buih kecil” di antara gulungan ombak yang saling rebutan menghampiri pantai. Kita tidak menghindari era digital dalam derap karya kemanusiaan. Yang perlu dilakukan adalah mendesain setiap rancangan karya kemanusiaan agar nilai-nilai kebenaran tetap menjadi referensi utama dalam berkarya di tengah-tengah gemuran era digital.

Referensi

- Agusyanto, Ruddy, *Jaringan Sosial dalam Organisasi*, (Jakarta: RajaGrafindo Persada, 2014).
- Ceunfin, Frans dan Felix Baghi (Ed.) *Mengabdikan Kebenaran*, (Maukere: Penerbit Ledalero, 2005)
- Daeng, Hans J., *Manusia, Kebudayaan dan Lingkungan, Tinjauan Antropologis*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2008)
- Dahler, Frans, dan Eka Budianta, *Pijar Peradaban Dunia, Denyut Harapan Evolusi*, (Yogyakarta: Kanisius, 2000)
- Ericson, Paul A. dan Liam D. Murphy, *Sejarah Teori Antropologi, Penjelasan Komprehensif*, (Jakarta: Prenamedia Group, 2018).
- Gerrit Singgih, Emanuel, *Menguak Isolasi, Menjalin Relasi, Teologi Kristen dan Tantangan Post Modern*, (Jakarta: BPK Gunung Mulia, 2009).
- Haspramadilla, Dara, Indonesia, Selamat Datang di Era Post-Truth, dalam *Pranata Humas Kemenkeu*, diakses 16 September 2020.
- Hapsari, Dwi Retno, Billy K. Sarwono dan Eryanto, Jaringan Komunikasi dalam Partisipasi Gerakan Sosial Lingkungan: Studi Pengaruh Sentralitas Jaringan terhadap Partisipasi Gerakan Sosial Tolak Pabrik Semen pada Komunitas Adat Samin di Pati Jawa Tengah, dalam *Jurnal Komunikasi Indonesia, Volume VI, Nomor 2, Oktober 2017*.
- Menezes, J. Inocencio, *Manusia dan Teknologi, Telaah Filosofis J. Ellul*, (Yogyakarta: Kanisius, 1986).
- Nuban Timo, Ebenhaizer I., *Meng-Hari-Ini-Kan Injil di Bumi Pancasila, Bergereja dengan Cita Rasa Indonesia*, (Jakarta: BPK Gunung Mulia, 2017).
- Noah Harari, Yuval Noah, *Homo Deus, Masa Depan Manusia*, (Tangerang: Pustaka Alvabet, 2018).

-
- Saku, Dominikus, Problematika Pengetahuan dan Kebenaran dalam *De Veritate* St. Thomas Aquinas, dalam Frans Ceunfin dan Felix Baghi (Ed.) *Mengabdikan Kebenaran*, (Maukere: Penerbit Ledalero, 2005)
- Simon, John C., Pendidikan Kristiani di Era Post-Truth: Sebuah Perenungan Hermeneutis Paul Ricoeur, dalam *Dunamis: Jurnal Teologi dan Pendidikan Kristiani*, Vol. 5, No. 1, Oktober 2020.
- Syuhadam, Kharisma Dhimas, Etika Media di Era “Post-Truth”, dalam *Jurnal Komunikasi Indonesia*, Volume V, Nomor 1, April 2017.
- Wera, Marz, Meretas Makna Post-Truth: Analisis Kontekstual Hoaks, Emosi Sosial, dan Populisme Agama, dalam *Societas Dei: Jurnal Agama dan Masyarakat*, Vol. 7, No. 1, April 2020.

PENDIDIKAN KRISTIANI DALAM KONTEKS BUDAYA SIPAKATAU MEMBENTUK KARAKTER ANAK BANGSA

I Gusty Nyoman Arnawa
Sekolah Tinggi Theologia INTIM Makassar
Arnawa15@gmail.com

Abstrac

Humans are religious creature which are live in certain culture and religion context. However, sometimes between religion and culture do not working suitable and compatible. The incompatible can occur if religion aducation only focus on the scripture and ignore the values of local wisdom. Such us Christianity which brought by colonial which only used Bible as the only source of religion education and ignore narration of local culture that contains high values. So, Christianity will be a strange thing in local culture community. Of course this thing will greatly influence character building. The radicalism movement is one of the impact of disclaimer values of local culture in religion Christian decolonization education is needed to build strong children's characters. So that, there is a process of contextualization of religion in local culture. In Makassar context, Christian encounter with local culture (Sipakatau) will produce cultured religion (Christianity).

Key words: *Christian education, religion, sipakatau culture.*

Abstrak

Manusia adalah makhluk sosialis religius, yang hidup dalam konteks budaya dan agama tertentu. Namun terkadang antar agama dan budaya tidak berjalan seiring dan sejalan. Ketidak sejalan itu bisa terjadi bila pendidikan agama hanya berpusat pada kitab suci dan mengabaikan nilai-

nilai kearifan lokal. Misalnya kekristenan yang dibawa oleh bangsa kolonial hanya menggunakan Alkitab sebagai satu-satunya sumber pendidikan agama dan mengabaikan narasi-narasi budaya lokal yang mengandung nilai-nilai luhur. Maka kekristenan itu akan menjadi suatu yang asing ditengah-tengah budaya masyarakat lokal. Tentu hal ini akan sangat memengaruhi pembentukan karakter. Lahirnya gerakan radikalisme salah satunya merupakan dampak dari penafian nilai-nilai budaya lokal dalam beragama. Untuk itu perlu adanya dekolonialisasi pendidikan Kristiani dalam membangun karakter anak bangsa yang kuat, sehingga terjadi proses kontekstualisasi agama dalam budaya lokal. Dalam konteks Makassar pertemuan kekristenan dengan budaya lokal (*sipakatau*) akan melahirkan agama (kekristenan) yang berbudaya.

Kata Kunci: Pendidikan Kristiani, Agama , budaya Sipakatau

1. Pendahuluan

Dewasa ini bangsa Indonesia berada dalam era modernisasi dan globalisasi. Arus informasi yang begitu cepat merambah ke berbagai lapisan masyarakat kota maupun masyarakat desa, sehingga berbagai budaya dari luar dapat mengubah pola pikir dan cara pandang mereka dalam berbuat dan bertingkah laku. Kehidupan yang serba modern membuat sebagian masyarakat terbawa arus dan mudah terpengaruh. Nilai sosial sudah mulai tergeser dan digantikan dengan sikap pragmatisme yang membuat sebagian masyarakat baik di kota maupun di desa saling membantu ketika ada imbalan jasa, dan hilangnya budaya gotong royong yang saling membantu tanpa ada imbalan, artinya keikhlasan tertukar dengan nilai-nilai material, juga terkikis dan bahkan hampir-hampir tidak lagi ditemukan ditengah masyarakat.

