

**“SESAMAKU” DALAM PERSPEKTIF INTERKULTURAL:
PEMBACAAN DAN PEMAKNAAN PERUMPAMAAN
ORANG SAMARIA YANG MURAH HATI (LUK. 10:25-37)
BERSAMA WARGA GEREJA KRISTEN SULAWESI TENGAH (GKST)**

**Disertasi untuk memenuhi salah satu syarat
dalam mencapai gelar Doktor Filsafat Keilahan
Pada Fakultas Teologi
Universitas Kristen Duta Wacana**



**Oleh:
I Gede Supradnyana
57140002**

**PROGRAM PASCASARJANA S3 ILMU FILSAFAT KEILAHIAN
UNIVERSITAS KRISTEN DUTA WACANA YOGYAKARTA
2018**

LEMBAR PENGESAHAN

**“Sesamaku” dalam Perspektif Interkultural:
Pembacaan dan Pemaknaan Perumpamaan
Orang Samaria yang Murah Hati (Luk. 10:25-37)
Bersama Warga Gereja Kristen Sulawesi Tengah (GKST)**

Oleh:

I Gede Supradnyana
57140002

Telah dipertahankan di depan Dewan Ujian Senat Fakultas Teologi UKDW
pada tanggal 6 Agustus 2018 dan dinyatakan
LULUS

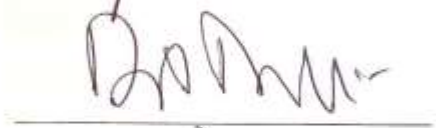
Pembimbing 1 / Penguji 1,
Pdt. Dr. Yusak Tridarmanto



Pembimbing 2 / Penguji 2,
Pdt. Prof. Dr. (hc.) Emanuel G. Singgih, Ph.D.



Pembimbing 3 / Penguji 3,
Pdt. Dr. Djoko Prasetyo Adi Wibowo



Penguji 4,
Pdt. Yonky Karman, Ph.D.



Ketua Program Studi,



Pdt. Dr. Jozef M.N. Hehanussa

KATA PENGANTAR

Saya merasakan kasih Allah yang tak terselami dan tak terduga sejak memulai proses studi dan penyusunan disertasi untuk diajukan pada Program Pascasarjana Teologi UKDW. Proses itu berawal dari perjumpaan yang tidak disengaja dengan tiga dosen tamu dari Fakultas Teologi UKDW (Pdt. Dr. Yusak Tridarmanto, Pdt. Wahyu Satria Wibawa, [waktu itu Ph.D. *cand.*] dan Pdt. Tabitha K. Christiani, Ph.D.) di STT GKST Tentena pada November 2012. Pada waktu itu saya adalah dosen tidak tetap di STT GKST sekaligus pendeta jemaat GKST Bukit Sinai Panjoka, sebuah jemaat terpencil untuk ukuran Klasis Pamona Utara.

Saya kemudian dipilih untuk melanjutkan studi doktoral di UKDW. Sampai disertasi ini selesai dibuat, saya tidak mengetahui apakah ada alasan lain dari pemilihan tersebut selain untuk pengembangan STT GKST. Karena itu saya patut berterima kasih kepada tiga dosen tamu tersebut, khususnya Pak Yusak, yang telah menginisiasi seluruh proses studi saya. Tentu saja hal ini tidak akan berjalan tanpa persetujuan Ibu Corrie van der Ven dari *Kerk in Actie* di Belanda. Selain itu, saya patut menyebut dua perempuan GKST yang turut memperjuangkan dan mendukung studi saya, yakni Pdt. Dra. Lies Sigilipu-Saino, MSi, waktu itu menjadi Ketua STT, dan Dr. Pdt. Yuberlian Padele, waktu itu menjadi Ketua Umum Majelis Sinode GKST dan kini Ketua STT GKST. Saya kira, mereka ini adalah orang-orang yang dikirim Tuhan untuk mempersiapkan masa depan studi saya.

Rasa terima kasih juga disampaikan kepada Majelis Sinode GKST Periode 2012-2016 yang telah memberi rekomendasi studi; juga Majelis Sinode GKST Periode 2016-2021 yang terus mendorong untuk menyelesaikan studi. Pada dua periode ini, tunjangan/gaji pokok sebagai pendeta studi lanjut yang dibayarkan tepat waktu menjadi dukungan yang mengharukan di tengah kondisi keuangan GKST yang sulit. Juga kepada rekan-rekan Dosen STT GKST Tentena (Ibu Lian, Ibu Ika, Ibu Ani, Ibu Silvana, Ibu Naomi, Pak Set, Pak Rangga, dan Pak Asyer) yang mendukung untuk melanjutkan dan menyelesaikan studi supaya bisa kembali beraktifitas sebagai dosen penuh waktu.

Saya juga berterima kasih kepada ketiga pembimbing sejak Studi Mandiri sampai penulisan disertasi. Pak Yusak, yang kemudian bersedia menjadi Pembimbing Pertama; Pak Gerrit (Pdt. Prof. Dr. [hc.] Emanuel Gerrit Singgih, Ph.D.), sebagai Pembimbing Kedua; Pak Djoko (Pdt. Dr. Djoko Prasetyo Adi Wibowo), sebagai Pembimbing Ketiga; diskusi yang hangat, saran dan kritik yang lembut dari mereka menjadikan cakrawala pemahaman saya bertambah luas, dan dengan demikian disertasi ini dapat dirampungkan. Saya menemukan keunikan mereka masing-masing ketika menekuni studi biblika, studi budaya, hermeneutik interkultural, dan kontekstualisasi. Saya pikir Pak Gerrit, selaku kepala Program Studi S3 Ilmu Teologi UKDW, dan kemudian dilanjutkan oleh Pdt. Dr. Jozef M.N. Hehanusa, tidak salah menetapkan para guru itu menjadi pembimbing studi saya di UKDW. Bidang-bidang itulah yang menjadi kecintaan saya belajar ilmu teologi dan coba dikelindankan dalam disertasi ini.

Terima kasih juga ditujukan kepada warga GKST yang menjadi partisipan untuk penulisan disertasi ini: Jemaat Syaloom Meko, Jemaat Agape Urano Sari, dan Jemaat Hermon Bakti Agung. Kesediaan, komitmen dan konsistensi mereka membaca dan memaknai Kitab Suci menjadi pengalaman berharga dan membuka pengetahuan bahwa warga gereja juga memiliki kemampuan untuk memahami Kitab Suci, serta pengalaman interkultural telah nyata dihidupi dalam pengalaman sehari-hari. Terima kasih juga kepada pendeta-pendeta jemaat tersebut: Pdt. Edi Santule, STh., Pdt. Sarlin Toheke, STh., dan Pdt. Folmin Bakumawa, STh.

