



Febby Nancy Patty, D.Th., M.Th.

Teologi Patita

Menggali Nilai Simbolik Makan Patita Adat di Oma
dan Mendialogkannya dengan Jamuan Makan Bersama
dalam Injil Lukas 22



Febby Nancy Patty, D.Th., M.Th.

Teologi Patita

Menggali Nilai Simbolik Makan Patita Adat di Oma
dan Mendialogkannya dengan Jamuan Makan Bersama
dalam Injil Lukas 22

Dilarang memperbanyak karya tulis ini dalam bentuk dan dengan cara apa pun, termasuk fotocopi, tanpa izin tertulis dari penerbit.
(sesuai Pasal 2 ayat 1 dan Pasal 49 ayat 1 UU No. 19 Tahun 2002)

Sanksi Pelanggaran
Pasal 72 Undang-undang No. 19 Tahun 2002 tentang Hak Cipta

1. Barangsiapa dengan sengaja dan tanpa hak melakukan perbuatan sebagaimana dimaksud dalam Pasal 2 ayat (1) atau Pasal 49 ayat (1) dan ayat (2) dipidana dengan pidana penjara masing-masing paling singkat 1 (satu) bulan dan/atau denda paling sedikit Rp 1.000.000,00 (satu juta rupiah), atau pidana penjara paling lama 7 (tujuh) tahun dan/atau denda paling banyak Rp 5.000.000.000,00 (lima miliar rupiah)
2. Barangsiapa dengan sengaja menyiarkan, memamerkan, mengedarkan, atau menjual kepada umum suatu Ciptaan atau barang hasil pelanggaran Hak Cipta atau Hak Terkait sebagaimana dimaksud pada ayat (1) dipidana dengan pidana penjara paling lama 5 (lima) tahun dan/atau denda paling banyak Rp 500.000.000,00 (lima ratus juta rupiah).



Jl. Kwitang 22-23, Jakarta 10420, Indonesia
Telp. 021-3901208, Fax. 021-3901633
www.bpkgunungmulia.com

TEOLOGI *PATITA*

Menggali Nilai Simbolik Makan *Patita* Adat di Oma dan Mendialogkannya dengan Jamuan Makan Bersama dalam Injil Lukas 22

Copyright © 2018 oleh Febby Nancy Patty

Diterbitkan oleh PT BPK Gunung Mulia

Jl. Kwitang 22-23, Jakarta 10420

E-mail: publishing@bpgm.com, Website: <http://www.bpggunungmulia.com>

Anggota IKAPI

Hak Cipta dilindungi oleh Undang-undang

Cetakan ke-1: 2018

Editor: Adri B. Setiawan dan Veronica B. Vonny

Tata Letak: Wahyu Dwi Hantoro

Desain Sampul: Hendry Kusumawijaya

Katalog dalam terbitan (KDT)

Patty, Febby Nancy

Teologi patita : menggali nilai simbolik Makan Patita Adat di Oma dan mendialogkannya dengan jamuan makan bersama dalam Injil Lukas 22 / oleh Febby Nancy Patty.

– Cet. 1. – Jakarta : BPK Gunung Mulia, 2018.

xx, 253 hlm. ; 21 cm.

1. Kontekstualisasi.

2. Teologi dan Budaya (Maluku).

3. Maluku – Makan Patita.

4. Teologi Kristen – Perjamuan Terakhir.

I. Judul.

261

ISBN 978-602-231-488-2

DAFTAR ISI

PENGANTAR PENULIS	vii
LEBIH DARI SEKADAR MAKAN BERSAMA— <i>Jozef M.N. Hehanussa</i>	xiii
BAB I PENDAHULUAN	1
1.1 Latar Belakang	1
1.2 Pendasaran Konsep	10
BAB II EKSISTENSI MASYARAKAT MALUKU (OMA)	29
2.1 Oma dalam Konteks Ke-Maluku-an	29
2.2 Oma dalam Konteks Lokal	33
BAB III MAKAN <i>PATITA</i> ADAT DAN MAKNANYA DALAM KONTEKS PERUBAHAN SOSIAL KEMASYARAKATAN SERTA DAMPAKNYA	45
3.1 Tradisi Makan <i>Patita</i>	45
3.2 Ritual Makan <i>Patita</i> Adat dan Maknanya	49
3.3 Analisis terhadap Ritual Makan <i>Patita</i> Adat (Sosio-Antropologi)	95
3.4 Makan <i>Patita</i> Adat dan Konstruksi Identitas.....	121
3.5 Dampak Makan <i>Patita</i> Adat bagi Masyarakat.....	123
BAB IV TRADISI JAMUAN MAKAN BERSAMA DALAM INJIL LUKAS 22	133
4.1 Sekilas tentang Jamuan Makan Bersama dalam Injil Lukas.....	133

4.2	Problematika di Seputar Penafsiran Jamuan Makan Bersama (Lukas 22)	135
4.3	Jamuan Makan Bersama dalam <i>Setting</i> Sosial Kultural	140
4.4	Analisis Sosial terhadap Jamuan Makan Bersama (Lukas 22:7-38)	143
4.5	Jamuan Makan Bersama sebagai Sebuah Tradisi	155
4.6	Gereja sebagai Institusi Religius dan Perannya (<i>Agency</i>).....	157
4.7	Legitimasi Makna Simbol	158
4.8	Jamuan Makan Bersama sebagai Konstruksi Identitas.....	171
BAB V	KONTEKSTUALISASI TEOLOGI	173
5.1	Artikulasi Nilai dari Praktik Jamuan Makan Bersama dan Makan <i>Patita</i> Adat.....	173
5.2	Aspek Biografi	174
5.3	Dialog Dua Konteks.....	178
5.4	Teologi <i>Patita</i> : Terlahir dari <i>Local Wisdom</i> Masyarakat Maluku/Oma	210
BAB VI	PENUTUP	225
6.1	Signifikansi Pendekatan Sosial dalam Proses Hermeneutik (Teologi)	225
6.2	Temuan Penelitian	227
6.3	Rekomendasi.....	234
DAFTAR PUSTAKA.....		239
TENTANG PENULIS		253

PENGANTAR PENULIS

Tulisan atau buku ini merupakan hasil penelitian disertasi yang muncul dari tengah-tengah pergulatan hidup penulis dan masyarakat Maluku dengan tradisi Makan *Patita* (Makan *Patita* Adat). Makan *Patita* adalah sebuah tradisi atau kebiasaan yang dikenal dan diberlakukan oleh orang-orang Maluku dalam hidup keseharian. Mengacu dari konteks dan pengalaman penulis tersebut maka penulis berupaya menggali makna simbolik dari tradisi tersebut dan mendialogkannya secara kritis dengan tradisi Alkitab, yakni jamuan makan bersama, baik pada tradisi Alkitab (dalam Injil Lukas) maupun tradisi masa kini (Makan *Patita* Adat).

Ada masalah yang muncul dalam proses menafsir jamuan makan bersama, yakni lebih berfokus pada aspek religius (iman) dan mengabaikan aspek sosial kemasyarakatannya, sehingga makna jamuan makan bersama menjadi sesuatu yang abstrak, dogmatis (kaku), dan terisolasi dari konteks kekinian. Setidaknya ada tiga masalah yang muncul dalam proses interpretasi terhadap jamuan makan bersama yakni masalah teks, masalah makna, objektivitas (makna), dan masalah pembaca (penafsir). Hal ini disebabkan karena teks Alkitab adalah teks yang diproduksi pada zaman, konteks, dan budaya tertentu, sehingga ada kesenjangan makna di antara pembaca masa lalu dan masa kini. Kesenjangan tersebut juga berdampak pada adanya keterbatasan untuk memahami makna jamuan makan bersama. Pembaca (penafsir) sekarang memiliki konteks dan pengalaman yang berbeda dengan konteks masa lalu, sehingga salah satu tantangan dalam hermeneutika

Alkitab adalah bagaimana memahami teks-teks Alkitab sehingga teks tersebut menjadi bermakna dalam situasi kontemporer. Salah satu cara yang dapat dilakukan adalah dengan mempertimbangkan konteks pembaca kontemporer.

Dengan melakukan studi kritis terhadap teks jamuan makan bersama serta mempertimbangkan konteks dan pengalaman pembaca masa kini, yakni masyarakat Maluku (Oma), saya berupaya menggali makna (nilai-nilai) simbolik dari jamuan makan bersama. Pengalaman masyarakat Oma dengan Makan *Patita* Adat menjadi acuan dalam proses hermeneutika terhadap teks jamuan makan bersama dalam Alkitab (Lukas 22). Dari hasil penelitian, ternyata jamuan makan bersama dan Makan *Patita* Adat memiliki nilai-nilai teologis yang kaya yang bertumpu pada situasi sosial masyarakatnya. Nilai-nilai tersebut bisa dijadikan acuan dalam membangun sebuah pemikiran teologi (hermeneutik) yang kontekstual, yakni "Teologi *Patita*".

Jamuan *patita* adat dan jamuan makan bersama yang mengandung simbol dan tindakan simbolis adalah hasil konstruksi manusia ketika berhadapan dengan situasi sosial tertentu (krisis). Untuk memahami maknanya, kita perlu membuka konstruksi pengetahuan yang terselubung di balik jamuan makan bersama dengan simbol-simbolnya. Dalam hal ini, perspektif pembaca beserta pengalamannya digunakan karena adanya kesulitan untuk menemukan makna jamuan makan bersama. Selama ini pendekatan penafsiran yang dikembangkan untuk memahami makna jamuan makan bersama, yakni penafsiran historis kritis, lebih berorientasi pada dimensi vertikal (iman) sehingga menghasilkan makna yang terbatas. Akibatnya, jamuan makan bersama menjadi terisolasi dari konteks kekinian dan berciri romantisme. Di tengah kondisi yang demikian, ilmu sosial (sosio-antropologi) menjadi sebuah *tools* bahkan metode yang dapat membantu pembaca atau penafsir untuk mengungkapkan makna jamuan makan bersama. Melalui-nya, makna teks dapat lebih terbuka dan bersentuhan secara langsung

dengan situasi sosial manusia. Proses dialogis kritis yang dilakukan terhadap kedua tradisi (masa kini dan masa lalu) menghasilkan makna (nilai) teologi yang relevan dan fungsional bagi pembaca masa kini.