Pembangunan dan kemajuan dalam bidang ilmu pengetahuan dan teknologi jika tidak dibarengi dengan pembangunan nilai-nilai kemanusiaan akan sama saja

dengan pembangunan untuk suatu kehancuran di lingkungan masyarakat, karena kurangnya rasa kemanusiaan antara manusia yang satu dengan manusia yang lainnya. Semua orang sibuk dengan urusannya masing-masing sehingga rasa keakraban dalam lingkungan masyarakat juga sudah terkikis bahkan hampir-hampir punah. Satu hal yang menarik untuk dikaji dalam kehidupan bermasyarakat di Makassar adalah budaya *sipakatau*. Budaya *sipakatau* sebagai *local wisdom* masyarakat Bugis-Makassar, dapat menjadi immunitas dalam menangkal berbagai pengaruh negatif dari Globalisasi dan modernitas. *Sipakatau* menjadi dasar pokok dalam kehidupan sehari-hari, meskipun latar belakang strata sosial berbeda tetapi semangat keakaraban dan keharmonisan tetap terjaga sehingga nilai-nilai sipakatau senantiasa hadir di tengah-tengah masyarakat.

Konteks sosial-budaya dalam masyarakat Indonesia, implikasi lain dari lahirnya bentuk-bentuk baru dari peradaban dan kebudayaan, berbagai aspirasi dan kepentingan baik individu maupun kelompok banyak yang tersalurkan tidak sesuai dengan norma-norma hukum dan etika yang menjunjung nilai-nilai budaya dan harkat sebagai manusia. Produk-produk budaya lokal mulai dari sikap kebersamaan antar masyarakat dan budaya gotong royong seperti dalam budaya Makassar *sipakpaccei (tenggangrasa)* dan *sipaksiriki (saling menghargai, saling menghormati)* sudah ditinggalkan karena dianggap ketinggalan zaman, tidak maju, kuno dan semacamnya. Oleh karenanya, generasi terkini dengan basis kulturalnya masing-masing kemudian, meski tidak semua akhirnya lebih memilih mengadopsi budaya baru atau budaya kekinian (*hybrid culture*) yang telah berasimilasi dengan budaya barat.¹

Persoalannya bukan terletak pada boleh tidaknya diterima dan dipraktikannya budaya hybrid tersebut, melainkan terletak pada sikap penafian budaya lama (peninggalan luhur nenek moyang) oleh generasi masa kini. Ketika warisan budaya tiada lagi diindahkan, maka yang akan terjadi ialah sebuah krisis identitas (jati diri). Masyarakat saat ini sudah mulai terpengaruh dengan

¹ Rusmin Tumanggor, dkk, *Ilmu Sosial dan Budaya Dasar*, (Jakarta : Kencana, 2010), 334

budaya luar, sehingga kearifan lokal yang ada pada lingkungan masyarakat sudah mulai terkikis, hal ini dilatar belakangi oleh masyarakat yang kurang menghargai budayanya sendiri. Dari sudut pandang yang lain kehidupan bermasyarakat juga sudah mulai tidak kondusif dalam artian sudah tidak ada lagi sikap saling menghargai dan menghormati antara manusia yang satu dengan manusia yang lainnya. Timbulnya rasa tidak menghargai dan menghormati dilatarbelakangi oleh beberapa faktor, salah satunya adalah setiap orang sudah menganggap dirinya tidak membutuhkan orang lain dan lebih mengedepankan kepentingan pribadi (individu), sehingga nilai-nilai sosial tidak terpakai lagi dalam kehidupan bermasyarakat.

Di sinilah sering ditemukan terjadinya konflik sosial hanya persoalan sepele tetapi di besar-besarkan dan mengakibatkan hubungan kekerabatan dan persaudaran renggang. Rasa persaudaran sudah tidak diindahkan lagi dengan alasan yang bermacam-macam. Maraknya konflik antar masyarakat merupakan salah satu dampak kurangnya pemahaman akan nilai-nilai budaya *sipakatau*, yaitu tidak menghargai dan menghormati harkatnya sebagai sesama manusia.² Oleh sebab itu perlu ada penanaman nilai-nilai dan norma-norma *sipakatau* kepada seluruh lapisan masyarakat agar terhindar dari pengaruh negatif atau perilaku yang tidak sesuai dengan nilai-nilai budaya khas yang merupakan jati diri orang Makassar. Sebagaimana diketahui bahwa, orang-orang Makassar sangat memberikan ruang yang sangat luas untuk sebuah budaya yang menjunjung tinggi nilai-nilai kemanusiaan. Hal-hal yang menyangkut dengan kehidupan sosial dalam bermasyarakat sangat perlu dikedepankan. Nilai dan norma senantiasa berkaitan dengan moral dan etika. Istilah moral mengandung makna integritas dan martabat pribadi manusia. Derajat kepribadian seseorang amat ditentukan oleh moralitas yang dimiliki dan diamalkan. Makna moral yang terkandung dalam kepribadian seseorang tercermin dari sikap dan tingkah lakunya. Dalam pengertian inilah, maka terlihat wilayah norma sebagai penuntun sikap

² Sugira Wahid, *Manusia Makassar* (Makassar : Pustaka Refleksi, 2008), 445

dan perilaku manusia. Baik tidaknya seseorang akan dilihat dari perilakunya, dan perilakunya itu pulalah yang akan mencerminkan kepribadian seseorang dalam masyarakat dimana dia hidup. Pemahaman masyarakat akan nilai - nilai budaya *sipakatau*, *sipakalebbi* dan *sipakainge* sudah hampir tidak dijadikan sebagai ciri khas dalam kehidupan bermasyarakat khususnya masyarakat Makassar. Sehingga, kehidupan hampir terabaikan, seiring dengan perkembangan zaman terkadang perbuatan yang kurang menghargai dan menghormati harkat seseorang sebagai manusia, tidak diindahkan dan dianggap wajar - wajar saja, hal ini akan mengarah kepada perilaku yang melanggar etika dan moral dalam bermasyarakat, sehingga sebagian lapisan masyarakat akan kehilangan jati diri sebagai orang Makassar yang sangat menghargai dan menjunjung tinggi harkat dan martabat manusia.³

2. Pendidikan Kristiani dan budaya *Sipakatau*

a. Pendidikan Kristiani

Pada umumnya agama dipahami sebagai bagian terpenting dalam kehidupan manusia karena merupakan petunjuk dalam berperilaku di tengah masyarakat. Menurut Peter. L Berger, agama merupakan realitas sosial. Itu berarti bahwa agama bukan hanya berhubungan dengan hal dogmatis, sakral tetapi juga hal sosial dan profan. Manusia yang menjadi tujuan agama adalah makhluk sosial, yang tidak dapat hidup tanpa relasi dengan orang lain, karena itu agama harus berfungsi tidak hanya sebatas rutinitas ibadah tetapi implementai nilai-nilai kebenaran dalam kehidupan sehari-hari. Pada poin ini, agama tidak dapat dilepaskan dari kitab keagamaan yang diyakini sebagai sumber kebenaran bagi pembaca dan pendengarnya.