Ungkapan terima kasih juga disampaikan kepada pimpinan Fakultas Teologi UKDW yang mengizinkan saya tinggal di Asrama UKDW selama menempuh studi di UKDW. Kehangatan hidup berasrama sangat terasa bersama keluarga besar asrama: Pengurus Asrama (Pak Wahyu dan Pak Bana), para Pembina (Kak Venny, Kak Nevi dan Kak Setya), teman-teman Mentor (Ode, Daniel dan Albert), Ibu/Bapak Dapur, Pak Satpam (Pak Ranto dan Pak Tri). Juga bersama adik-adik mahasiswa S1 Teologi UKDW mulai angkatan 2013 sampai 2017 yang saling memberi semangat: “akan ada kenangan manis jika kita berhasil melewati tahap ini.”

Disertasi ini juga tidak akan rampung tanpa bantuan pinjaman buku-buku dari Perpustakaan UKDW, Perpustakaan Kolese St. Ignatius (Kolsani), dan juga patut disebut pelayanan pegawai Perpustakaan Pascasarjana (*Mbak Musti dan Bang Timbo*); mereka

selalu ramah menyambut kedatangan saya dan menyiapkan waktu untuk membantu mencari buku-buku yang saya butuhkan. Selain itu, kelancaran proses studi dan penulisan disertasi ini juga mendapat bantuan, ingatan dan semangat dari para Admin Pascasarjana: Mbak Tyas, Mbak Febta (mantan admin), dan Mbak Niken. Saya mengucapkan banyak terima kasih.

Ungkapan terima kasih dan semangat juga ditujukan kepada teman-teman Mahasiswa Pascasarjana Teologi UKDW: teman-teman S3/2014 (Ibu Ester, Ibu Naomi, Ibu Frida, Pak Mixon dan Pak Frans), teman-teman utusan GKST (Tia, Efi, Irna, dan Elsi), dan teman-teman lintas angkatan (S2/2014: Yan, Daniel, Rina, Oliv, Pak Eko, dan Pak Tri; S3: Ibu Margie, Ibu Yudit, Pak Ramli, Pak Frid, Pak Ishak, Pak John, Pak Suwanto, Pak Bangun, *Wo* Luh Suar, Kak Darwita, Kak Rhie, dan lain-lain). “Percakapan-percakapan kita di mana saja selalu berharga!”

Topangan juga sangat terasa dari keluarga besar: Papa dan Mama, Ebin dan Alen bersama dua ponakan saya (Bella dan Belvan); juga Papa dan Mama Mertua bersama adik-adik ipar (Kadek dan Komang) yang selalu antar jemput dari dan ke Bandara Palu; tak lupa disebut *Dadong* Masari dan *Kak Jumah* yang selalu mengingatkan panggilan hidup tanpa pamrih sebagai pekerja di gereja milik Tuhan.

Kapusanya, last but not least, untuk Renny, belahan hatiku, yang rela menempuh jalan derita karena selalu ditinggalkan ke Jogja, pun di saat hamil dan kemudian mengurus buah hati kami, Niluh Vivekani Pradventheia. Syukur *Dadong Dandin* setia menemani dan menolong untuk merawat cece di usianya yang renta. Saya selalu mengingat harapan itu, “*Encol na’a pragaten sekolahe, Bli!*”, “*Buin kejep gen, Geg!*” Untuk putri kami, Theia, “*Ane bangke naini ne’e ndikalingani, Be’a. Siko banya podo to Bali, paikanya siko to Poso se’e. Ane tuwu, tuwumo malinuwu pai siwagi naka roso sintuwuta ri lino se’i. Tuarapa Pue mangadonco!*”

Kamar 205 Asrama UKDW, Masa Raya Lebaran 2018.

1.3.2. Sikap Radikal Gereja <i>vis á vis</i> Sikap Dualistik Warga Gereja	54
1.4. GKST Bergumul Dalam Konflik	57
2. Kebijakan Transmigrasi Di Sulawesi Tengah	66
2.1. Paradigma Kebijakan Transmigrasi Di Indonesia	66
2.2. Sulawesi Tengah Sebagai Daerah Transmigrasi	73
2.3. Respons Gereja Terhadap Program Transmigrasi	77
3. Evaluasi Kritis	82
Bab III Perumpamaan Orang Samaria Yang Murah Hati Dalam Sejarah Hermeneutik	86
1. Terminologi Perumpamaan	86
2. Sejarah Tafsir Perumpamaan Orang Samaria Yang Murah Hati	88
2.1. Periode Gereja Perdana	88
2.1.1. Marcion	90
2.1.2. Irenaeus dari Lyons	91
2.1.3. Clemens dari Aleksandria	93
2.1.4. “Presbiter” yang dikutip Origenes	95
2.1.5. Origenes	96
2.1.6. Gregorius Thaumaturgus	99
2.1.7. Naskah Injil Filipus	100
2.1.8. Ambrosius	101
2.1.9. Augustinus dari Hippo	102
2.1.10. Efraim dari Siria	103
2.2. Periode Abad Pertengahan	104
2.2.1. Venerable Bede	105
2.2.2. Bernard Clairvaux	107
2.2.3. Bonaventure	108
2.2.4. Thomas Aquinas	111
2.3. Periode Reformasi	115
2.3.1. Martin Luther	116
2.3.2. R.C. Trench	118
2.4. Survey Singkat Abad ke-19 Sampai Sekarang	122
2.4.1. Penafsir Berbahasa Indonesia	123
2.4.1.1. B.J. Boland dan P.S. Naipospos	123
2.4.1.2. Stefan Leks	126
2.4.2. Penafsir Berbahasa Inggris	128
2.4.2.1. Sharon H. Ringe	128
2.4.2.2. Hunn Choi	133
3. Evaluasi Kritis	137
4. Urgensi Hermeneutik Interkultural	139