Menafsir simbol/tindakan simbolik jamuan makan bersama dari perspektif sosio-antropologis menghasilkan kekayaan nilai-nilai teologis. Nilai-nilai teologis-sosio-antropologis tersebut dibingkai dalam *Theology of Patita* (Teologi *Patita*). Teologi *Patita* dihasilkan melalui proses dialogis terhadap kedua tradisi jamuan makan bersama secara kritis, kreatif, dan imajinatif. Teologi *Patita* bukanlah teologi yang diadopsi dari budaya barat secara teoretis, melainkan mengacu pada situasi sosio-antropologis masyarakat Maluku (Oma) dengan berbagai problematikanya. *Theology of Patita* mengundang setiap orang untuk bertindak dan berpikir sesuai dengan pesan-pesan yang dimatkan dalam simbol (tindakan simbolik) jamuan-jamuan *patita* adat (dan jamuan makan bersama). Teologi *Patita* juga menghadirkan sebuah paradigma baru yang selanjutnya menjadi model sekaligus cara hidup yang baru dan berbeda dari yang lainnya, cara hidup yang bertumpu pada nilai-nilai simbolik jamuan makan *patita* dan jamuan makan bersama. Teologi *Patita* mengandung nilai atau visi teologis yang aktual, kontekstual, humanis, dan transformatif. Sebuah visi teologis yang berisi tentang kehidupan, persaudaraan (*solidarity*), dan tata harmoni.

Disadari bahwa proses menjadinya buku ini, yang berawal dari penelitian disertasi, bukanlah sebuah pekerjaan yang mudah, melainkan sebuah pergumulan yang penuh dengan tantangan dan berliku-liku; menguras energi, waktu, dan tenaga yang cukup besar. Bahkan, banyak pihak turut juga memberikan kontribusi bagi karya ini. Karena itu, sudah sepantasnya saya menyapa mereka dalam ketulusan hati dan berkenan menyampaikan rasa terima kasih yang mendalam kepada Robert Setio, Ph.D., Dr. Jozef M.N. Hehanussa, dan Dr. Yahya Wijaya. Mereka adalah orang-orang yang telah berjasa mentransfer pengetahuan kepada saya dan membelajarkan saya untuk menjadi seorang ilmuwan

dan peneliti selama saya berstudi. Terima kasih saya secara khusus juga kepada Pdt. Dr. Jozef M.N. Hehanussa yang berkenan memberikan pengantar pada buku ini. Juga kepada Lembaga Universitas Kristen Duta Wacana dengan staf pengajar pada Program Sarjana dan Pasca-sarjana Teologi, serta Sekolah Tinggi Agama Kristen Protestan Negeri Ambon, yang telah memberi peluang berharga untuk melanjutkan studi. Secara khusus, juga terima kasih kepada mantan Ketua STAKPN Ambon, R. Souhaly, S.H., M.H. dan Ketua STAKPN Ambon, Pdt. Dr. A. Ch. Kakiay Sapulette. Mereka adalah orang-orang yang sangat berjasa mendukung, mendorong, dan memfasilitasi selama proses studi berlangsung. Juga civitas akademika STAKPN Ambon, terima kasih untuk dukungannya, terkhusus selama saya menempuh studi di Yogyakarta.

Tak lupa, kepada para sahabat dekat yang dengan setia mendukung dan mendoakan: Wel dan Ibu Neles, Nona dan Dodi, Au dan Cak. *Thanks* untuk kehangatan persahabatan dan kasih yang tulus. Juga untuk teman-teman lain yang pernah bersama berjuang dan merayakan hidup bersama: Dr. Yance Rumahuru, M.A., Dr. H. Hetharia, Dr. H. Lesilolo, Dr. A.C.W. Gazpers, Dr. B.E. Picanussa, Pdt. R. Rahabeat, Pdt. Dr. Nancy Souisa, dan Dr. F.A. Sialana. Adik-adikku Econ, Fin, Ria, Jelfi, Grace, Endang. Terima kasih untuk kehangatan persaudaraan. Para sahabat yang juga telah menjadi saudara yang baik: Pak Frits, Pak Hotma, Usi Ike, Usi Yudit, Usi Nona dan Usi Margi, Usi Jerda, Pak Ramli, Kak Darwita, Usi Ester, Adik Rie, Usi Nilu, dan lainnya. Terima kasih telah berjalan bersama, juga untuk diskusi-diskusinya yang hangat, kreatif, dan inovatif yang turut menambah kekayaan pengetahuan saya.

Warga jemaat dan masyarakat Oma, yang membuka ruang bagi saya selama proses penelitian Makan *Patita* Adat. Secara khusus bapak pejabat Desa Oma (Bapak John Ririasa) dan Ketua Saniri (Bapak Oyang Haumahu). Badan Saniri Negeri Oma, Kepala *Soa*, Tokoh-tokoh Adat baik dari *Soa* Pari, Tuni, Latuey dan Latu/Raja. Juga semua informan

yang telah memberikan data kepada saya melalui wawancara formal dan informal. Terima kasih telah menerima dan menjadikan saya sebagai bagian dari warga masyarakat selama berdomisili di Oma. Juga para pelayan (Pdt. F. Tuankotta, Pdt. Siahaya bersama dengan staf Majelis Jemaat GPM Oma). Terima kasih atas bantuan semuanya sehingga proses penelitian dapat berjalan dengan lancar. Secara khusus kel. Bapak Onggo Pattikawa dan Usi Nona yang telah menjadi tuan rumah selama saya berdomisili di Oma. Terima kasih telah menjadi tuan rumah yang baik.

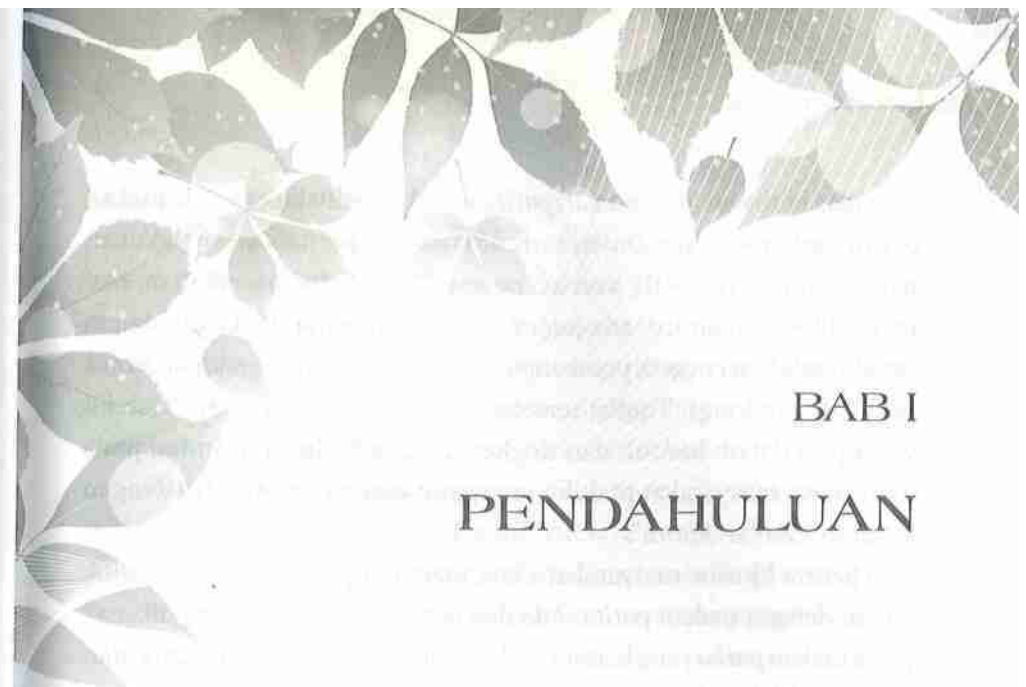
Ketua Sinode GPM: Pdt Dr. John Ruhlessin dan Sekretaris Sinode: Pdt. Vecky Untaylawan. Sekalipun sibuk, kadang meluangkan waktu untuk memotivasi saya selama studi dan melakukan penelitian ini. Secara khusus Pdt. Yan Matatula dan Mama Ma juga Bapak/Ibu Pendeta se-Klasis GPM Kairatu. Terima kasih untuk dukungan dan topangan doa selama ini.

Bagi suami dan anakku yang tercinta, Pdt. E. Muskita dan Molisca Ivana. Kalian berdua yang selalu memberikan spirit untuk terus bekerja dan bekerja walaupun di tengah-tengah masa-masa yang sulit. Terima kasih untuk cinta dan doa-doanya. Ibunda saya dan ayahanda saya (almarhum), terima kasih untuk pengorbanannya yang memungkinkan anakmu menghasilkan karya ini.

Kepada semua pihak yang selama ini telah berjasa dan memberikan kontribusi berharga kepada saya selama melanjutkan studi sampai menghasilkan buku ini, dari lubuk hati yang tulus saya ucapkan terima kasih.

Akhirnya, sebagai manusia yang penuh keterbatasan, saya mengakui bahwa karya ini masih memiliki banyak kekurangan. Dengan hati yang terbuka, saya mengharapkan adanya masukan pikiran yang berharga bagi penyempurnaan buku ini ke depan.

Ambon, 3 Desember 2017
Febby Nancy Patty



BAB I

PENDAHULUAN

1.1 Latar Belakang

Makan *patita*¹ adalah sebuah tradisi yang dikenal oleh masyarakat Maluku. Tradisi tersebut selalu dilakukan dalam hidup sehari-hari. Makan *patita* bukan saja sebagai tanda pengucapan syukur, melainkan juga sebagai tanda keramahtamahan bagi orang-orang yang dikenal maupun yang tidak dikenal. Karena itu, orang-orang Maluku tanpa makan *patita* bukanlah orang Maluku. Artinya, selain praktik makan *patita* merupakan sebuah kebiasaan yang diberlakukan sejak dari para leluhur, praktik tersebut juga telah mendarah daging dan berakar dalam kehidupan masyarakat Maluku.

¹ Istilah atau kata "*patita*" sulit ditemukan maknanya. Satu-satunya informasi tentang *patita* berasal dari bahasa Sansekerta yang artinya 'jatuh'. Jika benar makna *patita* adalah 'jatuh', mungkin hal ini merujuk kepada kebiasaan yang dilakukan oleh orang Maluku saat makan *patita*, yakni pada *lesa* di tanah. Itulah sebabnya, saat makan *patita* seseorang mesti membungkuk atau merendahkan tubuhnya ke tanah atau bumi.