³ Mustari Mustafa, *Konstruksi Filsafat Nilai Antara Nomatifitas dan Realitas* (Makassar: Alauddin Press, 2011), xi

Kitab keagamaan bukanlah kitab yang muncul begitu saja dalam kehidupan manusia, tetapi memiliki hubungan dengan konteks di mana tulisan itu ada dan tujuannya. Yang menarik bahwa kitab keagamaan yang menjadi sumber kebenaran itu pada awalnya adalah mitos. Mitos merupakan bentuk paling awal dalam imajinasi manusia tentang kehidupannya. Imajinasi itu dinyatakan dalam bahasa religius yang berbentuk metafora. Karena itu tidak heran sebagian besar kitab keagamaan merupakan mitos yang bersumber dari budaya, tradisi yang ada di balik teks keagamaan. Budaya menjadi hal yang utama dan penting untuk memahami teks keagamaan yang menjadi bagian terpenting dari agama seseorang. Alkitab menjadi sumber utama dalam pendidikan Kristiani yang diselenggarakan baik oleh gereja-gereja dan sekolah-sekolah legasi kolonialisme (Belanda). Selama penjajahan oleh bangsa-bangsa Eropa, secara khusus Belanda, budaya lokal sangat dibatasi bahkan dilarang karena dianggap lebih rendah dari budaya Eropa dan bertentangan dengan iman Kristen tentunya juga Alkitab. Alkitab yang dibawa oleh penjajah yang awalnya dikomunikasikan dengan bahasa asing bagi rakyat di daerah-daerah, begitu diagungkan oleh para misionaris dan juga oleh orang Kristen sampai saat ini.

Pendidikan Kristiani yang berpusat pada Alkitab (*Bible-centered*) dan narasi bangsa Israel lalu juga menjadi berpusat pada misionaris atau pendeta (*pastor-centered*). Tabita Kartika Christiani berpendapat bahwa digereja-gereja telah terbentuk budaya diam karena adanya kesenjangan antara pesan Alkitab yang dibawakan dengan kehidupan nyata jemaat sehari-hari⁴ Narasi budaya lokal dan narasi pengalaman hidup jemaat sehari-hari belum mendapatkan tempat dan peran strategis dalam upaya pendidikan yang diselenggarakan pihak gereja. Dengan ini maka dekolonisasi pendidikan Kristiani dalam konteks budaya lokal merupakan suatu yang sangat dibutuhkan untuk membangun karakter anak bangsa.

⁴ Tabita Kartika Christiani, "Biarkan Mereka Bercerita: Pendidikan Kristiani dan Keadilan Gender," dalam *Perempuan Indonesia dalam Karya dan Pengabdian*, eds., Deetje Rotinsulu Tiwa and Mariska Lauterboom (Jakarta: BPK, Gunung Mulia, 2014), 15

b. Budaya Sipakatau

Salah satu unsur budaya yang sangat prinsip dalam kehidupan masyarakat Sulawesi Selatan adalah budaya *sipakatau* yang mengandung esensi nilai luhur yang universal, namun kurang teraktualisasi secara sadar dan dihayati dalam kehidupan sehari-hari. Kalau ditelusuri secara mendalam, dapat ditemukan bahwa hakikat inti kebudayaan Makassar itu sebenarnya adalah bertitik sentral pada konsepsi mengenai *tau* (manusia), manusia dalam konteks ini, dalam pergaulan sosial, amat dijunjung tinggi keberadaannya.⁵ Konsep *tau* sebagai esensi pokok yang mendasari pandangan hidup orang Makassar, yang melahirkan penghargaan atas sesama manusia. Bentuk penghargaan itu dimanifestasikan melalui sikap budaya *sipakatau*. Artinya, saling memahami dan menghargai secara manusiawi. Dengan pendekatan *sipakatau*, maka kehidupan seseorang dapat mencapai keharmonisan, dan memungkinkan segala kegiatan kemasyarakatan berjalan dengan sewajarnya sesuai hakikat martabat manusia. Seluruh perbedaan derajat sosial tercairkan, turunan bangsawan dan rakyat biasa, dan sebagainya. Yang dinilai atas diri seseorang adalah kepribadiannya yang dilandasi sifat budaya manusiawinya. Apresiasi orang Makassar terhadap budaya *sipakatau* begitu tingginya sehingga dijadikan sebagai barometer penilaian tentang layak dan tidaknya seseorang disebut *tau* (manusia). Konsep *tau* dalam budaya Makassar menggambarkan sosok manusia yang utuh dan sempurna, dimana seluruh aspek - aspek kehidupannya diwarnai oleh nilai-nilai *sipakatau* dan dilengkapi dengan taqwa kepada Tuhan yang Maha Esa sebagai wujud dari orang yang beragama. Hal tersebut akan membentuk manusia yang berwatak dan berkepribadian sempurna, berakhlak mulia, tahu menempatkan diri pada posisi yang semestinya. *Sipakatau* dalam kehidupan pergaulan kemasyarakatan, akan tercipta dalam lingkungan orang-orang yang menghayati dan mampu mengamalkan sikap hidup *sipakatau* yang dapat secara terbuka saling menerima

⁵ Amiruddin Maula, *Demi Makassar, Renungan dan Pikiran*, (Makassar : Global Publishing, 2001), 477

hubungan kekerabatan dan kekeluargaan. Azas *sipakatau* akan menciptakan iklim yang terbuka untuk saling *sikatallassi* (saling menghidupi), tolong-menolong, dan bekerjasama membangun kehidupan masyarakat secara adil dan merata. Demikianlah *sipakatau* menjadi nilai etika pergaulan orang Makassar yang patut diaktualisasikan di segala sektor kehidupan. Sikap *sipakatau*, *sipakalakkbi* dan *sipakainge* merupakan suatu kendali moral yang harus senantiasa menjadi landasan. Hal itu meningkatkan budaya *sipakatau* yang merupakan tuntunan dalam kehidupan berbangsa dan bernegara sesuai dengan azas Pancasila, terutama sila ketiga yaitu Kemanusiaan Yang Adil dan Beradab. Pemahaman akan nilai - nilai budaya *sipakatau* perlu disosialisasikan kepada seluruh lapisan masyarakat, yang saat ini berada pada tataran pencarian jati diri. Budaya *sipakatau* di kalangan masyarakat di Sulawesi Selatan, khususnya di kota Makassar merupakan norma-norma atau aturan dalam berbuat dan berperilaku. Budaya ini apabila dipahami dan diterapkan dalam kehidupan sehari - sehari akan berpengaruh positif dan memotivasi individu maupun kelompok untuk saling menghargai dan menghormati orang lain sesuai dengan harkat dan martabatnya sebagai manusia.