Bab IV Dua Komunitas Warga Gereja Membaca Dan Memaknai Perumpamaan Orang Samaria Yang Murah Hati	141
1. Fase Pertama: Pembaca Dan Proses Interpretatif	141
1.1. Informasi Sosio-Kultural Partisipan Sebagai Pembaca Teks	141
1.1.1. GKST Jemaat Syalom Meko Klasis Pamona Barat	141
1.1.2. GKST Jemaat Agape Uranosari Klasis Pamona Barat	143
1.1.3. GKST Jemaat Hermon Bakti Agung Klasis Poso Pesisir Utara ...	145
1.2. Proses Kelompok	147
1.3. Strategi-Strategi Penjelasan	149
1.4. Dinamika Dan Dialektika Proses Menafsir Teks	
Oleh Kelompok Pamona	152
1.4.1. Menafsir Teks Berdasarkan <i>Sura Magali</i>	152
1.4.1.1. Ayat 25-29	152
1.4.1.2. Ayat 30-35	160
1.4.1.3. Ayat 36-37	165
1.4.2. Menemukan Pesan dan Aktualisasi Teks	168
1.4.2.1. Kebermaknaan Proses Memahami Teks	168
1.4.2.2. Memaknai Dengan Menempatkan Diri Sebagai Pelaku Kisah	169
1.4.2.3. Mengaktualisasi Dengan Membaca Kembali Aspek Karakter Dalam Teks	174
1.4.2.4. Memaknai “Siapakah Sesamaku?” Dalam Kepelbagaian	178
1.5. Dinamika Dan Dialektika Proses Menafsir Teks	
Oleh Kelompok Bali	182
1.5.1. Menginterpretasi Teks Berdasarkan <i>Cakepan Suci</i>	182
1.5.1.1. Ayat 25-29	182
1.5.1.2. Ayat 30-35	188
1.5.1.3. Ayat 36-37	192
1.5.2. Menemukan Pesan dan Aktualisasi Teks	194
1.5.2.1. Kebermaknaan Proses Memahami Teks	194
1.5.2.2. Memaknai Dengan Menempatkan Diri Sebagai Pelaku Kisah	195
1.5.2.3. Mengaktualisasi Dengan Membaca Kembali Aspek Karakter Dalam Teks	200
1.5.2.4. Memaknai “Siapakah Sesamaku?” Dalam Kepelbagaian	202
2. Fase Kedua: Berhadap-Hadapan Demi Proses Inter-Reflektif	205
2.1. Proses Kelompok	206
2.2. Hasil Percakapan	207
2.3. Dampak-Dampak Yang Dikemukakan	211
3. Analisis Hasil Membaca dan Memahami Partisipan	213
4. Evaluasi Kritis	227

Bab V Berteologi Interkultural Dalam Konteks Poso Kontemporer Berdasarkan Perumpamaan Orang Samaria Yang Murah Hati	231
1. Kristologi GKST Dan Kristologi Warga Gereja	231
1.1. Kristologi GKST: Kristologi Warisan Kolonial	231
1.2. Tawaran Kristologi Interkultural GKST: Yesus Sebagai <i>Pue, Ida Hyang</i> dan <i>Guru</i>	236
2. Identitas Dan Panggilan Komunitas Interkultural GKST	240
2.1. Tawaran Identitas Interkultural GKST: Menjadi Gereja Bagi Sesama ..	240
2.2. Mewacanakan “Hidup Yang Kekal” di Masa Yang Akan Datang Dari Masa Kini	248
3. “Sesama” Dalam Konteks Poso Kontemporer	254
Bab VI Penutup	264
1. Evaluasi Metode Interpretasi	264
1.1. Kekuatan dan Kelemahan Hermeneutik Interkultural	264
1.1.1. Kekuatan	264
1.1.2. Kelemahan	266
2.2. Tantangan dan Peluang Metode Hermeneutik Interkultural	268
2.2.1. Tantangan	268
2.2.1. Peluang	269
2. Pertanyaan Penelitian Dan Temuan-Temuan	271
2.1. <i>Review</i> Pertanyaan Penelitian	271
2.2. Temuan-Temuan	272
3. Rekomendasi	274
3.1. Pentingnya Hermeneutik Interkultural dalam Memahami Kitab Suci ...	274
3.1.1. <i>Academia</i>	274
3.1.2. <i>Ecclesia</i>	275
3.1.3. <i>Societa</i>	275
3.2. Memikirkan Ulang Ajaran Gereja Dengan Mendengar Warga Gereja ...	275
Daftar Pustaka	276
Lampiran 1	288
Lampiran 2	298
Lampiran 3	308

ABSTRAK

“Sesamaku” dalam Perspektif Interkultural: Pembacaan dan Pemaknaan
Perumpamaan Orang Samaria yang Murah Hati (luk. 10:25-37)
Bersama Warga Gereja Kristen Sulawesi Tengah (GKST)
Oleh: I Gede Supradnyana (57140002)

Kemajemukan etnis warga GKST adalah sebuah keniscayaan yang tak dapat dihindari sebagai bagian dari kenyataan hidup bergereja. Hal itu terjadi karena proses perubahan sosial masyarakat yang memengaruhi gerak bergereja. Oleh karena niscayanya, maka warga gereja perlu diberdayakan agar dapat memahami panggilan Kristianinya di tengah hidup bermasyarakat, khususnya di Poso pasca transmigrasi dan konflik. Salah satu bentuk pemberdayaan tersebut dilakukan melalui pembacaan dan pemaknaan Kitab Suci. Dalam hal ini, pesan dan makna Kitab Suci menjadi landasan berpikir dan berefleksi bagi warga gereja untuk bertanggungjawab sebagai orang Kristen.

Dalam konteks kemajemukan, tantangan terbesar adalah memahami yang lain sebagai sesama. Sejalan dengan hal itu, maka kisah Perumpamaan Orang Samaria Yang Murah Hati menjadi signifikan untuk dibaca dan ditemukan maknanya. Sepanjang sejarah gereja, Perumpamaan itu telah ditafsirkan dengan berbagai macam metode dan menghasilkan berbagai macam makna oleh para penafsir. Menjadi nyata, bahwa wawasan penafsir sangat memengaruhi cara mereka untuk memahami dan memaknai Perumpamaan tersebut. Pemaknaannya menjadi *polyvalent* dan *polysignificant* dalam kesesuaian dengan konteksnya masing-masing.