Ada berbagai jenis makan *patita* yang biasa dilakukan. Ada makan *patita* pada momen-momen tertentu: makan *patita* saat melakukan pekerjaan (bakti sosial), saat acara peminangan dan pernikahan, dan rekonsiliasi. Selain itu, ada juga makan *patita* yang dilakukan dalam ritual adatis (cuci negeri, pembangunan *baileu*, pelantikan raja dan *panas pela* dan *gandong*). Tradisi tersebut dilakukan semua orang Maluku walaupun dalam bentuk dan ungkapan yang berbeda. Namun, pada umumnya, masyarakat Maluku menyebut makan bersama itu dengan sebutan "Makan *Patita*".

Secara khusus masyarakat Oma memiliki pengalaman yang unik terkait dengan makan *patita*. Ada dua jenis makan *patita* yang dikenal, yakni makan *patita* yang biasanya dilakukan sehari-hari dan Makan *Patita* Adat atau Makan *Patita* Sakral (selanjutnya disebut Makan *Patita* Adat). Makan *patita* lazim dilakukan oleh orang-orang Maluku. Namun, Makan *Patita* Adat hanya dikenal dan dipraktikkan oleh orang-orang Oma.

Makan *Patita* Adat di Oma memiliki "keunikan" dan "karakteristik" yakni: **pertama**, merupakan sebuah tradisi yang diwariskan secara turun-temurun; **kedua**, dianggap sebagai "sakral" atau "suci"; **ketiga**, dilakukan oleh masing-masing *Soa*² dan **keempat**, mengandung simbol-simbol yang bermakna bagi komunitasnya. Di sinilah letak keunikan dan karakteristik dari Makan *Patita* Adat di Oma yang membedakannya dengan praktik makan *patita* lainnya. Karakteristik tersebut terungkap melalui simbol atau tindakan simbolik yang bermakna. Simbol-simbol tersebut, yakni doa (*passawari* adat), waktu dan tempat sakral, aneka busana (tokoh), aneka makanan, duduk bersama di meja, tari-tarian adat (*ma-raila*) dan petuah/*kapata*.

Sejak awal para leluhur telah menciptakan *local wisdom* yang diturunkan dari generasi ke generasi. Kearifan lokal menjadi sebuah ke-

kayaan sekaligus berisi norma yang mengarahkan manusia untuk berelasi dengan ciptaan lain di dunia Maluku. Salah satunya tampak dalam tradisi Makan *Patita* Adat di Oma. Makan *Patita* Adat mengandung simbol yang menyatu dengan cara pandang masyarakat Maluku (Oma), termasuk pengalaman sejarahnya. Melaluiinya, masyarakat Oma mengonstruksikan realitas yang mereka alami sehingga membedakannya dari tindakan makan *patita* lainnya yang dilakukan sehari-hari.

Ritual Makan *Patita* Adat memang tidak dapat dipisahkan dari kosmologi masyarakat Maluku. Leonard Andaya menjelaskan cara pandang masyarakat Maluku, yakni tradisi *unitas*, yang dilegitimasi melalui mitos dan ritual. Tradisi kesatuan (*unitas*) mencakup tiga hal, yakni: pulau, wilayah, dan Maluku secara keseluruhan.³ Tradisi tersebut dilegitimasi dalam berbagai ritual dan simbol yang menggambarkan relasi kesatuan di antara mereka, baik secara intern maupun ekstern, sehingga tradisi tersebut menjadi akar bersama secara kultural dalam membentuk identitas mereka. Salah satu tradisi tersebut mewujudkan dalam simbol (tindakan simbolik) Makan *Patita* Adat di Oma. Cerita-cerita tentang tradisi kesatuan disebutkan Mircea Eliade sebagai cerita yang suci (*true tale*). Cerita suci berhubungan dengan konsepsi penciptaan atau penataan dunia mereka dalam situasi yang *chaos*. Ritual adalah wahana yang ampuh dalam menarasikan sejarah bersama yang berfungsi mentransformasi relasi antara penutur (*teller*) dan pendengar (*audience*).

Tradisi Makan *Patita* Adat memiliki tindakan simbolik yang bermakna bagi komunitasnya, sehingga memahami simbol dan maknanya, tidak bisa lepas dari pengalaman bersama (*common sense*) komunitas. Pengetahuan, pengalaman (sejarah), ide-ide, gagasan, serta nilai yang dianut oleh masyarakat Oma terungkap melalui simbol-simbol di atas. Simbol tidak saja mengandung makna, tetapi juga menceritakan ten-

² *Soa* adalah kumpulan dari beberapa keluarga/marga atau mata rumah. Di Negeri Oma ada empat macam *Soa*, yakni Pari, Latuei, Tuni, dan Raja atau Latu.

³ Leonard Andaya, *The World of Maluku, Eastern Indonesia in the Early Modern Period* (Honolulu: University of Hawaii Press, 1993), hlm. 49.

tang bagaimana masyarakat membangun hidup. Bahkan, simbol menjadi penanda yang membedakan mereka dari masyarakat lainnya. Melalui simbol atau ritual, masyarakat Oma membangun relasi mereka dengan Tuhan, para leluhur, sesama, dan alam semesta.

Tradisi makan bersama tidak saja dikenal oleh masyarakat Maluku, tetapi juga komunitas mula-mula. Orang-orang Kristen juga memiliki pengalaman yang senada dengan praktik makan bersama, walaupun dalam bentuk yang berbeda. Hal tersebut muncul dalam Alkitab PL maupun PB. Bila dibandingkan dengan Injil lainnya, praktik makan bersama sangat dominan dalam Injil Lukas (sebanyak 10 kali). Lukas sangat menekankan motif makanan (*food*) dan makan bersama (*meals*).⁴ Yesus selalu duduk dan makan bersama dengan para murid, orang Farisi, orang berdosa, bahkan orang banyak. Makan bersama tersebut dilakukan dalam setiap momen yang berbeda dan memiliki makna yang berbeda. Menurut Powel, Lukas menggunakan gambaran makanan untuk menjelaskan hubungan antara cerita Injil dan kekristenan mula-mula. Apa yang terjadi pada makan bersama dalam Injil Lukas berhubungan dengan apa yang dapat atau seharusnya terjadi di gerejanya.⁵

Di antara berbagai jenis makan bersama tersebut, jamuan makan bersama Yesus dengan rasul-rasul-Nya (22:7–38) mendapat penekanan yang penting. Dari gaya penuturannya, jamuan makan bersama tersebut tampak unik dan berbeda dari yang lain. Perikop tersebut mengisahkan Yesus duduk dan makan bersama dengan rasul-rasul-Nya (ayat 14–23). Peristiwa tersebut dikisahkan terjadi menjelang Yesus memasuki pen-

deritaan dan kematian-Nya. Makan bersama itu disebut oleh para ahli dengan *Lord's Supper* (Perjamuan Tuhan) atau *Last Supper* (Perjamuan Terakhir). Selain di Injil Lukas, jamuan makan memiliki kesejajarannya dalam Injil Sinoptik (Mat. 26:17–30; Mrk. 14:12–26; Yoh. 13:1–30) dan Surat Paulus (1Kor. 11:23–26). Masing-masing kitab memiliki makna teologis tertentu yang tidak lepas dari gumulan konteksnya. Akan tetapi, penulisan ini hanya berfokus pada Injil Lukas. Lukas dengan sengaja menarasikan jamuan tersebut yang diawali dengan persiapan (22:7–13) makan bersama (22:14–23) dan percakapan di meja makan (22:24–38).

Bagi saya, ada persoalan yang muncul terkait dengan kisah tersebut: **pertama**, masalah tekstual. Teks-teks tersebut adalah teks yang lahir dalam kurun waktu yang panjang, dengan konteks sosial dan budaya tertentu. Ini menyebabkan adanya kesulitan dalam memahami maksud pengarangnya; **kedua**, masalah makna (objektivitas). Adanya kesenjangan atau jarak di antara pembaca masa kini dan masa lalu menimbulkan kesulitan untuk menemukan makna secara objektif. Lagi pula, teks bukanlah fakta historis, melainkan hasil refleksi penulis (komunitas) dalam menghadapi konteks gumulnya. Teks tersebut merupakan sebuah diskursus yang dihasilkan melalui interpretasi terhadap tradisi sebelumnya, sehingga telah terjadi manipulasi makna yang sarat dengan berbagai kepentingan (ideologi). Dalam menafsirkannya pun telah terjadi penyimpangan, entah itu penambahan, penyisipan, atau penghilangan yang dilakukan sehingga mengaburkan makna jamuan makan bersama; **ketiga**, masalah pembaca (*reader*). Pengarang teks tersebut sudah mati, demikian juga pembacanya. Konteks atau pembaca masa kini merupakan salah satu unsur yang tidak bisa diabaikan dalam membaca teks. Pembaca (penafsir) memiliki pengalaman dan konteks yang berbeda sehingga ada persoalan krusial, yakni bagaimana memahami pesan teks tersebut dalam konteks kontemporer. Jamuan makan bersama akan hidup jika menyatu dengan pembaca masa kini beserta pengalamannya.

⁴ R.J. Karris, *Luke, Artist and Theologian: Luke's Passion Account as Literature* (New York: Paulist, 1985), hlm. 47–48; J. Neyrey, *The Passion according to Luke: A Redaction Study of Luke's Soteriology* (New York: Paulist, 1985), hlm. 1–8; Mark A. Powel, *Introducing the New Testament, A Historical Literary and Theological Survey* (Grand Rapids, Michigan: Baker Publishing Group, 2009), hlm. 158.

⁵ *Ibid.*, hlm. 159.

Secara khusus, masalah teks yang muncul, yakni makan bersama, diawali dengan bagian persiapan (ayat 7–13). Dalam makan bersama, Lukas juga secara berulang-ulang menyebut kata "makan" (*esthio*) atau "jamuan makan" (*deipneo*) (ayat 8, 11, 15, 16, 20, 30); "meja makan" (*trapezes*) (ayat 21, 30); "duduk bersama" (*anapipto* dan *anakeimai*) (ayat 14 dan 27). Selain itu, ada kesan pengulangan yang berisi tentang perkataan Yesus (*farewell discourse*) kepada rasul-rasul-Nya (ayat 16;18). Hal serupa muncul dalam ayat 17 dan 20 (cawan-roti-cawan). Lukas juga memperluas kisah tersebut dengan percakapan di meja makan (22:24–38).