Sipakatau dapat diartikan sebagai memanusiaikan manusia. *Sipakatau* merupakan salah satu pesan orang-orang terdahulu (*pappasenna tau rioloe*) di suku Bugis-Makassar yang perlu dijadikan pegangan hidup. Sebagaimana yang disebutkan dalam sebuah kitab yang menyatakan bahwa *upasekko makketenning ri limae akkateningeng: mammulanna, ri ada tongeng'e; maduanna, ri lempu'e; matellunna, ri getteng'e; maeppeana, sipakatau'e; malimanna, mappesonae ri Dewata Seuwae*. Artinya yaitu saya pesankan kamu pada kelima pegangan: pertama, pada kata benar; kedua, pada kejujuran; ketiga, pada keteguhan hati; keempat, pada saling menghargai/saling memanusiaikan; kelima, berserah diri kepada Tuhan Yang Maha Esa.⁶ Budaya ini menghendaki setiap individu

⁶ Mallombasi, M. Syuaib. *Pappaseng: Wujud Idea Budaya Sulawesi Selatan*. Makassar: Bidang Sejarah dan Kepurbakalaan, Dinas Kebudayaan dan Kepariwisata Provinsi Sulawesi Selatan, 2012. :167

memperlakukan siapapun sebagai manusia seutuhnya. Konsep ini memandang manusia dengan segala penghargaannya tanpa memandang kondisi sosial ataupun fisiknya. Nilai-nilai *sipakatau* menunjukkan bahwa budaya Bugis-Makassar memposisikan manusia sebagai makhluk ciptaan Tuhan yang mulia dan oleh karenanya harus dihargai dan diperlakukan secara baik. Semangat ini mendorong tumbuhnya sikap dan tindakan yang diimplementasikan dalam hubungan sosial yang harmonis yang ditandai oleh adanya hubungan inter-subyektifitas dan saling menghargai sebagai sesama manusia. Penghargaan terhadap sesama manusia menjadi landasan utama dalam membangun hubungan yang harmonis antar sesama manusia serta rasa saling menghormati terhadap keberadaban dan jati diri bagi setiap anggota kelompok masyarakat.⁷

Sipakainge hadir sebagai penuntun bagi masyarakat Bugis Makassar untuk saling mengingatkan satu sama lain. Selain itu, *sipakainge'* ini diperlukan dalam kehidupan untuk memberikan masukan baik berupa kritik dan saran satu sama lain. Mengingat manusia tidak terlepas dari kekhilafan dan dosa sehingga sebagai manusia yang hidup dalam struktur masyarakat diharapkan saling mengingatkan ketika melakukan tindakan yang di luar norma dan etika yang ada. Kritik dan saran ini tentunya dibutuhkan untuk melakukan perbaikan atas kesalahan dan kekurangan yang dilakukan.⁸ Begitu pentingnya budaya *sipakainge* bagi masyarakat Bugis-Makassar tertuang dalam salah satu *papasena to riolo e* pada poin kedua mengenai penyebab kehancuran suatu negeri. Pesan tersebut menyatakan bahwa *maduanna, mabbicara tenriamparanni Arung Mangkau'e*, yang artinya kedua, jika Raja yang bertahta sudah tidak mau lagi diingatkan.⁹ Namun, dalam upaya penerapan budaya tersebut,

⁷ Syarif, Erman, dkk. "Integrasi Nilai Budaya Etnis Bugis Makassar dalam Proses Pembelajaran Sebagai Salah Satu Strategi Menghadapi Era Masyarakat Ekonomi Asean (MEA)". *Jurnal Teori dan Praksis Pembelajaran IPS* 1, no. 1 (2016), 18-31

⁸ Razak, Fitriani Sari Handayani. "Kuasa Wacana Kebudayaan Bugis Makassar dalam Pilkada di Kabupaten Pinrang (Studi Kasus: Implementasi Nilai-Nilai *Sipakatau, Sipakainge* dan *Sipakalebbi*" dalam Memobilisasi Massa pada Pilkada Pinrang Tahun 2013)". *Jurnal Politik Profetik* 5, no. 1 (2015), 16- 35.

⁹ Mallombasi, *Papaseng*, 138

salah satu nilai yang perlu dimiliki oleh seorang individu yaitu *warani* (keberanian).

Sipakalebbi' identik dengan puji-pujian, yang berarti sesama manusia senantiasa saling memuji satu sama lain dan saling menghargai demi menjaga keharmonisan kehidupan sehari-hari. Manusia biasa tidak dapat dipisahkan dengan hati nurani, yang senantiasa menyenangkan segala hal yang berbau keindahan baik berupa barang hingga kata-kata atau pujian. Mengakui kelebihan orang lain serta kekurangan diri sendiri, dan menerima semua keadaan itu dengan hati yang terbuka serta saling menutupi kekurangan masing-masing atau saling bahu membahu dalam segala kegiatan merupakan bentuk penghargaan terhadap satu sama lain.¹⁰

Nilai-nilai sosial religious dari budaya 3 S (*Sipakatau, Sipakalabbiri, dan Sipakainge*) merupakan *local Wisdom* yang mejadi ladan dalam membangun karakter masyarakat Bugis Makassar, sehingga dapat menciptakan kehidupan masyarakat yang berkeadilan, ramah, berbudi pekerti yang luhur serta penuh kedamaian. Budaya 3 S menjadi immunitas ditengah gencarnya pengaruh modernitas dan globalisasi.