Menjawab tantangan kemajemukan di GKST, metode hermeneutik interkultural dapat menjadi salah satu model membaca dan memahami Kitab Suci, khususnya Perumpamaan Orang Samaria Yang Murah Hati, bersama warga gereja yang tidak menempuh pendidikan teologi secara formal. Pendekatan ini menaruh perhatian besar kepada kebudayaan warga gereja dan mengakomodirnya untuk memahami dan memaknai Kitab Suci secara interkultural dalam intersubjektifitas pembaca yang berasal dari etnis yang berbeda, dalam hal ini etnis Pamona dan etnis Bali. Dengan berpedoman

pada Alkitab menurut bahasa mereka, orang Pamona (*Sura Magali*) dan orang Bali (*Cakepan Suci*) menggunakan unsur-unsur budayanya untuk memberi makna bagi Perumpamaan itu. Leksikon-leksikon Kitab Suci dalam bahasa mereka tidak hanya sekadar kata-kata belaka melainkan juga tanda-penanda (semiotik) yang memunculkan makna (semantik) Kitab Suci, sehingga pesan Kitab Suci menjadi nyata dan dekat dengan pergumulan kehidupan mereka sehari-hari.

Dalam pada itu, perjumpaan mereka, yang dilakukan untuk berbagi makna Kitab Suci, semakin memperkaya proses refleksi dan imajinasi bersama sebagai warga gereja dalam rangka penghayatan terhadap kenyataan kemajemukan dan tantangan kemanusiaan pasca transmigrasi dan konflik Poso. Proses refleksi dan imajinasi itu mendorong kepada upaya berteologi interkultural dalam konteks Poso kontemporer. Berdasarkan pemaknaan Perumpamaan Orang Samaria Yang Murah Hati, GKST ditantang untuk berwacana dan bertindak dengan terlebih dahulu memeriksa warisan-warisan teologisnya untuk bergerak kepada pemahaman identitas dan panggilannya sebagai gereja.

Kata Kunci: Perumpamaan, Orang Samaria, Orang Yahudi, Injil Lukas, Hermeneutik, Interkultural, Budaya, Warga Gereja, GKST, Konflik Poso, Transmigrasi, Kristologi, Identitas, Sesama

Lain-lain:

xi + 308 hlm; 2018

176 (1874-2018)

Dosen Pembimbing:

1. Pdt. Dr. Yusak Tridarmanto
2. Pdt. Prof. Dr. (hc.) Emanuel G. Singgih, Ph.D.
3. Pdt. Dr. Djoko Prasetyo Adi Wibowo

PERNYATAAN INTEGRITAS

Dengan ini saya menyatakan bahwa dalam disertasi ini tidak terdapat karya ilmiah yang pernah diajukan untuk memperoleh gelar kesarjanaan di suatu perguruan tinggi, dan sepanjang pengetahuan saya juga tidak terdapat karya atau pendapat yang pernah ditulis atau diterbitkan oleh orang lain, kecuali yang secara tertulis diacu dalam disertasi ini dan disebutkan dalam daftar pustaka.

Yogyakarta, 18 Juli 2018



©UKDWN

ABSTRAK

“Sesamaku” dalam Perspektif Interkultural: Pembacaan dan Pemaknaan
Perumpamaan Orang Samaria yang Murah Hati (luk. 10:25-37)
Bersama Warga Gereja Kristen Sulawesi Tengah (GKST)
Oleh: I Gede Supradnyana (57140002)

Kemajemukan etnis warga GKST adalah sebuah keniscayaan yang tak dapat dihindari sebagai bagian dari kenyataan hidup bergereja. Hal itu terjadi karena proses perubahan sosial masyarakat yang memengaruhi gerak bergereja. Oleh karena niscayanya, maka warga gereja perlu diberdayakan agar dapat memahami panggilan Kristianinya di tengah hidup bermasyarakat, khususnya di Poso pasca transmigrasi dan konflik. Salah satu bentuk pemberdayaan tersebut dilakukan melalui pembacaan dan pemaknaan Kitab Suci. Dalam hal ini, pesan dan makna Kitab Suci menjadi landasan berpikir dan berefleksi bagi warga gereja untuk bertanggungjawab sebagai orang Kristen.

Dalam konteks kemajemukan, tantangan terbesar adalah memahami yang lain sebagai sesama. Sejalan dengan hal itu, maka kisah Perumpamaan Orang Samaria Yang Murah Hati menjadi signifikan untuk dibaca dan ditemukan maknanya. Sepanjang sejarah gereja, Perumpamaan itu telah ditafsirkan dengan berbagai macam metode dan menghasilkan berbagai macam makna oleh para penafsir. Menjadi nyata, bahwa wawasan penafsir sangat memengaruhi cara mereka untuk memahami dan memaknai Perumpamaan tersebut. Pemaknaannya menjadi *polyvalent* dan *polysignificant* dalam kesesuaian dengan konteksnya masing-masing.

Menjawab tantangan kemajemukan di GKST, metode hermeneutik interkultural dapat menjadi salah satu model membaca dan memahami Kitab Suci, khususnya Perumpamaan Orang Samaria Yang Murah Hati, bersama warga gereja yang tidak menempuh pendidikan teologi secara formal. Pendekatan ini menaruh perhatian besar kepada kebudayaan warga gereja dan mengakomodirnya untuk memahami dan memaknai Kitab Suci secara interkultural dalam intersubjektifitas pembaca yang berasal dari etnis yang berbeda, dalam hal ini etnis Pamona dan etnis Bali. Dengan berpedoman

pada Alkitab menurut bahasa mereka, orang Pamona (*Sura Magali*) dan orang Bali (*Cakepan Suci*) menggunakan unsur-unsur budayanya untuk memberi makna bagi Perumpamaan itu. Leksikon-leksikon Kitab Suci dalam bahasa mereka tidak hanya sekadar kata-kata belaka melainkan juga tanda-penanda (semiotik) yang memunculkan makna (semantik) Kitab Suci, sehingga pesan Kitab Suci menjadi nyata dan dekat dengan pergumulan kehidupan mereka sehari-hari.

Dalam pada itu, perjumpaan mereka, yang dilakukan untuk berbagi makna Kitab Suci, semakin memperkaya proses refleksi dan imajinasi bersama sebagai warga gereja dalam rangka penghayatan terhadap kenyataan kemajemukan dan tantangan kemanusiaan pasca transmigrasi dan konflik Poso. Proses refleksi dan imajinasi itu mendorong kepada upaya berteologi interkultural dalam konteks Poso kontemporer. Berdasarkan pemaknaan Perumpamaan Orang Samaria Yang Murah Hati, GKST ditantang untuk berwacana dan bertindak dengan terlebih dahulu memeriksa warisan-warisan teologisnya untuk bergerak kepada pemahaman identitas dan panggilannya sebagai gereja.