Para ahli PB sebelumnya memang telah melakukan penafsiran terhadap teks tersebut, di antaranya yakni Joachim Jeremias dan Hans Conzelmann, melalui Pendekatan Historis Kritis dengan berfokus pada perkataan dan tindakan Yesus. Dengan menggunakan Studi Kritik Bentuk, Jeremias berpendapat bahwa kata-kata tersebut merupakan kata-kata institusi Yesus (formula liturgi) yang sangat familier dalam gereja primitif/mula-mula.⁶ Sementara itu, Conzelmann dengan menggunakan Kritik Redaksi berpendapat bahwa gereja atau komunitas Lukas berada di tengah lingkungan—Yudaisme dan Kekaisaran Romawi—yang sedang mengalami gangguan (masalah), sehingga Injil Lukas bertujuan apologetis terhadap Pemerintah Romawi.⁷ Situasi tersebut diperparah lagi ketika umat Kristen berhadapan dengan masalah keagamaan, yakni *the delay of parousia* yang mengguncang kehidupan umat. Sebab itu, jamuan makan bersama merupakan jamuan makan eskatologis, yang melalui umat Kristen mengambil bagian dalam Kerajaan Allah.⁸

Pandangan Jeremias dan Conzelmann kemudian berkembang dalam keragaman pemikiran para ahli. Dari situ, para ahli berupaya men-

⁶ Joachim Jeremias, *The Eucharistic Words*, trans. by Norman Perrin (New York: Charles Scribner's Sons, 1966), hlm. 102.

⁷ H. Conzelmann, *The Theology of St. Luke* (New York: Harper & Row, 1960), hlm. 137–139.

⁸ *Ibid.*, hlm. 80.

cari sebuah penafsiran objektif menurut maksud asli pengarang sehingga menghasilkan makna atau nilai teologi yang dianggap benar (absolut). Para ahli terlibat dalam perdebatan panjang yang berupaya mengklaim bahwa gagasannya yang paling benar dan menyalahkan yang lain, sehingga makna jamuan makan bersama menjadi sesuatu yang sangat problematis. Persoalan itu berlanjut di kalangan Bapa-bapa Gereja yang melegitimasi makna makan bersama dalam ajaran (dogma) sebagaimana pada abad pertengahan dalam pemikiran Paschasius dan Berengarius,⁹ dan berujung pada berbagai ketegangan. Penulisan ini tidak bermaksud membahas persoalan ajaran (dogmatika), tetapi akan berfokus pada penafsiran (hermeneutika).

Mengacu dari pemikiran di atas, bagi saya, ada elemen-elemen yang belum terpecahkan secara tuntas, antara lain makna simbol teks Lukas 22:7–38 yakni tokoh, waktu, dan tempat pelaksanaan, duduk dan makan bersama, meja makan dan percakapan di meja makan serta simbol roti dan anggur. Pertanyaan urgen yang muncul di sini adalah bagaimana makna sosio-antropologis dari simbol-simbol jamuan makan bersama dalam Lukas 22:7–38? Apakah sesungguhnya situasi sosial yang melatari sehingga Lukas menggunakan simbol-simbol tersebut, dan apakah maknanya bagi komunitas/gereja?

⁹ Teologi dan ajaran tentang jamuan makan bersama berkembang dalam pemikiran para ahli di kalangan bapa-bapak gereja, yang dibagi dalam beberapa periode: *pertama*, periode abad-abad pertama (gereja mula-mula) dengan pemikir yang terkenal yakni Philo, Clemen, Ignatius, Justinus, Ireneus, Hippolytus, Tertulianus dan Ciprianus; *kedua*, periode Patristik Bapa-Bapa Gereja dengan tokohnya yakni Origenes, Klemens, Athanasius yang mewakili kalangan Alexandria/Mesir, Yohanes Chrisostomos mewakili gereja di Anthiokia/Siria, sedangkan Agustinus dan Ambrosius mewakili Bapak-Bapak gereja Latin; *Ketiga*, Abad Pertengahan dengan tokoh yang terkenal yakni Paschasius, Ratramus dan Berengarius; *keempat*, masa Reformasi di antaranya Marthin Luther, Zwingli dan Calvin; *kelima*, Modern (percakapan ekumenis) oleh gereja-gereja. Lih. Raymond Moloney, 1995, *Problem in Theology The Eucharist* (London: Geoffrey Chapman), hlm. 78–176.

Memang pendekatan yang digunakan oleh ahli sebelumnya (historis kritis) telah menyumbang bagi studi terhadap teks-teks secara teliti dan cermat. Namun, pendekatan itu masih memiliki kelemahan, karena lebih menekankan dimensi vertikal, sehingga aspek lainnya belum tersentuh dalam proses penafsiran. Padahal, situasi sosial tidak bisa diabaikan dalam proses memaknai teks. Teks jamuan makan bersama adalah teks sosial, sehingga akan menjadi hidup jika teks tersebut bertumpu pada komunitas yang turut memberi andil dalam pemaknaan teks. Karena itu, diperlukan sebuah pendekatan yang baru dan berbeda, yakni menggunakan perspektif pembaca Maluku (sosio-antropologi) melalui Tradisi Jamuan *Patita* Adat.

Jika menelusuri tradisi jamuan makan bersama, memang tradisi/praktik tersebut memiliki kemiripan dengan Makan *Patita* Adat di Maluku (Oma). Kemiripan tersebut terungkap dalam beberapa hal, yakni: diawali dengan persiapan; tidak terjadi secara tiba-tiba (ada peristiwa yang melatarbelakangi pelaksanaan jamuan); ada inisiatif atau peran dari tokoh tertentu (tokoh Yesus dalam tradisi Lukas dan tokoh *Om-Om* dalam tradisi *Patita* Adat) yang juga melibatkan tokoh lainnya; berfokus pada tradisi meja makan dan peran orang tua (pemimpin). Kemiripan lainnya tampak dalam kata-kata perpisahan yang disampaikan Yesus di meja makan dan kata-kata perpisahan *Om-Om* dalam bentuk *maraila*. Sekalipun mirip, kedua tradisi jamuan makan bersama itu lahir dari konteks masing-masing, yakni gereja perdana dan masyarakat Maluku (Oma) dengan problematika sosialnya. Dengan kemiripan yang dimiliki itu, pengalaman masyarakat Maluku akan dijadikan perspektif dalam memahami makna teks, untuk mengungkapkan nilai teologis yang terkandung dalam jamuan makan bersama.

Di lain sisi, Gereja Protestan Maluku (GPM) sendiri mengakui kearifan lokal dan keragaman budaya dari masyarakat Maluku. Keragaman budaya tersebut berdampak pada keunikan sistem sosial dengan berbagai pranata sosial budaya, ritus, dan simbol budaya masing-masing.

Kebudayaan dan pranata-pranata sosial merupakan kearifan lokal dan menjadi kekuatan perekat bagi gereja dalam mendorong pelayanannya di tengah perubahan sosial, dalam relasi antara masyarakat dan agama. Terkait dengan itu, GPM perlu mengevaluasi dan merambah struktur-struktur budaya dengan menggunakan kebudayaan sebagai media Pe-kabaran Injil, termasuk membangun teologi yang bertumpu pada kekayaan budaya, bahasa, pranata adat, simbol, tanda, dan cerita-cerita rakyat. Itulah sebabnya, ajaran-ajaran agama perlu dikoreksi melalui tafsir ulang berbagai teks Kitab Suci, agar tidak terjebak dalam dominasi eksklusivisme dan triumfalistik.¹⁰

Mengacu pada alasan inilah maka diperlukan proses penafsiran yang mempertimbangkan pengalaman masyarakat Maluku, termasuk konteks sosial budayanya. Pengalaman sosial dan budaya sendiri bisa dijadikan acuan dalam proses kontekstualisasi teologi (hermeneutika). Namun, sampai sejauh ini, belum ada upaya untuk membangun pemikiran teologi dari ritual Makan *Patita* Adat. Salah satu kebutuhan mendasar gereja (umat) di Maluku adalah menghasilkan sebuah pemikiran teologi yang relevan, bukan diadopsi dari pemikiran Barat, melainkan yang terlahir dari pengalaman hidup dan kultur masyarakat Maluku.

Berdasarkan latar belakang permasalahan di atas, tulisan ini hendak menggali nilai-nilai simbolik dari Jamuan Makan *Patita* Adat di Oma dan mendialogkannya dengan tradisi jamuan makan bersama dalam Injil Lukas 22. Proses tersebut bertujuan menghasilkan sebuah pemikiran teologi yang kontekstual; yang mengacu pada *local wisdom* orang-orang Maluku.

¹⁰ Bdk. PIP dan RIPP Gereja Protestan Maluku, "Salinan Ketetapan-Ketetapan Hasil Persidangan XXXVI Sinode GPM" 31 Oktober-11 November tahun 2010, hlm. 259, 268-269.

1.2 Pendasaran Konsep

Hermeneutika

- **Hermeneutika: Upaya "Memahami" dan "Menjelaskan"**

Dewasa ini telah terjadi perkembangan dalam studi hermeneutika yang menekankan unsur pembaca dan proses pembacaan. Alasannya adalah karena adanya kesenjangan antara teks-teks masa lalu dan pembaca masa kini. Kesenjangan tersebut menyebabkan makna teks menjadi sesuatu yang asing dari pengalaman pembaca masa kini. Karena itu, tantangan dalam studi hermeneutika adalah bagaimana teks atau bahasa sebagai produk masa lalu dapat bermakna dalam konteks yang berbeda.

Menurut H.G. Gadamer, ketika membaca atau menafsir teks, seorang penafsir memiliki pra-pemahaman yang muncul dari kesadaran sejarah. Kesadaran sejarah adalah hasil konstruksi dari diri pembaca, sehingga ada ketidakmungkinan untuk menemukan makna yang objektif. Bagi Gadamer, teks memiliki *subject matter* sehingga dalam memahami mesti ada perjumpaan (*the fusion of horizon*) antara teks dan pembaca.¹¹ Perjumpaan horizon pembaca memungkinkan kita memahami makna teks pada tindakan kreatif, sehingga interpretasi bukan sekadar pengulangan, melainkan terkait dengan pemahaman. Manusia memiliki pengalaman dan tradisi bersama yang juga ikut terlibat dalam proses memahami. Pengalaman dan tradisi tersebut memungkinkan terjadinya sebuah perjumpaan atau dialog kritis antara horizon kita dan horizon yang lain.¹²

¹¹ Gadamer dalam Dan R. Strivers, *Theology After Ricoeur, New Directions in Hermeneutical Theology* (Louisville: Westminster John Knox Press, 2001), hlm. 87.

¹² *Ibid.*, hlm. 88.