3. Landasan Teori

Teori Konstruksi sosial dalam sosiologi pengetahuan menurut Peter L Berger, bahwa dasar dari sosiologi pengetahuan adalah realitas. Realitas berarti konstruksi sosial/ dikonstruksi secara sosial. Konstruksi sosial adalah imajinasi yang diterima secara sosial. Realitas tercapai melalui berbagai elemen. Tafsiran berbeda dengan realitas. Realitas sosial dikonstruksi oleh yang dominan. Sosiologi Pengetahuan merupakan analisis konstruksi sosial atas realitas yang kita anggap sebagai kenyataan. Konstruksi sosial sama dengan tradisi, budaya yang diwarisi, kita mewarisi tradisi dalam bahasa religious. Konstruksi sosial merupakan dasar beroperasinya masyarakat dan berlangsung secara otomatis, contoh: perempuan harus berambut panjang,

¹⁰ Razak, Kuasa Wacana, 35

laki-laki harus berambut pendek. Pemahaman ini berlangsung terus sampai ada pemahaman baru baru konstruksi sosial dipersoalkan. Gender adalah peran laki-laki dan perempuan yang ditentukan oleh konstruksi sosial. Gender bukanlah hal yang kodrati sehingga dapat mengalami perubahan apabila muncul konstruksi sosial yang baru. Pengetahuan adalah kepastian bahwa fenomena tersebut nyata dan memiliki sejumlah karakteristik. Sosiologi Pengetahuan memfokuskan pada analisis konstruksi sosial atas realita. Ketika orang pada jaman dahulu konstruksi sosialnya adalah masyarakat ideal, konstruksi sosial itu kita anggap sebagai kenyataan itu sendiri. Konstruksi sosial yang merupakan realitas pada zaman dulu kita warisi dan tidak mempertanyakan mengapa demikian tetapi kita terus melakukannya.

Sosiologi Pengetahuan diperkenalkan oleh Karl Marx. Pada umumnya orang hanya mengaitkan pendapat Marx dengan pertentangan kelas. Marx sebenarnya adalah filsuf yang hebat yang melihat hubungan antara kesadaran manusia dengan keberadaan sosial. Kesadaran manusia tidak ditentukan oleh dirinya sendiri tetapi merupakan produk sosial. Menurut Teologi Kristen: manusia adalah *Image of God* dan memiliki kehendak bebas. Berbeda dengan Marx, menurutnya manusia adalah produk masyarakat bukan dirinya sendiri, jadi tidak punya kehendak bebas, contoh seorang ibu harus perempuan, bapak harus laki-laki; pakaian, bahasa, peranan ditentukan oleh masyarakat dan kemudian lebih luas oleh negara. Marx menjelaskan bahwa peran kita ditentukan oleh orang lain; perempuan ketika menikah harus menjadi istri; suami adalah pencari nafkah; tidak bisa dibolak-balik. Dengan kata lain, kita bukanlah manusia yang bebas.

Pemikiran manusia ditemukan dalam aktivitas manusia dalam lingkungan/konteks. Hubungan pengetahuan dengan apa yang dilakukan sangat erat. Pengetahuan itu sudah ada sebelum kita berada di tempat/lingkungan tersebut (telah diwarisi). Sosiologi Pengetahuan (Sallie Mc Fague) menyatakan bahwa manusia menentukan kegiatannya meskipun tidak pada hakekat atau kemampuan individu menentukan kegiatannya,

pemahaman terhadap lingkungan menentukan kegiatan. Jadi masyarakat menentukan kita melalui penggunaan bahasa. Bahasa media pembentuk individu oleh masyarakat. Menurut Mannheim: Masyarakat menentukan pandangan dan substansi, baik buruknya manusia ditentukan oleh masyarakat. Kita dianggap baik menurut pendapat orang lain atau tergantung masyarakat.

Dalam pandangan “positivistik” Emile Durkheim terhadap “*moral dalam terapan*” dikategorikannya sebagai “fakta sosial”. Fakta Sosial didefinisikan sebagai “cara-cara bertindak, berpikir dan merasa” yang berada di luar individu dan dilengkapi atau dimuati dengan sebuah kekuatan memaksa yang dapat mengontrol individu. “Fakta sosial” itulah yang akan mempengaruhi setiap tindakan, pikiran dan rasa dari individu. Durkheim, menyatakan apa yang dipikirkan adalah kebiasaan-kebiasaan, adat istiadat dan cara hidup umum manusia sebagai sesuatu yang terkandung dalam institusi hukum moral dan idiologi-idiologi politis. Durkheim juga menjelaskan “fakta sosial” yang berada diluar diri individu dalam arti bahwa “fakta itu datang kepadanya dari luar dirinya sendiri” dan dapat menguasai tingkah lakunya. Ciri “idealistis” atau “moral” yang diakui berasal dari “fenomena sosial”, Durkheim tetap berusaha untuk menemukan cara-cara menjelaskan “fakta sosial” tersebut yang dapat teramati dan terukur. Konsep Durkheim tentang agama tidak terlepas dari argumentasinya tentang agama sebagai bagian dari “fakta sosial”. Artinya, Durkheim memiliki pandangan bahwa “fakta sosial” lebih fundamental dari fakta individu. Pemikiran Durkheim banyak dimuat dan dipublikasikan terutama dalam buku “*The Elementary Form of Religious Life*”¹¹

Kita tidak dapat hidup tanpa relasi dengan orang lain. Diferensiasi (perbedaan) kemanusiaan ditentukan oleh masyarakat. Menurut Durkheim individu itu dibentuk oleh masyarakat. Masyarakat menentukan substansi yang berpengaruh pada ideologi. Ideologi di sini bukan ideologi negara

¹¹ Wardi Bactiar, *Sosiologi Klasik*, (Bandung: PT.Remaja Rosdakarya,2010), 89

tetapi apa yang seharusnya dilakukan manusia sebagai manusia. Dalam kehidupan masyarakat Sulawesi Selatan, khususnya Makassar budaya *sipakatau* merupakan fakta sosial yang menjadi sebuah “idiologi” yang mengandung nilai-nilai kearifan lokal yang membentuk karakter masyarakat. Sesungguhnya setiap individu memiliki keinginan sendiri-sendiri, namun lingkungan sosialnya mempengaruhi, sehingga keinginan individu tidak muncul. Proses pemaksaan ini tidak sepenuhnya terjadi dengan cara ekstrim dan ketat, tetapi melalui sosialisasi memungkinkan proses “pemaksaan” itu terjadi tanpa disadari.