Kata Kunci: Perumpamaan, Orang Samaria, Orang Yahudi, Injil Lukas, Hermeneutik, Interkultural, Budaya, Warga Gereja, GKST, Konflik Poso, Transmigrasi, Kristologi, Identitas, Sesama

Lain-lain:

xi + 308 hlm; 2018

176 (1874-2018)

Dosen Pembimbing:

1. Pdt. Dr. Yusak Tridarmanto
2. Pdt. Prof. Dr. (hc.) Emanuel G. Singgih, Ph.D.
3. Pdt. Dr. Djoko Prasetyo Adi Wibowo

BAB I

PENDAHULUAN

Bab ini berisi latar belakang sehingga tulisan ini dibuat, dilanjutkan dengan pertanyaan penelitian, tujuan dan kegunaan penelitian, kerangka teori yang digunakan untuk mendedah topik bahasan, pertanggungjawaban metodologis menyangkut hermeneutik interkultural, teks Kitab Suci yang ditafsir, lokus penelitian, dan sistematika penulisan.

1. Latar Belakang

Sejak awal berdirinya, Gereja Kristen Sulawesi Tengah (selanjutnya disingkat GKST) terdiri dari warga gereja yang berasal dari berbagai latar belakang budaya. Sebut saja budaya yang dihidupi oleh masyarakat di Sulawesi Tengah: Pamona, Mori, Napu, Bada, Taa, Rampi dan Kaili. Kondisi itu ditambah dengan datangnya masyarakat migran: Bali, Jawa, Toraja, Bugis, Minahasa, Sangihe, dan lain-lain, yang tentunya juga berbeda. Selanjutnya, mereka yang menempuh pendidikan teologi untuk menjadi pendeta GKST juga berasal dari budaya yang beragam itu. Walaupun arus globalisasi tak dapat disangkal, sebagian besar etnis-etnis tersebut masih mempertahankan identitas kebudayaannya yang sangat memengaruhi pandangan dunia mereka masing-masing.

Persoalan yang segera mengikuti kenyataan tersebut adalah betapa banyak kesulitan dan hambatan dalam menyampaikan isi Kitab Suci yang dialami oleh para pendeta karena latar belakang yang berbeda dari warga gereja yang mendengarnya. Sebaliknya, betapa banyak kesukaran dan halangan dalam memahami makna Kitab Suci yang dirasakan oleh warga gereja karena latar belakang yang berbeda dari para pendeta yang menyampaikannya. Selanjutnya, betapa banyak benturan-benturan yang terjadi di antara warga gereja yang berbeda tersebut dalam upaya mereka untuk menerima dan memahami Kitab Suci di antara mereka sendiri.

Pertanyaan mendasar warga gereja ketika membaca Kitab Suci adalah tentang makna: bagaimana menemukan pesan Allah bagi mereka kini dan di sini dalam pengalaman dan pergumulan hidup keseharian mereka. Hal ini juga dialami oleh Elsa

Tamez ketika menggumuli fungsi Alkitab di Amerika Latin. Baginya, memahami teks Kitab Suci berarti berupaya menemukan jawaban untuk menghadapi pergumulan hidup dan situasi global yang tidak menentu.¹ Harus diakui pula, warga gereja memahami bahwa Kitab Suci memuat pernyataan Allah kepada manusia, kepada mereka sebagai warga gereja, yang sangat penting sebagai rujukan hidup beriman.

Sehubungan dengan hal tersebut, mengikuti Mesters, upaya untuk memahami (baca: menafsirkan) Kitab Suci selalu memiliki tiga unsur, yakni Kitab Suci itu sendiri, komunitas dan realitas. Ketiga hal ini harus selalu hadir bersama-sama. Apabila salah satu dari elemen itu tidak ada, maka pemahaman Kitab Suci dalam gereja tidak dapat berkembang. Bahkan mengalami krisis sehingga Kitab Suci kehilangan fungsinya.² Lebih tegas lagi, de Wit mengungkapkan bahwa pada setiap pembacaan Kitab Suci, para pembaca mendekatinya dengan penuh harapan. Interaksi yang terjadi antara pembaca dengan teks berfokus pada gerak hidup, pembaharuan, dan penyembuhan diri. Di sinilah proses membaca Kitab Suci tidak sekadar sebuah proses kognitif sebagaimana yang dilakukan oleh para sarjana biblika, melainkan sebuah tindakan yang memiliki dimensi spiritual sebagaimana yang dihidupi warga gereja sebagai pembaca biasa (*ordinary reader*).³

Warga gereja sebagai pembaca biasa hidup dalam bingkai kebudayaannya. Bila kebudayaan dipahami lebih luas sebagai sesuatu yang menentukan cara manusia bertindak, menetapkan nilai-nilai dan standar-standar, dan memandang dunia dalam gerak hidupnya sehari-hari,⁴ maka kebudayaan memainkan peran penting bagi warga gereja dalam memahami Kitab Suci. Oleh karena itu pemahaman warga gereja terhadap pesan-pesan Kitab Suci melalui proses memahami harus diletakkan secara sadar pada

1 Elsa Tamez, 'The Bible and the Five Hundred Years of Conquest' dalam R.S. Sugirtharajah (ed.), *Voices from the Margins: Interpreting the Bible in the Third World* (New York: Orbis Books, 2006), 20.

2 Carlos Mesters, "The Use of the Bible in Christian Communities of the Common People" dalam Norman K. Gottwald (ed.), *The Bible and Liberation: Political and Social Hermeneutics* (New York: Orbis Books, 1984), 122.

3 Hans de Wit, 'Through the Eyes of Another: Objectives and Backgrounds' dalam Hans de Wit et al., *Through the Eyes of Another: Intercultural Reading of the Bible* (Indiana: Institute of Mennonite Studies & Amsterdam: Free University, 2004), 7-8.

4 Ibid., 26.

komunitas yang berada dalam konteks kebudayaannya dengan memperhatikan kenyataan pergumulan dan pengharapan mereka sebagai warga gereja.