Gagasan Gadamer berkembang dalam pemikiran P. Ricoeur yang menekankan pemahaman dan penjelasan. Dengan menggunakan busur hermeneutiknya, Ricoeur membagi proses penafsiran atas tiga tahapan, yakni pemahaman naif yang pertama (*first naivety*), penjelasan (*explanation*) dan kenaiifan yang kedua (*post-critical understanding*).¹³ Pada tahapan *first naivety*, pembaca sudah terlibat tetapi masih dalam bentuk pemahaman naif. Dalam proses hermeneutik, pembaca/penafsir memahami Alkitab atau teks apa adanya dengan prasangka (presuposisi) kita yang masih berkeliaran tanpa sikap kritis. Pada tahapan ini sudah terjadi perjumpaan horizon antara pembaca (*self*) dan teks. Selanjutnya pada tahapan penjelasan (*explanation*), kita berupaya membatasi pemahaman yang pertama (naif) sebagai pengarang untuk mencapai yang objektif. Penjelasan kritis objektif ini tidak berada di luar, tetapi dalam narasi itu sendiri yang merupakan cita-cita atau kehen-
dak manusia. Jadi, tidak sekadar menganalisis teks, tetapi mempertanyakan kebenarannya secara kritis, bagaimana kita memaknai hidup. Sementara itu, tahapan pemahaman *post-kritis* (*postcritical understanding*), merupakan tahapan yang dilalui setelah kedua tahapan di atas. Tahapan tersebut berisi proses memaknai teks setelah tahapan kritis (apropriasi) melalui proses perjumpaan atau dialog. Tahapan pemahaman *post-kritis* ini bukan aplikasi atau implikasi, melainkan membawa pemahaman kita mengenai hidup atau dunia kita. Busur hermeneutik Ricoeur ditempatkan dalam tiga tahapan yang disebut sebagai "busur naratif".¹⁴

¹³ *Ibid.*, hlm. 57.

¹⁴ *Ibid.*, hlm. 66–69. Busur naratifnya yakni *prefiguration*, yang merujuk pada pra-pemahaman yang mendorong seseorang menulis atau membaca teks dan apa yang mendorong pengarang menulis teks dan pembaca menafsir teks. Ketika tindakan manusia diceritakan, lalu diungkapkan melalui tanda, aturan, norma yang simbolis. *Configuration* menunjuk kepada kon-

Bagi Ricoeur, dalam upaya memahami teks Alkitab diperlukan adanya sikap curiga dari pembaca. Alasannya, teks-teks keagamaan mengandung ideologi yang pada satu sisi bersifat konstruktif, tetapi di sisi lain bisa merusak. Oleh karena itu, tugas hermeneutika adalah memahami dan menjelaskan.¹⁵ Hermeneutika-kecurigaan perlu dalam proses penafsiran, supaya kita mencurigai sekaligus mendengarkan teks berbicara bagi kita. Teks-teks Alkitab juga memiliki bahasa figuratif tentang simbol, metafora, dan naratif yang mengandung simbol-simbol kejahatan (*evil*). Simbol-simbol tersebut merupakan produk dari pengetahuan manusia yang berhadapan dengan berbagai kejahatan. Simbol-simbol kejahatan tidak pernah murni, bersifat terbatas, dan bermakna subjektif. Simbol-simbol tersebut merupakan sebuah misteri dan menyatukan manusia dengan Yang Ilahi, sehingga perlu adanya sikap kecurigaan terhadapnya melalui hermeneutik kritis.¹⁶

Bagi saya, kesadaran kritis tersebut penting dalam memahami makna simbol, sehingga kita tidak terjebak dalam pemahaman naif. Teks-teks Alkitab memiliki konteksnya sendiri yang berbeda dengan konteks pembaca masa kini, sehingga perlu kesadaran kritis terhadap tradisi dan pengalaman masa lalu. Bahkan, para pembaca juga mesti terbuka terhadap tradisi (makna) yang berada di luar tradisi Injil (Alkitab). Sikap tersebut dijelaskan oleh E.G. Singgih

struksi imajinatif penulis/teks juga pembaca atas dunia naratif teks. Proses pembacaan naratif mengharuskan adanya penilaian/analisis kritis holistik terhadap teks. *Refiguration* memungkinkan *fusion of horizon* yang terjadi antara teks dan dunia disesuaikan di depan teks atau pemahaman sesudah kritis, yakni dunia dan pengalaman pembaca masa kini.

¹⁵ P. Ricoeur, *From Text to Action, Essays in Hermeneutics II*, diterj. by Kathleen Blamey and John B. Thompson (Evanston, Illionis: Northwestern University Press, 1991), hlm. 53. Lih. P. Ricoeur, *Interpretation Theory, Discourse and The Surplus Meaning* (Fort Worth, Texas: The Texas Christian University Press, 1977), hlm. 71.

¹⁶ P. Ricoeur dalam Dan R. Strivers, *Op.Cit.*, hlm. 140-141.

sebagai sebuah sikap positif atau terbuka untuk mendengar atau berdialog dengan banyak suara lain di luar tradisi masa lalu.¹⁷ Adanya penekanan terhadap pengalaman komunitas membuka jalan bagi para pembaca masa kini untuk membangun sebuah hermeneutik (teologi) yang kontekstual.¹⁸

• Teks dan Bahasa

Menurut Ricoeur, harus ada jarak¹⁹ antara pembaca dan teks-teks Alkitab. Teks berhubungan dengan mata rantai komunikasi (bahasa) yang tidak bisa dipahami lepas dari konteks di mana bahasa dan sistem bahasa diproduksi. Bagi Ricoeur, teks atau bahasa keagamaan merupakan *the second order language*. Teks tersebut berisi kandungan teologi/filosofis/ideologi sehingga memiliki makna yang sangat terbatas. Hal ini disebabkan karena teks tidak lahir dengan sendirinya, tetapi hasil refleksi panjang dari komunitas beriman tentang pengalaman-pengalaman hidup. Sebelum ditulis, teks adalah ekspresi dari pengalaman hidup komunitas. Pengalaman tersebut kemudian diangkat dan diinterpretasi melalui model wacana (diskursus) di antaranya narasi, nubuat, aturan, pepatah, Kidung Pujian, doa, dan formula liturgis untuk menjawab kebutuhan komunitas. Dari berbicara menjadi menulis dan sebaliknya dari menulis menjadi berbicara (membaca) yang membuat teks tak lebih dari sebuah artefak metode kritik yang ditempatkan dalam rangkaian artefak lainnya bagaikan buku di perpustakaan.

¹⁷ Lih. E.G. Singgih, 2004, *Mengantisipasi Masa Depan* (Jakarta: BPK Gunung Mulia), hlm. 43-44.

¹⁸ *Ibid.*, hlm. 49.

¹⁹ P. Ricoeur dalam Dan R. Strivers, *Op.Cit.*, hlm. 89.

takaan. Tugas hermeneutik terkait dengan upaya melakukan diskursus tentang fungsi teks atau bahasa yang referensial.²⁰

Dimensi referensial teks terkait dengan diskursus tentang hidup, entitas fisik dunia, sejarah, dan kejadian aktual dalam sebuah komunitas sosiologis yang kemudian menjadi berhenti pada ambang diskursus puisi, narasi, metafora dan simbol di mana bahasa digunakan. Teks dan bahasa adalah ekspresi emosi (memberi referensi) yang bersifat subjektif dan terbatas. Bagi Ricoeur, mengungkapkan berarti membuka selubung dari apa yang tetap tersembunyi, yakni kebenaran yang akan menampilkan dirinya.

Menurut Ricoeur, memberi nama Allah atau *Naming God*²¹ sudah termasuk dalam sebuah diskursus (bahasa) yang terkait dengan tuturan atau ucapan spekulatif, teologis, atau filosofis. Ini adalah refleksi sebuah komunitas dan bagi orang lain, yang terungkap melalui bahasa. Oleh karena itu, bahasa absolut perlu dibuka, sehingga memungkinkan kita untuk masuk dalam bahasa yang nonspekulatif dan nonfilosofis. "Memberi nama Allah" adalah ekspresi iman yang polifoni (beragam). Ekspresi iman merupakan sebuah diskursus kompleks yang sama dengan naratif, ramalan, nubuat, hukum, pepatah, doa, pujian, formula liturgi dan tulisan-tulisan bijak dan tulisan lainnya yang dilakukan dengan cara yang beragam.²²

²⁰ P. Ricoeur, *Figuring The Sacred: Religion, Narrative and Imagination* (Minneapolis: Fortress Press, 1995), hlm. 221–222. Lih. P. Ricoeur, *Interpretation Theory Discourse and The Surplus Meaning*, hlm. 19.

²¹ P. Ricoeur, *Op.Cit.*, hlm. 217–235.

²² Menamai Allah terkait dengan makna dan bersifat terbatas dan konseptual. Oleh karena itu, Allah tidak dapat dipahami sebagai konsep-konsep teoretis, sebab Allah terkait dengan eksistensi yang tidak dapat dibatasi dalam bahasa-bahasa yang spekulatif dan teologis. Nama Allah merupakan refleksi dari komunitas beriman sehingga tidak tunggal tetapi bersifat polifonik (beragam). Lih. P. Ricoeur, *Figuring The Sacred ...*, hlm. 224.

• *Surplus of Meaning* (Surplus Makna)

Menurut Ricoeur, teks-teks agama sangat kaya dan terletak pada kesuburan makna, yakni *the surplus of meaning*.²³ Teks sebenarnya memiliki makna yang kaya, tetapi pengarang telah membatasi makna teks sehingga teks bermakna tunggal. Bagi Ricoeur, teks tidak bermakna tunggal tetapi ganda dan sangat subur (*fertility*). Suatu teks ketika disadap dan disadap lagi, maknanya tak akan pernah habis. Teks-teks agama mengandung bahasa-bahasa kiasan atau figuratif (simbol), sehingga makna simbol juga tidak dapat dibatasi dalam satu penafsiran atau makna. Simbol-simbol memiliki banyak makna sejauh teks atau simbol tersebut dapat dimaknai oleh pembacanya.²⁴ Gagasan di atas mengindikasikan bahwa kita (pembaca) tidak bisa membatasi penafsiran (makna) terhadap simbol-simbol jamuan makan bersama. Melalui pengalaman hidup, para pembaca akan menemukan diri mereka dalam teks tersebut dalam upaya menjawab panggilan hidup melalui pengetahuan secara kritis.