4. Kesimpulan

Berdasarkan teori Durkheim budaya *sipakatau* merupakan “fakta sosial” menjadi sebuah “idiologi” yang akan mempengaruhi setiap individu dalam membentuk karakteristiknya sebagai “*tau*” (manusia) yang seutuhnya. Karena budaya *sipakatau* merupakan budaya lokal suku bugis makassar yang menjunjung tinggi kemanusiaan atau yang sering disebut dalam bahasa makassar *Appakatau Rupatau* (memanusiakan manusia). Dalam pengertian yang lebih luas manusia dipandang sebagai insan yang memiliki hak asasi yang sama, tidak dapat dibedakan atas dasar garis keturunan, ras, suku dan berbagai macam atribut yang melekat pada dirinya.

Sipakatau memiliki makna filosofi yang sangat dalam dan dapat diterjemahkan dalam berbagai pengertian: saling mengasihi, saling menopang, saling mengayomi, saling menuntun, saling membagi, saling memberi dan menerima, mamaknai sesuatu apa adanya dan segudang makna yang perlu digali dan diangkat kepermukaan sebagai wujud persamaan hak asasi manusia.

Dengan mengaplikasikan budaya *Sipakatau* dalam kehidupan sehari-hari maka kehidupan orang Makassar akan dapat mencapai keharmonisan dan memungkinkan segala kegiatan kemasyarakat berjalan sewajarnya sesuai dengan hak dan martabat manusia. Dapat menjalankan kehidupan

keagamaan yang berbudaya, sehingga terhindar dari komplik sosial yang mengatas namakan agama. Fungsi agama yang berbudaya akan dapat mewujudkan masyarakat yang adil, aman dan sejahtera.

Referensi

- Bactiar, Wardi, *Sosiologi Klasik*, (Bandung: PT.Remaja Rosdakarya, 2010).
- Bourdieu, Pierre, "*Cultural Reproduction and Social Reproduction*" dalam J.Karabel and A.H. Hasley (eds), "*Power and Ideology in Education*" (Oxford: Oxford University Press, 1977).
- Erman, Syarif, dkk. "Integrasi Nilai Budaya Etnis Bugis Makassar dalam Proses Pembelajaran Sebagai Salah Satu Strategi Menghadapi Era Masyarakat Ekonomi Asean (MEA)". *Jurnal Teori dan Praksis Pembelajaran IPS* 1, no. 1, 2016.
- Fitriani, Razak, Sari Handayani. "Kuasa Wacana Kebudayaan Bugis Makassar dalam Pilkada di Kabupaten Pinrang (Studi Kasus: Implementasi Nilai-Nilai "*Sipakatau, Sipakainge*" dan *Sipakalebbi* dalam Memobilisasi Massa pada Pilkada Pinrang Tahun 2013)". *Jurnal Politik Profetik* 5, no. 1, 2015.
- Ilham, Muhammad, *Budaya Lokal dalam Ungkapan Makassar dan Relevansinya dengan Sarak: Suatu Tinjauan Pemikiran Islam*. Makassar: Alauddin University Press. 2013.
- Mallombasi, M. Syuaib. *Pappaseng: Wujud Idea Budaya Sulawesi Selatan*, (Makassar: Bidang Sejarah dan Kepurbakalaan, Dinas Kebudayaan dan Kepariwisata Provinsi Sulawesi Selatan, 2012).
- Tumanggar, Rusmini, dkk. *Ilmu Sosial dan Budaya Dasar*, (Jakarta; Kencana, 2010).
- Wahid, Sugira, *Manusia Makassar*, (Makassar: Pusta Refleksi, 2008).

Resensi Buku

JARINGAN SOSIAL DALAM ORGANISASI



Judul Buku : *Jaringan Sosial dalam Organisasi*

Pengarang : Rudy Agustyanto

ISBN : 978-979-769-119-6

Terbit : 2014

Tebal : xx + 242 halaman

Penerbit : PT. Raja Grafindo Persada, Jakarta

Peresensi : Hendrikus Nayuf¹

1. Pendahuluan

Penulis mengawali ulasannya dengan berbicara tentang tiga komponen jaringan, yakni sekumpulan orang, objek, atau kejadian, seperangkat ikatan yang menghubungkan satu titik ke titik yang lainnya dalam jaringan, arus yang mengalir dari satu titik ke titik-titik lainnya melalui saluran atau jalur yang menghubungkan masing-masing titik di dalam jaringan.

Ada pola tertentu; rangkaian ikatan-ikatan itu menyebabkan sekumpulan titik-titik yang ada bisa dikategorikan atau digolongkan sebagai “satu kesatuan” yang berbeda dengan satu kesatuan yang lain”; ikatan-ikatan yang menghubungkan satu titik ke titik-titik lainnya harus bersifat relatif permanen (ada unsur waktu yaitu masalah ‘durasi’);

¹ Dosen STT Intim Makassar, Kepala Unit P3GM STT Intim Makassar. Email: henderikusnayuf@sttintimlib.ac.id.

ada hukum yang mengatur saling keterhubungan masing-masing titik di dalam jaringan, ada hak dan kewajiban yang mengatur masing-masing titik (anggota), hubungan titik yang satu terhadap titik-titik yang lain, hubungan semua titik dengan titik-titik pusat dan sebagainya. (Ruddy Agusyanto, 2014:9-10).

2. Jaringan dan Jaringan Sosial

Jaringan sosial: ikatan yang menghubungkan satu titik ke titik yang lain; berupa manusia (individu) maupun organisasi, instansi, pemerintah atau Negara. Jaringan sosial: hubungan yang mengalirkan sesuatu. Jaringan sosial tidak beranggotakan orang-orang yang hanya sekedar saling kenal, tetapi terdiri dari orang-orang yang mempunyai hubungan sosial satu sama lain. Dalam jaringan sosial perlu diperhatikan juga hak dan kewajiban. (11, 12)

Manusia anggota kebudayaan dan struktur sosial tertentu di mana masing-masing lingkungan tersebut mempunyai norma-norma, nilai-nilai dan aturan-aturan yang harus ditaati atau setidaknya dipertimbangkan saat seseorang mewujudkan tindakan, sikap dan perilakunya. Kebudayaan dan struktur sosial mengakibatkan ketidakleluasaan-ketidakeleluasaan (*constranints*) bagi individu sebagai anggota kebudayaan atau struktur sosial tertentu dalam mewujudkan tindakan, perilaku atau sikapnya.

Kebudayaan sebagai perangkat model-model pengetahuan dibagi dalam tiga kategori model atau pedoman: 1) seperangkat model pengetahuan yang kompleks tentang bagaimana mengorganisasikan perilaku atau tata kelakuan; 2) seperangkat model pengetahuan yang kompleks untuk memahami diri mereka sendiri dan untuk memahami orang lain, dan 3) seperangkat model pengetahuan yang kompleks untuk memahami “dunia” di mana mereka tinggal dan hidup.