Pemahaman ini mengingatkan pada konsep penggabungan cakrawala-cakrawala (*fusion of horizons*) dalam hermeneutik filosofis Gadamer.⁵ Bila kebudayaan juga dapat dilihat sebagai sebuah cakrawala yang selalu terbuka dan dinamis dan pembaca selalu berada dalam ruang dan waktu antara dirinya dan teks Kitab Suci, maka perjumpaan warga gereja sebagai pembaca Kitab Suci akan terus melebarkan cakrawala mereka dalam hubungan yang kreatif. Di dalamnya terdapat upaya untuk memahami, menginterpretasi, dan mengaplikasi makna teks Kitab Suci dalam berbagai konteks kehidupan.

Hendaknya juga disadari bahwa pemahaman Alkitab sebagai Kitab Suci, yang berisi kabar baik tentang perbuatan besar Allah bagi dunia, sebelum bentuknya seperti sekarang ini pertama-tama hadir dalam lingkup kebudayaan Ibrani-Yahudi (berbahasa Ibrani dan Aram) dan juga Yunani-Romawi (berbahasa Yunani). Oleh semangat pemberitaan Injil, para misionaris Barat telah menyampaikan dan menerjemahkan kabar baik itu kepada suku-suku bangsa di Indonesia baik dalam Bahasa Indonesia maupun dalam bahasa suku-suku bangsa itu sendiri. Hal itu menunjukkan bahwa karya Allah yang telah dialami pada ruang dan waktu lampau dalam kebudayaan masyarakatnya kini juga telah dialami dan diketahui oleh masyarakat lainnya pada ruang, waktu dan kebudayaan yang berbeda. Karya Allah yang tertuang dalam Kitab Suci berupa Alkitab telah mengalami proses transmisi dan transliterasi yang panjang dalam sejarah dari masyarakat yang satu kepada masyarakat yang lain. Kondisi ini memungkinkan munculnya pemaknaan-pemaknaan baru dalam komunitas-komunitas tertentu yang membaca Alkitab sebagai upaya untuk memahami Firman Allah.

Dalam lingkup pelayanan GKST, sebagaimana telah disebut di atas, komunitas yang dimaksud bukanlah komunitas tunggal, melainkan komunitas yang terdiri dari beragam kebudayaan berikut pandangan dunia (*worldview*) yang juga berbeda. Keragaman itu tidak dapat tidak memengaruhi cara berpikir, cara bertindak, dan cara bertutur dalam memahami Kitab Suci. Sekurang-kurangnya realitas ini harus menjadi

⁵ Hans-Georg Gadamer, *Truth and Method*, translated by Joel Weinsheimer and Donald G. Marshall (London: Continuum, 1989), 303-308.

kesadaran semua pihak ketika berbicara tentang upaya memahami Kitab Suci dalam konteks GKST.

Kondisi tersebut menjadi pekerjaan rumah bagi GKST untuk memikirkan lagi bentuk komunikasinya di tengah-tengah kebudayaan warganya sekaligus sadar bahwa kebudayaan tersebut terus berubah seiring perkembangan zaman. Dewasa ini disadari bahwa kebudayaan dalam arus zaman tersebut bukan hanya menyangkut konteks lokal dengan etnisitasnya saja, melainkan juga konteks global ketika banyak orang di tempat yang lain di manapun dapat berhubungan dan saling memengaruhi satu dengan yang lain yang ditunjang oleh pesatnya teknologi komunikasi-informasi dan transportasi.

Sejarah GKST telah mencatat berbagai bentuk komunikasi gereja yang dipakai dalam perjumpaan dengan konteksnya. Sehubungan dengan pola komunikasi tersebut, Pole,⁶ yang meneguhkan pendapat Van den End,⁷ mencatat beberapa kecenderungan yang dipakai oleh gereja baik oleh misionaris Belanda maupun oleh GKST sebagai gereja mandiri. Oleh para misionaris Belanda, yakni A.C. Kruyt dan N. Adriani, yang dipengaruhi oleh “Teologi Etis”,⁸ kebudayaan lokal diberi perhatian yang sungguh untuk diintegrasikan ke dalam agama Kristen. Pole menyebutkan perjumpaan ini sebagai model dialogis dan transformatif, yang berusaha membuktikan bahwa semangat pencerahan Injil bukan untuk mencanangkan lonceng kematian terhadap tradisi dan adat istiadat setempat.⁹ Dalam perkembangan selanjutnya, sebagai gereja yang melembaga, Pole menyayangkan kebijakan GKST yang justru mengambil sikap negatif terhadap kebudayaan lokal karena ketakutan terhadap bahaya “sinkretisme”. Bahkan ia menduga bahwa bila bentuk komunikasi ini tetap digunakan oleh gereja akan membuat segala

6 Ishak Pole, *Merambah Arah Baru Hubungan Gereja dan Budaya Lokal: Kajian terhadap Hubungan Gereja Kristen Sulawesi Tengah dan Budaya Etnik Bada* (Salatiga: Program Pascasarjana Magister Sosiologi Agama UKSW, 2001 – Tesis, tidak diterbitkan), 19-20.

7 Th. van den End, ‘Rencana Gereja Kesatuan Sulawesi Tengah pada Masa Zending’ dalam Dj. Tangerangi, dkk. (ed.), *Wajah GKST: Buku Kenangan 100 tahun Injil Masuk Tana Poso* (Tentena: Panitia Perayaan 100 Tahun Injil Masuk Tana Poso, 1992), 22-23.

8 Hartono mencatat bahwa teologi etis yang berkembang di Belanda memberi pengaruh bagi penginjilan untuk mempertahankan hubungan antara kekristenan dan kebudayaan. Ch. Hartono, *Teologi Etis: Suatu Studi tentang Teologi Etis Belanda dan Nisbahnya dengan Pekabaran Injil Belanda* (Yogyakarta: Taman Pustaka Kristen, 1995), 16.