• *Hermeneutik sebagai Proses Transformasi*

Hermeneutik terkait erat dengan proses transformasi. Gagasan muncul dalam pemikiran salah satu tokoh, yakni A. Thiselton. Menurutnya, hermeneutik mesti terbuka terhadap horizon baru, yakni horizon pembaca dengan dunia dan pengalamannya. Keterbukaan tersebut menempatkan studi hermeneutik dalam sebuah area *interdisipliner* (menggunakan pendekatan ilmu-ilmu yang lain) yang bertujuan supaya terjadi transformasi dalam pembacaan

²³ P. Ricoeur dalam Dan Striver, *Op.Cit.*, hlm. 94–97.

²⁴ P. Ricoeur, *Op.Cit.*, hlm. 54.

Alkitab, yakni *transforming biblical reading*.²⁵ Dengan demikian, pembacaan Alkitab diharapkan memiliki dampak dan perubahan bagi gagasan, pemahaman, nilai dan perilaku kehidupan dari para pembaca Alkitab (komunitas Kristen). Penekanan pada hermeneutik sebagai pembacaan membawa pergeseran paradigma hermeneutik pada proses interpretasi sebagai sebuah pemahaman, pengetahuan, komunikasi, dan kebenaran. Dengan demikian, fokus perhatian terhadap proses interpretasi bergeser melampaui teks (*in front of the text*), yakni pada pembaca dan konteks masa kini. Aspek transformasi juga muncul dalam pemikiran Joel B. Green.

Menurutnya, pembacaan teks-teks Perjanjian Baru merupakan praktik pembacaan yang terkait erat dengan tindakan transformasi.²⁶ Praktik pembacaan memberikan penekanan pada siapa dan tujuan pembacaan, yakni pembaca masa kini dan transformasi tindakan atau perilaku manusia.²⁷ Dimensi praktik terkait dengan tindakan praksis komunitas, sedangkan pembacaan berhubungan dengan proses interpretasi yang berdampak pada pembentukan perilaku. Sebagaimana diungkapkan oleh J. Green: *we must begin here because we simply cannot begin anywhere else. We cannot jump to some privilege place neutrality or complete objectivity. It is from within our life-worlds that engage in the reading task*.²⁸ Itu berarti, tugas atau praktik pembacaan Perjanjian Baru harus dimulai

²⁵ Anthony Thiselton, *New Horizon in Hermeneutics, The Theory and Practice of Transforming Biblical Reading* (Grand Rapids, Michigan: William B. Eerdmans Publishing Company, 1992), hlm. 1, 8.

²⁶ Joel B. Green (ed.), *Hearing the New Testament, Strategies for Interpretation* (Grand Rapids, Michigan: William B. Eerdmans Publishing Company, 1995), hlm. 441.

²⁷ *Ibid.*, hlm. 413.

²⁸ *Ibid.*, hlm. 415. Lih. William A. Dyrness, "How Does the Bible Function in the Christian Life?" dalam Robert Johnston (ed.), *The Use of the Bible in Theology: Evangelical Options* (Atlanta: John Knox, 1985), hlm. 159–174, 161.

dalam kehidupan dan pengalaman pembaca dengan dunianya, bukan dari dunia yang lain.

1.1.2 Konstruksionisme dan Identitas

Gagasan tentang konstruksionisme berkembang dalam pemikiran Peter Berger dan Thomas Luckmann. Gagasan tersebut berpendapat bahwa realitas sosial bukanlah sesuatu yang terjadi secara alamiah, melainkan merupakan konstruksi manusia.²⁹ Dunia sosial dikonstruksikan oleh manusia dengan tujuan untuk memberikan struktur yang kokoh yang tak dimiliki secara biologis. Konstruksi sosial tidak terjadi dalam ruang hampa, tetapi sarat oleh berbagai kepentingan. Oleh karena itu, proses menafsir dapat juga dipahami dengan bagaimana kenyataan sosial dan pengetahuan tersebut dibentuk secara sosial, dipelihara sebagai sesuatu yang nyata dalam pikiran dan tindakan melalui proses "eksternalisasi", "objektivasi", dan "internalisasi".

Eksternalisasi merupakan sebuah proses di mana manusia mengekspresikan dirinya melalui aktivitas dalam lingkungan sosial budayanya yang ditandai dengan adanya relasi intersubjektif dan komunikasi.³⁰ Objektivasi adalah interaksi sosial dalam dunia intersubjektif yang dilembagakan dan mendapat legitimasi.³¹ Sementara internalisasi adalah suatu proses di mana individu menyerap kembali kenyataan dari struktur dunia objektif ke dalam struktur kesadaran subjektif. Proses

²⁹ Menurutnya, ada dua kunci untuk memahami sosiologi pengetahuan, yakni "realitas" dan "pengetahuan". Realitas adalah kualitas yang melekat pada fenomena yang kita anggap berada di luar kehendak kita dan memiliki *being*-nya sendiri dan pengetahuan sebagai sebuah fenomena yang real dan memiliki karakter tertentu. Peter L. Berger dan Thomas Luckmann, *The Social Construction of Reality: A Treatise in the Sociology of Knowledge* (New York: Penguin Books, 1966), hlm. 27, 13.

³⁰ *Ibid.*, hlm. 43–61.

³¹ *Ibid.*, hlm. 65–70, 110.

internalisasi terkait erat dengan cara individu menafsirkan peristiwa-peristiwa objektif dan memberi makna terhadap dirinya.³² Dalam membangun kehidupannya, manusia menciptakan berbagai tatanan dan aturan sosial yang menjadi payung bersama. Namun, dalam situasi tertentu, tatanan tersebut bersifat tidak stabil dan memiliki kemungkinan untuk berubah. Perubahan itu terjadi tatkala manusia berhadapan dengan gangguan yang menginterupsi tatanan sosial yang telah ada, sehingga manusia menggunakan pengetahuan (*common sense of knowledge*) untuk membangun dunianya lewat makna.

Bahasa adalah salah satu sistem tanda yang juga diproduksi oleh manusia.³³ Bahasa bukan saja menjembatani zona yang berbeda dalam realitas, melainkan juga mengintegrasikannya dalam makna. Karena itu, bahasa memiliki dimensi spasial, temporal dan ruang, dan bersifat objektif. Melalui bahasa, orang dapat memahami pengalaman dan sejarah bersama. Bahasa dapat didefinisikan lewat simbol-simbol yang abstrak. Sekalipun demikian, simbol tersebut dapat dijelaskan lagi secara objektif dalam kehidupan sehari-hari melalui bahasa.

Kelembagaan dibentuk melalui proses objektivasi, mengacu pada habitualisasi selanjutnya yang mengalami pelembagaan.³⁴ Kelembagaan berawal dari proses pembiasaan aktivitas manusia secara berulang-ulang dan menjadi pola yang dikenal sebagai *habitus*. Dari kebiasaan tersebut dibuatlah tipikasi timbal balik, yang kemudian membentuk institusi sebagai milik bersama. Semua perilaku yang sudah dilembaga-

³² *Ibid.*, hlm. 149–157.

³³ Bagi Berger, manusia memiliki gugus pemaknaan dan berupaya untuk hidup dalam sebuah dunia yang bermakna. Makna tidak lepas dari sejarah dan pengalaman bersama (*common sense*) yang memungkinkan mereka untuk berbagi dan menyatukan mereka dengan berbagai generasi (masa lalu dan masa kini) melalui ruang dan waktu. Dimensi ruang menunjuk kepada proses-proses sosial, sedangkan dimensi waktu terkait dengan sejarah yang turut menentukan biografi mereka secara keseluruhan. *Ibid.*, hlm. 49.

³⁴ *Ibid.*, hlm. 70.

kan mencakup peran (*roles*) dengan fungsinya masing-masing. Peranan tersebut memungkinkan seseorang untuk dapat berpartisipasi dalam dunia sosial. Karena itu, peranan bersifat mengendalikan lembaga. Setiap individu harus patuh terhadap aturan yang telah disepakati secara bersama. Jika tidak, ia akan diberi sanksi. Itulah sebabnya, memahami peran tidak dapat dipisahkan dari simbol-simbol institusi/lembaga. Upaya menganalisis peran tidak lepas dari upaya menganalisis akar-akar sosial (kelas, etnis, kelompok intelektual) dan juga *world view* mereka.³⁵

Bagi Berger, perlembagaan itu dinamis. Walaupun lembaga sudah terbentuk, tetapi mereka tetap mempunyai kecenderungan untuk bertahan akibat berbagai sebab sejarah, bisa saja terjadi deinstitutionalisasi. Proses perlembagaan ini diikuti oleh objektivasi makna tingkat kedua yang disebut legitimasi. Mengapa legitimasi? Sebab legitimasi menjelaskan tatanan yang sudah ada dan membenarkannya sehingga mendapat pengakuan dari komunitas. Legitimasi menjelaskan kepada individu mengapa "yang ini" dilakukan bukan "yang itu". Legitimasi berdimensi kognitif juga normatif, karena menjelaskan sekaligus mengandung nilai-nilai.³⁶ Karena itu, legitimasi terkait dengan *universum symbolic*.

Universum symbolic adalah rangkaian peristiwa bermakna yang diobjektivasi secara sosial melalui simbol, dan pada saat itu keseluruhan

³⁵ *Ibid.*, hlm. 96.

³⁶ Berger berpendapat dunia sosial terkadang bermasalah karena sering terancam oleh kejahatan manusia. Karena itu butuh seperangkat konseptual untuk menata kenyataan sehari-hari dalam dunia yakni "legitimasi". Proses legitimasi tidak berlangsung satu kali tetapi berlangsung secara terus menerus selama masyarakat itu berada. Ketika ada masalah yang besar datang mengancam kelembagaan atau institusi, maka manusia akan menafsirkan ulang sejarahnya dan memberi makna baru kepada pengalaman-pengalaman/ tradisi-tradisi yang berlangsung dalam komunitas tersebut. Sebab itu, tokoh-tokoh berpengaruh penting dan ajarannya sebagai media dalam menanamkan kesadaran bagi individu maupun kolektif melalui bahasa. Bdk. Peter Berger, *The Social Construction ...*, hlm. 111.

pengalaman sejarah komunitas maupun biografi individu menyatu.³⁷ Pada saat tertentu manusia berhadapan dengan realitas marginal yang menyebabkan disintegrasi pada tatanan yang telah ada. Dalam menghadapi kondisi tersebut, manusia berupaya mengintegrasikan realitas tersebut ke dalam realitas sehari-hari lewat simbol yang bermakna.³⁸ Karena itu, dunia simbol memiliki kenyataannya sendiri sehingga memiliki makna terbatas dan bersifat subjektif. Makna simbol tidak dapat kita generalisasi untuk semua pengalaman dan tempat. Menurut Berger, simbol bukan saja produk sosial yang memiliki nilai sejarah, melainkan yang turut "mengatur" atau "menata" sejarah.³⁹

Ada banyak legitimasi, tetapi menurut Berger dan Luckmann, legitimasi religius (agama) secara historis merupakan instrumen yang paling efektif karena kemampuannya untuk menempatkan fenomena manusia di dalam acuan kosmik. Semua legitimasi mempertahankan realitas yang didefinisikan secara sosial, tetapi agama melegitimasi sedemikian efektifnya.⁴⁰ Selanjutnya, Berger mengatakan, proses internalisasi berlangsung selama hidup lewat sosialisasi. Ada dua macam sosialisasi, yakni "Sosialisasi Primer" dan "Sosialisasi Sekunder".⁴¹ Dalam proses sosialisasi inilah individu berperan aktif sebagai pembentuk, pemelihara, sekaligus pengubah masyarakat. Ritual individu maupun kolektif merupakan salah satu perangkat pemeliharaan yang dilembagakan untuk proses sosialisasi yang terkait erat dengan persoalan identitas.