3. Kebudayaan Berisi: “Model-Model” (Bukan Petunjuk-Petunjuk Rinci)

Model-model tidak bersifat memaksa atau bukan merupakan suatu keharusan atas perilaku sikap atau tindakan para warga pendukungnya – hanya mekanisme control; pengetahuan kebudayaan ini hanya mengondisikan, membatasi atau memberi ketidakleluasaan (*constraints*) atas tindakan manusia dalam masyarakat. (16, 17).

Struktur sosial adalah sekumpulan “aturan” yang membuat suatu masyarakat menjadi “teratur”. Aturan-aturan itu berisi pola-pola hak dan kewajiban para pelaku dalam suatu interaksi yang terwujud dari rangka hubungan-hubungan sosial yang relative stabil dalam suatu jangka waktu tertentu (catatan kaki 7, 20).

Kritik terhadap struktural-fungsional: pendekatan struktural-fungsional dibangun melalui studi-studi tentang masyarakat tribal dan masyarakat yang lebih sederhana di mana perubahan yang terjadi di sana adalah lambat sehingga tidak memadai ketika diterapkan pada masyarakat yang lebih kompleks dimana perubahan yang dialami adalah relatif cepat (22).

Dalam kritik terhadap struktural-fungsional, jaringan sosial memberi perhatian pada informasi dan jaringannya untuk menganalisa mekanisme budaya dan juga menghindari kesalahan dalam menempatkan seseorang di dalam masyarakat (24).

Jaringan sosial merupakan “kerangka pikir (*frame of reference*)” untuk membaca dan memahami gejala-gejala sosial (sebagai *point of view* sehingga menentukan *how to read*). Analisis jaringan sosial merupakan sebuah paradigme teoritik (25).

Tiga tipe keteraturan yang lahir dari jaringan sosial: 1) keteraturan structural (*structural order*), di mana perilaku orang-orang diinterpretasikan dalam term tindakan-

tindakan yang sesuai dengan posisi-posisi yang mereka duduki dalam suatu tatatan posisi-posisi, seperti dalam sebuah pabrik, keluarga, asosiasi sukarela, organisasi, dsb. 2) keteraturan kategorial (*categorical order*), di mana perilaku seseorang di dalam situasi-situasi yang tidak terstruktur bisa diinterpretasikan ke dalam term stereotype-stereotipe seperti kelas, ras, atau suku bangsa dan sebagainya. 3) keteraturan personal (*personal order*), di mana perilaku orang-orang, baik di dalam situasi yang terstruktur maupun yang tidak, bisa diinterpretasikan ke dalam pengertian ikatan-ikatan personal yang dimiliki seseorang individu dengan orang-orang lain (26, 27).

Jaringan sosial dibedakan dalam tiga jenis: 1) jaringan interest (jaringan kepentingan); 2) jaringan sentimental (jaringan emosi), 3) jaringan power (kuasa) (30).

4. Organisasi: Sudut Pandang Analisa Jaringan Sosial

Kita merupakan salah satu titik akhir dari serangkaian persimpangan atau simpul hubungan banyak organisasi di berbagai tempat yang berbeda di dunia ini. semua aktifitas itu menjadi mungkin karena adanya organisasi. Organisasi menjadi penting sebab di dalam organisasi adanya kerjasama. Kerja sama merupakan salah satu sifat mendasar umat manusia, demikinlah organisasi merupakan dasar dari kerja sama yang efektif.

Organisasi selalu melibatkan suatu kerja sama sejumlah sumber daya manusia dan sumber daya fisik ke dalam suatu mekanisme control, monitoring dan kordinasi yang rapi agar tujuan-tujuan tertentu atau target-target organisasi yang bersangkutan mampu dicapai (38).

Awalnya studi-studi organisasi banyak dilakukan oleh para ahli ekonomi dan psikologi kemudian disusul sosiologi

dan antropologi. Pandangan sosiologi: memfokuskan diri pada dialektika control antara system dengan actor-aktor yang telah muncul dalam konteks masyarakat industry kontemporer. Sosiologi selalu memusatkan perhatian pada transformasi dari masyarakat pra-indutri (akhir abad 18 – awal abad 19). Diskontinuitas sosial menjadi objek inti dari studi-studi tentang organisasi bagi ahli teori klasi seperti Comte, Marx, Weber atau Durkheim. Memasuki abad ke-20 para ahli sosiologi mulai memperhatikan tiga elemen: 1) sensitifitas historical, 2) sensitivitas antropologikal, 3) sensitifitas kritikal. (39). Dalam konteks sensitifitas antropologikal, berguna menuntun mereka kepada apresiasi diversitas mode eksistensi manusia di muka bumi ini. Di sini muncul ciri kebudayaan yaitu memberi karakter tersendiri kepada mode-mode sehingga mode-mode dari kebudayaan yang satu berbeda dengan mode-mode yang terdapat di kebudayaan lain. Penekanan penting dalam sensitivitas ini adalah pemahaman *frame of reference* para actor dan ciri atau karakter tujuan-tujuan struktur sosial.

Isu sentral dalam studi organisasi memusatkan perhatian pada hubungan antara actor-aktor sebagai subjek individual dengan tujuan-tujuan dan kepentingan-kepentingan mereka sendiri-sendiri, serta organisasi sebagai sebuah struktur control, monitoring, dan kordinasi yang mencoba menuntun para actor tersebut untuk bertindak sesuai bagi organisasi sebagai sebuah system. (40, 41).

Organisasi sekecil apa pun selalu membutuhkan control, monitoring dan kordinasi (control ekstern) terhadap hubungan-hubungan antara cara-cara dan tujuan-tujuan-tujuan yang hendak dicapainya (*meands and ends*).

Organisasi berbeda dengan gerakan sosial. Gerakan sosial (Giddens) merupakan suatu keberanian untuk berusaha menstabilkan sebuah tata kehidupan yang baru (*new order of life*). Organisasi sosial tidak mempunyai karakteristik, yakni

mengoperasionalkan aturan-aturan atau hukum di dalam tempat terjadinya peristiwa gerakan sosial dan menetapkan posisi-posisi (berkenaan denan hak dan kewajiban) bagi anggotanya secara transparan. Gerakan sosial tidak secara jelas atau transparan mendefenisikan posisi-posisi dan peran-peran serta menerapkan system sanksi atas perilaku atau tindakan menyimpang para anggotanya.