9 Pole, *Merambah Arah Baru Hubungan Gereja dan Budaya Lokal*, 20.

simbol-simbol dan kearifan etnis lokal terancam punah. Kondisi yang demikian akan menghasilkan generasi yang tidak memiliki basis kultural yang jelas.¹⁰ Apa yang dikemukakan oleh Pole tersebut merupakan kegelisahan berkaitan dengan gambaran identitas GKST dan gambaran tentang komunikasi kepada konteks kebudayaan masyarakatnya. Pernyataan Pole tampaknya merujuk pada salah satu butir keputusan Sidang Sinode GKST XXVIII tahun 1978 Bidang Pelayanan dan Organisasi poin 19 a dan b yang menyebutkan: a) Menetapkan menolak setiap unsur *hadat* yang bertentangan (dengan) Firman Allah; b) Menugaskan Badan Pekerja Sinode/LPS untuk mengadakan penelitian terhadap unsur-unsur *hadat* yang bertentangan (dengan) iman Kristen.¹¹

Namun demikian pada kenyataannya, antropolog Schrauwers menemukan bahwa, dalam proses melembaga, GKST justru mengartikulasikan dirinya sebagai *volkskerk* (gereja rakyat) yang menggunakan identitas etnis lokal.¹² Bahkan, Abednego mencatat bahwa beberapa penelitian mahasiswa teologi asal Poso menunjukkan kuatnya pengaruh kebudayaan dalam kekristenan di Poso.¹³ Kondisi ini memperlihatkan tidak sinkronnya kebijakan gereja dengan kebutuhan warga gereja. Oleh karena itu, maka GKST perlu melihat lagi hubungannya dengan kebudayaan termasuk memikirkan bentuk komunikasi yang terbuka dan ramah terhadap kebudayaan lokal.

Bersamaan dengan hal tersebut, Schrauwers juga mempersoalkan apakah GKST sebagai *volkskerk* di Poso hanya berdasar pada konsepsi etnisitas saja, sebab ia juga melihat pentingnya diskursus tentang nasionalisme Indonesia pasca keruntuhan Orde Baru tahun 1998. Schrauwers menaruh kekuatiran terhadap kondisi Indonesia berkenaan dengan krisis ekonomi global yang mengakibatkan kebangkrutan ekonomi dan runtuhnya

10 *Ibid.*, 29-35.

11 Keputusan ini tampaknya menjadi satu-satunya keputusan Sidang Sinode GKST yang menyentuh persoalan hubungan gereja dan budaya. Penelitian saya terhadap keputusan Sidang-sidang Sinode pada tahun-tahun selanjutnya tidak lagi pernah membahas tentang hal tersebut, termasuk apakah terjadi perubahan konsepsi tentang hubungan gereja dan budaya di Poso.

12 Albert Schrauwers, *Colonial 'Reformation' in the Highlands of Central Sulawesi, Indonesia, 1892-1995* (Toronto: University of Toronto Press, 2000), 223.

13 Benyamin A. Abednego, 'Upaya Memacu Pengembangan Teologi Kontekstual di Tana Poso: Sebuah Tantangan' dalam Tangerangi, *Wajah GKST*, 257-267.

rezim militer Orde Baru di Indonesia, sekaligus kecenderungan yang mungkin timbul berkaitan dengan rasionalisasi agama dalam konteks nasional Indonesia.¹⁴

Seperti diketahui khalayak, apa yang terjadi kemudian sungguh sangat mencengangkan. Dalam konteks Poso, GKST terseret dalam rentetan konflik bernuansa Suku, Agama, Ras dan Antar Golongan (SARA). Konflik serupa terjadi juga di beberapa tempat di Indonesia.¹⁵ Konflik Poso, yang menyeret GKST masuk ke dalam pusarannya, merupakan realitas yang tak dapat diabaikan dalam membincang konteks kekinian GKST. Sulit lepas dari ingatan warga GKST, bahwa konflik yang bernuansa SARA di Poso terjadi hanya enam tahun sejak kemeriahan peringatan 100 tahun Injil masuk *Tana* (daerah) Poso (1892-1992). Selama kurun waktu 1998-2002, konflik tersebut telah menimbulkan dampak kemanusiaan yang luar biasa. Ada banyak tafsiran tentang kondisi ini.¹⁶ Namun demikian, penting untuk diketahui bahwa konflik Poso tak bisa dilepaskan dari isu agama. Sehubungan dengan hal itu, pernyataan Lantigimo menjadi penting: "...walaupun banyak yang mencoba menyangkali bahwa konflik ini bukan konflik agama, namun secara empiris orang yang bertikai selalu mengidentifikasi dirinya dengan simbol-simbol agama."¹⁷

Kondisi tersebut tentu tidak boleh diabaikan. Perlu upaya serius dari GKST untuk memikirkan ulang panggilannya di tengah-tengah masyarakat termasuk berbagai keprihatinan yang menyertainya. GKST yang dimaksud bukan hanya organisatoris, tetapi

14 Schrauwers, *Colonial 'Reformation' in the Highlands of Central Sulawesi*, 245-246.

15 Aritonang mencatat sebagian besar kondisi yang terjadi dan melihatnya dalam spektrum yang lebih luas secara nasional maupun global. Jan S. Aritonang, *Sejarah Perjumpaan Kristen dan Islam di Indonesia* (Jakarta: BPK Gunung Mulia, 2004), 513-571.

16 Terdapat beragam tulisan dan analisis dari berbagai sudut pandang tentang konflik Poso. Saya menyebut beberapa di antaranya, yakni Lloraine V. Aragon, 'Communal Violence in Poso: Where People Eat Fish and Fish Eat People' dalam *www.jstor.org online journal: Indonesia*, no. 72, Oct. 2001 diakses 9 April 2015; M. Tito Karnavian, *Indonesian Top Secret: Membongkar Konflik Poso* (Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 2008); Hasrullah, *Dendam Konflik Poso (Periode 1998-2001): Konflik Poso dari Perspektif Komunikasi Politik* (Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 2009); Aritonang, *Sejarah Perjumpaan Kristen dan Islam di Indonesia*; Rinaldy Damanik, *Tragedi Kemanusiaan Poso: Menggapai Surya Pagi melalui Kegelapan Malam* (Palu: PBHI & LPS-HAM Sulteng, 2003); Lian Gogali, *Konflik Poso: Suara Perempuan dan Anak Menuju Rekonsiliasi Ingatan* (Yogyakarta: Galangpress, 2009).

17 Onesimus Lantigimo, *Kristologi GKST dan Pengembangan Kontekstualnya* (Yogyakarta: Universitas Kristen Duta Wacana, 2012 – Tesis, tidak diterbitkan), 3-4.

juga mereka yang menjadi warga gereja sekaligus warga masyarakat yang sehari-hari berjumpa dengan realitas sosial yang terus berubah. Sehubungan dengan itu, warga gereja perlu diberdayakan agar peran mereka menjadi maksimal. Dalam hal ini, warga gereja dibekali agar dapat memahami maksud Allah bagi dunia. Pada gilirannya, warga gereja juga dapat menjadi ujung tombak pengejawantahan karya pelayanan dan komunikasi GKST di tengah-tengah masyarakat majemuk.