³⁷ *Ibid.*, hlm. 114.

³⁸ *Ibid.*, hlm. 116.

³⁹ *Ibid.*, hlm. 120.

⁴⁰ Legitimasi agama kuat sebab menghubungkan konstruksi realitas bermasalah dari keseharian kita dengan kenyataan di luar keseharian kita (realitas purna/Ilahi). Pada tataran ini ritual dan simbol-simbol digunakan sebagai sarana yang ampuh supaya manusia dapat menjalani kenyataan tersebut secara berkualitas. Terkait dengannya maka diperlukan organisasi sosial sebagai pemelihara atau penjaga simbol-simbol tersebut.

⁴¹ *Ibid.*, hlm. 149–160.

Identitas adalah salah satu unsur penting dari realitas subjektif. Identitas bukanlah terbentuk secara alamiah, melainkan karena proses-proses sosial.⁴² Identitas terbentuk awalnya melalui sosialisasi primer, yang kemudian memperoleh wujudnya, dipelihara, dimodifikasi, bahkan dibentuk ulang oleh hubungan-hubungan sosial. Masyarakat mempunyai sejarah bersama dan di dalamnya muncul identitas-identitas khusus. Namun, sejarah juga dibuat manusia dengan identitas-identitas tertentu. Identitas kolektif tak dapat dipahami lepas dari identitas individu, keduanya selalu ada dalam dialektika. Struktur-struktur sosial historis tertentu melahirkan tipe-tipe identitas. Dengan demikian, identitas tidak statis, tetapi terus berubah dan dibentuk lagi karena situasi mendesak. Identitas bukan saja dihasilkan, melainkan juga dikonstruksikan.

1.1.3 Ritual (Simbol)

Menurut E. Durkheim, ritual tidak dapat dipahami lepas dari kehidupan masyarakat. Dalam salah satu karyanya yang terkenal, *Elementary Forms of the Religious Life*, Durkheim mengatakan agama sebagai *social fact*.⁴³ Artinya, memahami ritual tidak lepas dari aspek sosial kemasyarakatan. Durkheim menekankan aspek mendasar dari agama, yakni *the sacred* dan *the profane*.⁴⁴ Melalui ritual, masyarakat secara periodik menghidupkan kembali pengalaman, membentuk persepsi mereka terhadap Yang Ilahi dan manusia, serta menyatukan pengalaman tersebut dalam perasaan komunitas dan dirinya. Respons terhadap yang sakral dalam

⁴² *Ibid.*, hlm. 194.

⁴³ Steven Lukes, *Emile Durkheim, This Life and Work: A Historical and Critical Study* (New York: Penguin Books, 1977), hlm. 9–11, 237. Bdk. Durkheim dalam Catherine Bell, *Ritual, Perspectives and Dimensions* (USA: Oxford University Press, 2009), hlm. 24; Daniel Pals, *Seven Theories of Religion*, diterjemahkan oleh Ali Noer Zaman (Yogyakarta: Qalam, 2001), hlm. 157.

⁴⁴ Catherine Bell, *Op.Cit.*, hlm. 24.

membangun hidup bersama lalu mewujud dalam bentuk-bentuk ritus seperti perayaan, festival, dan acara budaya dalam masyarakat.⁴⁵ Bagi Durkheim, ritus diadakan secara kolektif dan tetap agar masyarakat disegarkan dan dikembalikan akan pengetahuan dan makna-makna kolektif. Ritus menghadirkan makna sosial (memori kolektif) adalah mediasi bagi masyarakat untuk tetap berakar pada yang sakral, di mana melaluinya ikatan sosial (solidaritas sosial) dibentuk.⁴⁶

Gagasan Durkheim membantu kita untuk mendeteksi dimensi sosial (komunitas) dalam ritual/symbol jamuan makan bersama kedua tradisi. Bahwa memahami jamuan makan bersama tidak bisa dipisahkan dari dimensi riil kemasyarakatan dengan berbagai problematika sosialnya dan juga dari dimensi sakral dan profan dalam ritual jamuan makan bersama.

Salah satu tokoh lainnya yakni Victor Turner menekankan aspek struktural dari ritual yang dilakukan, di mana melalui ritual pola-pola dan relasi sosial kemasyarakatan dari masing-masing tokoh dengan peran dapat dideteksi. Hal tersebut tergambar dalam gagasannya bahwa ritual terkait dengan krisis kehidupan atau *crisis of life*.⁴⁷ Krisis kehidupan merujuk kepada perubahan siklus kehidupan manusia juga berhubungan erat dengan struktur sosial kemasyarakatan.⁴⁸ Stratifikasi

⁴⁵ Mudji Sutrisno & Hendar Putranto (ed.), *Teori-Teori Kebudayaan* (Yogyakarta: Kanisius, 2005), hlm. 96.

⁴⁶ Daniel Pals, *Op.Cit.*, hlm. 471.

⁴⁷ Victor Turner mengembangkan teori ritual Van Gennep, yakni *rites of passage*. Bagi Van Gennep, ada tiga tahapan/fase dalam proses ritual, yakni 1) *preliminal/separation*, yakni fase pemisahan; 2) *liminalitas/transition*, yakni fase peralihan/transisi; 3) *postliminal/incorporation*, fase penyatuan/integrasi. Turner mengembangkan fase liminal dengan melakukan penelitian di masyarakat Ndembu di Afrika. Turner mengatakan ada hubungan erat antara realitas sosial (baca: konflik sosial) dengan ritual yang dilakukan. V. Turner, *The Ritual Process, Structure and Anti-Structure* (New York/Itacha: Cornell University Press, 1966), hlm. 10.

⁴⁸ *Ibid.*, hlm. 168.

sosial adalah suatu sistem yang terstruktur dan dibedakan secara hierarkis, baik aspek politis, hukum dan ekonomi, dengan tujuan untuk membedakan status seseorang, tinggi maupun rendah.⁴⁹ Perbedaan dalam relasi sosial pada satu sisi dibutuhkan, tetapi di sisi lain justru saling berlawanan dan menimbulkan konflik. Karena itu, ritual pada satu sisi menegaskan struktur, tetapi di sisi lain melawan struktur (*status quo*). Lebih lanjut Turner menjelaskannya dalam dua istilah kunci, yakni *liminality* dan *communitas*. *Liminality* adalah fase/tahapan di mana orang keluar dari batasan-batasan sosial yang normal dan masuk ke fase "ambang batas", yaitu ketika identitas, waktu, dan ruang ditanggalkan atau dipinggirkan. Kondisi itu digambarkan Turner sebagai: *liminal entities are neither here nor there, they are betwixt and between the positions assigned and arrayed by law, custom, convention and ceremonial*.⁵⁰ Mereka yang berada pada tahapan liminal disebut *communitas*, berstatus ambigu. Untuk sementara, mereka kehilangan identitas, status, prestise, pangkat, kepribadian/sifat mereka secara normal, dan menyatu dengan lainnya sehingga memiliki kedudukan yang setara (*equal*).⁵¹ Pada tataran ini, ritual menjadi penting sebagai wahana yang efektif dalam merespons berbagai krisis sosial yang terjadi.⁵² Fungsi ritual adalah sebagai sebuah mekanisme sosial yang berfungsi untuk memelihara dan memperbaiki keseimbangan sosial, sehingga masyarakat dapat bertahan hidup.

Sementara itu, Geertz berpendapat bahwa ritual dan simbol-simbol ritual adalah produk dari sistem kebudayaan. Agama sebagai sistem simbol memiliki kekuatan normatif dan memiliki kekuatan dalam pelaksanaan sanksi-sanksinya. Simbol-simbol suci berada pada tingkat

⁴⁹ *Ibid.*, hlm. 96.

⁵⁰ *Ibid.*, hlm. 95.

⁵¹ *Ibid.*, hlm. 96.

⁵² *Ibid.*, hlm. 10.

pemikiran manusia yang jauh dari realitas yang nyata, berfungsi untuk menyatukan dua hal mendasar, yakni *ethos* dan *world view*.⁵³ "Etos" menunjuk kepada aspek moral dan estetika dari kebudayaan di mana masyarakat memberikan perhatian kepada diri mereka sendiri dan dunia mereka, sedangkan "cara pandang" (*world view*) terkait dengan aspek kognitif/pengetahuan, serta aspek eksistensial dari kebudayaan di mana mereka memberi makna terhadap kenyataan yang *real*.⁵⁴ Kebudayaan memiliki sistem simbol dan makna yang pada satu sisi memproyeksikan gambaran ideal yang mencerminkan situasi sosial yang *real* (*a model of*) dan di sisi yang lain bertindak untuk membentuk kembali dan mengarahkan situasi sosial (*a model for*).⁵⁵

Gagasan Geertz penting untuk menelusuri ritual/symbol jamuan makan bersama dalam hubungannya dengan aspek kebudayaan (tradisi) dan perubahan sosial. Simbol-simbol suci yang terkandung dalam jamuan makan bersama berfungsi untuk menyatukan *world view* dan *ethos* masyarakatnya. Itu berarti, untuk memahami jamuan makan bersama, seseorang harus terlebih dahulu menelusuri etos dan cara pandang masyarakatnya. Menurut Geertz, makan bersama berfungsi sebagai wahana integrasi.⁵⁶

Tokoh lain, yakni Catherine Bell, dengan menggunakan pendekatan sejarah dan budaya, berpendapat bahwa ritual adalah sebuah praktik (*practice*).⁵⁷ Praktik ritual lebih menunjuk kepada sebuah stra-

⁵³ C. Geertz, *Abangan, Santri, Priyayi dalam Masyarakat Jawa*, diterj oleh Aswab Mahasin dari buku *Religion of Java* (Jakarta: Pustaka Jaya, 1989), hlm. xi, Bdk. C. Geertz, *The Interpretation of Culture, Selected Essays* (New York: Basic Books, Inc., Publisher, 1973), hlm. 90.