Pengelompokan pemusatan teoritas, organisasi dipilah menjadi: 1) dikotomi formal-informal, 2) organisasi sebagai sebuah system sosial dan 3) konflik dan power (51).

5. Organisasi: Diferensiasi Kepentingan dan Jaringan Sosial

Semakin kompleks sebuah organisasi diferensiasi structural pun akan terjadi. Diferensiasi itu terjadi secara logis mendorong pula munculnya potensi diferensiasi kepentingan. Masing-masing actor memikirkan kepentingan uni/sub unit sosialnya sendiri-sendiri. Konsekuensinya adalah masing-masing unit/subunit sosial yang distrukturalkan secara formal (resmi) bisa saja tidak menjalankan kewajiban tugasnya seperti apa yang telah ditetapkan. Ada potensi untuk mengabaikan atau menomorduakan kepentingan organisasi.

Perebutan *power* dan *reward* atau sumber daya yang tersedia. Di dalam masing-masing kegiatan terdapat potensi atau peluang untuk bisa mendatangkan sumber daya atau *reward* organisatoris (penghasilan tambahan atau prestasi kerja untuk promosi jabatan) tertentu yang berharga bagi para anggotanya. Oleh karena itu hampir semua unit/subunit sosial yang ada di dalam organisasi cenderung semaksimal mungkin memanfaatkan segala peluang yang ada pada masing-masing kewajiban tugasnya untuk mendatangkan sumber daya atau reward-reward organisasotirs yang diinginkan. (59)

Dalam usaha tersebut, mereka mengaktifkan hubungan-hubungan emosi dan hubungan-hubungan power. Mereka memodifikasi atau memanipulasi hubungan-hubungan emosi dan hubungan-hubungan power; yang tidak menutup kemungkinan untuk membina hubungan-hubungan sosial dengan dengan para actor/unit lain guna mendapatkan sumber daya-sumber daya yang tersedia. (60)

Saling keterhubungan yang menyediakan “pengaruh” dan informasi dalam rangka memperoleh atau memperebutkan sumber daya tersebut, tanpa disadari membentuk pengelompokan-pengelompokan sosial atau jaringan-jaringan sosial tertentu, yang pada akhirnya melahirkan suatu struktur sosial atau logika situasional tertentu pula yang berlaku sebagai pedoman dalam berinteraksi antaranggotanya atau sebagai hukum kuasi jaringan, yang akhirnya membatasi atau memberikan ketidakleluasaan-ketidakleluasaan bagi para anggotanya dalam bertindak dan bersikap (61)

Pengaktifan hubungan emosi terkait dengan hubungan sesuku bangsa, sekerabat atau se daerah asal; 2) hubungan satu almamater; 3) hubungan seangkatan diklat/kursus/training; 4) hubungan satu unit atau subunit.

Pengaktifan hubungan power berorientasi pada kontak-kontak yang ditujukan langsung kepada pusat-pusat power formal. Pengaktifan hubungan ini mencakup hubungan sosial kerjasama dengan atasan, hubungan sosial minta petunjuk/nasihat.

Pemeliharaan hubungan dan jaringan sosial yang terbina. Semua pengaktifan hubungan menunjukkan adanya dinamika hubungan-hubungan sosial dalam sebuah jaringan. Dalam konteks ini, kita perlu melihat hubungan-hubungan apa yang bisa dipertahankan, situasional bahkan tidak bisa dipertahankan lagi dalam jaringan menyeluruh (total network). Melalui jaringan sosial (perluasan dan penyempitan

hubungan-hubungan sosial atau penambahan actor-aktor baru), akan menambah pemahaman tentang aturan-aturan atau norma-norma yang ditegakkannya yang membatasi dan mengorganisasikan saling keterhubungan di antara mereka dalam jaringan sosial yang bersangkutan (bnd. 73).

KETENTUAN PENULISAN ARTIKEL

JURNAL BAJI DAKKA

1. JURNAL BAJI DAKKA hanya memuat artikel yang merupakan karya asli dari hasil penelitian atau analisis kritis dalam bidang teologi dan filsafat keilahian, serta ilmu-ilmu yang terkait serta artikel tersebut belum pernah dipublikasikan di media lain.
2. Artikel ditulis dalam bahasa Indonesia atau bahasa Inggris sebanyak 5.000 – 10.000 kata.
3. Artikel tersebut memuat:
 - a. Judul artikel: ditulis judul dan subjudul.
 - b. Nama Penulis: ditulis tanpa gelar dengan identitas penulis (bersifat wajib) yang dicantumkan dalam catatan kaki meliputi tempat berkarya dan alamat email.
 - c. Abstrak: terdiri dari maksimal 200 kata tentang isi tulisan. Untuk tulisan berbahasa Indonesia, maka abstrak wajib berbahasa Indonesia.
 - d. Kata-kata kunci: terdiri dari 5-8 kata yang merupakan gagasan utama dalam artikel.
 - e. Catatan dalam artikel: di dalam artikel tidak terdapat penomoran. Jika terdapat catatan dalam batang tubuh tulisan maka harus ditulis menjorok masuk dan ukuran harus diperkecil.
 - f. Penutup atau Kesimpulan
 - g. Catatan kaki: format menggunakan catatan kaki. Catatan kaki tidak boleh lebih dari 50 kata.
 - h. Daftar rujukan: memuat referensi yang diurutkan secara alfabetis. Nama belakang penulis ditulis terlebih dahulu diikuti nama depan.
4. Contoh catatan kaki:

John C. Simon, *Merayakan Sang Liyan: Pemikiran Seputar Teologi, Eklesiologi dan Misiologi Kontekstual*, (Yogyakarta: Kanisius, 2014), 80-82.

John C. Simon, "Defending Heaven in Delang: Between Olipalm Plantation AND Forest Preservation", *dalam jurnal Teologi*, 05, No. 02, (2016):179-191.

5. Daftar rujukan diurut secara alfabetis:

Contoh:

Simon, John C. *Merayakan Sang Liyan: Pemikiran Seputar Teologi, Eklesiologi dan Misiologi Kontekstual*. Yogyakarta: Kanisius, 2014.

Dari sumber internet: nama penulis, judul artikel (dalam dua tanda kutip), alamat website, tanggal akses.

6. Artikel dikirim dalam bentuk softcopy kepada redaksi Jurnal Baji Dakka paling lambat dua bulan sebelum penerbitan (Maret dan Oktober), dengan alamat: Redaksi JURNAL BAJI DAKKA, Jl. Baji Dakka No. 7, Makassar, Telp. 0812-2507-6066, Email: tajaksebakal@gmail.com

7. Isi sepenuhnya menjadi tanggung jawab penulis.