⁵⁴ *Ibid.*, hlm. 89, 98, 126-127.

⁵⁵ *Ibid.*, hlm. 93; hlm. xii.

⁵⁶ C. Geertz, *Op.Cit.*, hlm. xii, 17.

⁵⁷ Catherine Bell, *Op.Cit.*, hlm. 61-83, 140-142. Menurutnya, ritual lebih dari sekadar tindakan/*action* yang mencakup sistem simbol dan aksi simbol, bahasa, *performance*/pertunjukan tetapi juga praktik (*practice*).

tegi atau cara bertindak yang dibedakan dari cara bertindak lainnya dalam kehidupan sehari-hari.⁵⁸ Cara bertindak tersebut dikonstruksikan oleh manusia tatkala ada masalah, sehingga ritual tampak sebagai sebuah aktivitas yang unik dan berbeda dari aktivitas lainnya. Strategi ritualisasi berakar pada *the social body*, yakni lingkungannya.⁵⁹ Tubuh sosial berhubungan dengan pengalaman kosmologi, sehingga ritual berperan dalam membangun tubuh sosial, yakni lingkungannya.⁶⁰

Adapun praktik atau aktivitas ritual memiliki keunikan/karakteristik yang membuatnya berbeda dari aktivitas-aktivitas lainnya, yakni:⁶¹ **pertama**, aktivitas ritual bersifat formal (diformalisasi), yang sekaligus membedakannya dari aktivitas setiap hari baik dalam ekspresi, tuturan *gesture*, komunikasi/perilaku yang terkait dengan hierarki sosial dan otoritas tradisional; **kedua**, berciri tradisional, terkait dengan tradisi (budaya), berciri pengulangan dengan masa sebelumnya yang membangkitkan memori masa lalu. Bentuk tradisional tersebut tampak dalam penggunaan kostum dan tuturan/bahasa yang berfungsi menegaskan identitas dan mempertahankan batas-batas juga otoritas masyarakat tradisional; **ketiga**, bervariasi (invarian); **keempat**, sangat menekankan aturan, tradisi, dan tabu. Dalam praktiknya, biasanya yang diritualisasi antara lain: cara berpakaian, ucapan/tuturan, dan sikap. Hal itu biasa dilakukan dalam konteks ketika ada kekacaubalauan atau penyimpangan terhadap aturan; **kelima**, aktivitas tersebut menekankan simbol-simbol sakral/suci yang tertarik kepada realitas supernatural. Aktivitas tersebut muncul dalam simbol sebagai ungkapan gagasan/ide dan emosi (nilai, perasaan, sejarah, loyalitas) yang terkait dengan aspek

⁵⁸ Catherine Bell, *Ritual Theory, Ritual Practice* (New York: Oxford University Press, 1992), hlm. 67, 74. Bdk. Catherine Bell, *Ritual, Perspectives and Dimensions...*, hlm. 81.

⁵⁹ Catherine Bell, *Op.Cit.*, hlm. 98-100.

⁶⁰ Boerdieu's dalam Catherine Bell, *Ritual Theory, Ritual Practice ...*, hlm. 97, 98.

⁶¹ Catherine Bell, *Op.Cit.*, hlm. 139-163.

kolektif dan identitas mereka. Misalnya, benda sebagai simbol suci. Simbol suci itu sesungguhnya tidak terletak pada bendanya, tetapi pada cara mengekspresikan nilai dan sikap terhadap benda tersebut sehingga memiliki nilai yang lebih besar, suci, mendalam, abstrak, transenden dari yang lainnya. Simbol suci bisa menunjuk pada tempat, bangunan, dan orang; *keenam*, pertunjukan/performa yang berciri dramatis, tindakan simbolis secara sadar di depan publik yang bertujuan untuk mengomunikasikan pesan dan meyakinkan orang sehingga menerima kebenaran aktivitas tersebut lewat simbol-simbol sakral sebagai cerminan dari mikrokosmos dan makrokosmos.

Bagi Bell, ritual sebagai praktik dikonstruksikan secara sosial, berfungsi sebagai mekanisme kontrol sosial di tengah perubahan konteks sosial. Karenanya, praktik ritual terkait juga dengan proses-proses sosial termasuk dimensi politis (hegemoni kekuasaan) dan peranannya yang terungkap dalam praktik kekerasan dengan ideologinya, budaya yang berdampak juga terhadap persoalan identitas.⁶² Terkait dengan kekuasaan, ritual bukan saja berfungsi untuk mengakomodasi/menegakkan perubahan sosial, melainkan juga sebagai mekanisme kontrol sosial.⁶³ Oleh sebab itu, dalam memahami ritual seseorang harus memberikan perhatian khusus terhadap praktik-praktik kekuasaan dengan memandang bagaimana posisi dominasi dan subordinasi yang ada dalam masyarakat, praktik manipulasi dan perlawanan (resisten), dampak kolonialisme, keragaman politik dan sosial tatkala terjadi perjumpaan kebudayaan yang berbeda yang berdampak juga pada dominasi ekonomi dan kebudayaan.⁶⁴

Artinya, ritual/simbol tidak statis, tetapi dinamis. Ritual dan simbol mengalami perubahan seiring dengan perubahan konteks ritual.

⁶² *Ibid.*, hlm. 83–84.

⁶³ *Ibid.*, hlm. 169–170.

⁶⁴ Catherine Bell, *Op.Cit.*, hlm. 76–77.

Bell mengandaikan ritual sebagai sebuah bangunan (bangunan kehidupan) yang adalah konteks atau lingkungan sosial pelakunya. Konteks merupakan bangunan kehidupan ritual, tidak tetap tetapi bersifat dinamis. Seiring dengan perubahan lingkungannya maka ritual juga bersifat dinamis dan mengalami perubahan. Konteks bangunan ritual juga bermacam-macam di antaranya konteks adat kebiasaan/tradisi, sosial-politis, ekonomi, historis dalam waktu dan ruang yang turut memengaruhi apakah dan bagaimana ritual tersebut dijalankan.

Bell berpendapat bahwa ritual membentuk kembali pengetahuan dan tindakan manusia dalam konteks perubahan sosial. Memahami ritual mesti memahami seluruh unsur dan berbagai dimensi kehidupan manusia secara holistik. Dengan mengutip pandangan Roy Rappaport,⁶⁵ Bell juga mengatakan ritus mesti dilihat sebagai bagian dalam sebuah tatanan liturgis yang lebih besar yakni kosmik, kultural, fisik, biologis dan lainnya. Semakin banyak orang yang berpartisipasi dalam tatanan liturgi yang mapan, semakin mereka ditekan untuk menyesuaikan diri dengan pandangan dunia dasar yang ditetapkan dalam kanon liturgis. Bagi Rappaport, ritual berfungsi sebagai wahana dalam mengomunikasikan pesan bagi masyarakat.⁶⁶ Tindakan ritual sebagai tindakan yang bermakna bukan saja mengomunikasikan pesan, melainkan juga membangun dunia.⁶⁷ Itu berarti ritual jamuan makan bersama bukan saja menyampaikan pesan tertentu bagi pembacanya, melainkan juga memiliki kekuatan untuk membangun masyarakatnya. Sebagai bentuk dari aktivitas sosial, ritual memproduksi gambaran masyarakat, menyatakan masyarakat, memberikan ide/gagasan tentang masyarakat dan

⁶⁵ Roy Rappaport menekankan aspek pertunjukan dari ritual yang tampak pada perilaku dan tindakannya. Roy A. Rappaport, *Ritual and Religion in the Making of Humanity* (Cambridge: University Press, 1999), hlm. 24, 27.

⁶⁶ *Ibid.*, hlm. 29, 50.

⁶⁷ *Ibid.*, hlm. 136.

bagaimana seharusnya masyarakat tersebut berelasi antara individu maupun kelompok. Bell juga sependapat dengan Rappaport yang mengatakan ritual adalah basis dari tindakan sosial yang berfungsi menegakkan, menjaga, menjembatani batas-batas antara sistem-sistem publik dengan proses-proses khusus.⁶⁸

Pemikiran para ahli di atas sangat penting untuk meneropong ritual/symbol. Durkheim membantu melihat ritual dalam kaitannya dengan aspek dimensi sakral; Geertz memahami ritual terkait dengan masalah budaya dalam hubungannya dengan perubahan sosial; dan Bell melihat dimensi yang agak luas, yakni perspektif budaya dan sejarah dalam hubungan dengan perubahan sosial dan persoalan identitas. Oleh karena itu ritual tak bisa dipahami secara parsial, tetapi mesti dipahami dalam keterkaitan dengan dimensi lainnya secara holistik. Hal senada juga dilihat oleh Rappaport yang menekankan ritual dalam kaitan dengan tatanan liturgi dalam tata aturan kosmos, termasuk persoalan alam (lingkungannya). Sementara itu, Turner berfokus pada aspek struktur sosial dengan peran yang dimainkan oleh setiap tokoh dalam ritual.

⁶⁸ *Ibid.*, hlm. 137-138.

BAB II

EKSISTENSI MASYARAKAT MALUKU (OMA)

2.1 Oma dalam Konteks Ke-Maluku-an

Memahami eksistensi masyarakat Oma, mesti memahaminya dalam konteks makro yakni ke-Maluku-an. Provinsi Maluku terdiri dari 9 kabupaten dan 2 kota, yakni Pulau Buru dengan Ibu Kota Namlea, Pulau Buru Selatan dengan Ibu Kota Namrole, Kepulauan Aru dengan Ibu Kota Dobo, Maluku Barat Daya dengan Ibu Kota Tiakur, Maluku Tengah dengan Ibu Kota Masohi, Maluku Tenggara dengan Ibu Kota Tual, Maluku Tenggara Barat dengan Ibu Kota Saumlaki, Seram Bagian Barat dengan Ibu Kota Piru, Seram Bagian Timur dengan Ibu Kota Hunimua serta Kota Tual. Negeri dan masyarakat Oma termasuk bagian dari Kabupaten Maluku Tengah.

Berdasarkan data yang dikeluarkan oleh Badan Pusat Statistik, jumlah penduduk Maluku pada tahun 2016 sebanyak 1.715.548 jiwa,