Upaya pemberdayaan tersebut dapat dikerjakan melalui pembacaan Kitab Suci yang melibatkan warga jemaat sebagai komunitas iman. Perlu ditegaskan bahwa, pada satu pihak, kenyataan kemajemukan warga GKST dalam etnisitas mereka tak dapat diabaikan, dan pada lain pihak, pemberdayaan mereka untuk berkarya bersama yang lain pasca konflik Poso demi masa depan kemanusiaan juga menjadi kebutuhan bagi gereja. Oleh karena itu diperlukan bagian Kitab Suci dan model pembacaan (baca: penafsiran) terhadapnya yang mengakomodir latar belakang warga gereja sebagai pembaca dan upaya pemaknaan Kitab Suci supaya warga gereja memahami panggilan hidupnya sebagai pengikut Kristus di tengah-tengah masyarakat Poso pada khususnya dan Sulawesi Tengah pada umumnya.

Salah satu bagian Kitab Suci yang dapat didekati bersama dengan warga gereja untuk mewacanakan pergumulan tersebut adalah Perumpamaan Tentang Orang Samaria Yang Murah Hati (Luk. 10:25-37). Bila melihat sepintas lalu, perumpamaan ini diberikan oleh Yesus dalam dialognya dengan seorang ahli Taurat yang membicarakan tentang siapakah sesama manusia (10:29). Sebelum itu ahli Taurat tersebut mempertanyakan tentang hal yang harus diperbuat untuk memperoleh hidup yang kekal (10:25).

Berdasarkan amatan saya, pertanyaan ahli Taurat, sebagai orang Yahudi, tentang “siapakah sesamaku” menjadi menarik ketika Yesus mengisahkan perumpamaan tentang orang Samaria yang menolong orang yang menjadi korban penyamun, yang justru tidak ditolong oleh para tokoh agama Yahudi (imam dan orang Lewi). Tampaknya Yesus sedang menyinggung kondisi hubungan antara orang Yahudi dengan orang Samaria yang penuh intrik. Orang Yahudi menstigmatisasi orang Samaria baik sejarah, etnis maupun agama mereka. Yosefus, sejarawan Yahudi, berdasarkan 2 Raja-Raja 17:24-41, menyatakan dalam tulisannya bahwa orang Samaria tetap setia menyembah Allah (*Ant.*

9:290),¹⁸ tapi kemudian setelah membangun Bait Suci di gunung Gerizim mereka menjadi agama Sikkem (kota di Samaria) dan menjadi tempat pelarian bagi mereka yang menajiskan makanan dan hari Sabat (*Ant.* 11:346);¹⁹ Yesus bin Sirakh bin Eleazar, seorang Yahudi di Yerusalem, menyebutkan bahwa orang-orang yang diam di Sikkem adalah bangsa yang bodoh (*Sir.* 50:26-27); Yohanes Hirkanus, penguasa Yahudi pada zaman Makkabe, menginvasi wilayah Samaria dan menganiaya serta memaksa mereka untuk kembali kepada Yudaisme dan menghancurkan Bait Suci orang Samaria di Gerizim.²⁰

Tampaknya pertolongan dan keramahan yang ditujukan oleh orang Samaria kepada orang yang disamun dalam perumpamaan Yesus tidak hanya memperlihatkan solidaritas sosial belaka, melainkan juga menunjukkan sebuah kesadaran empati teologis dari orang Samaria yang dialienasi oleh orang Yahudi. Pengalaman pahit sejarah masa lampau, yang mengakibatkan segregasi etnis dan stigmatisasi religius justru dikritik oleh Yesus dengan memberi jawab atas pertanyaan, “siapakah sesamaku?” Dialah “orang yang telah menunjukkan belas kasihan...” (Luk. 10:37).

Frasa tanya “siapakah sesamaku?” agaknya menjadi pergumulan dan pertanyaan setiap orang yang pernah dan sedang mengalami segregasi dalam masyarakat. Ini pun menjadi pergumulan dan pertanyaan warga gereja, dalam hal ini warga GKST, yang pernah merasakan pahit getirnya suasana konflik Poso yang mengotak-ngotakkan masyarakat antara kelompok suku dan agama tertentu. Dalam konteks inilah perumpamaan Yesus yang berisi keramahan dalam makna solidaritas sosial dan empati teologis orang Samaria dapat menjadi wacana bagi warga gereja.

Mengapa cerita perumpamaan? Sebab cerita melindungi manusia pada kesadaran, pengetahuan, budaya, pengalaman, komunitas, dan identitas dirinya secara bersama-sama. Cerita membuat manusia berada pada ruang memori dan antisipasi dalam percakapan tentang tradisi masa lalu dan harapan masa depan, tentang dari mana ia

18 Flavius Josephus, *Jewish Antiquities (Books IX-XI) with an English Translation by Ralph Marcus* (London: William Heinemann Ltd & Cambridge: Harvard Univ. Press, MCMLVIII), 153.

19 Ibid., 483.

20 E. Nodet, ‘Israelites, Samaritans, Temples, Jews’ dalam József Zsengellér, *Samaria, Samaritans, Samaritans: Studies on Bible, History and Linguistics* (Berlin: Walter de Gruyter, 2011), 121.

berasal dan ke mana ia akan pergi. Bila dikenakan pada cerita-cerita religius, maka itu berarti bahwa cerita tersebut akan meletakkan manusia pada pengalaman mendasar eksistensi hidupnya, dan membentuk dialektika antara tradisi lama dengan tradisi baru, antara repetisi dan inovasi. Cerita juga yang akan memicu kristalisasi pertanyaan-pertanyaan mendasar tentang kehidupan.²¹

Dalam pemahaman tersebut, jika kisah-kisah Kitab Suci dibaca bersama, maka di dalamnya ada upaya untuk saling mendengar satu dengan yang lain sehingga kisah-kisah tersebut akan sangat bermakna. Dengan demikian, pemergunaan cerita perumpamaan tentang Orang Samaria Yang Murah Hati dapat menjadi pintu untuk memasuki dunia warga GKST dan bersama-sama bertransformasi dalam terang makna Kitab Suci.

2. Pertanyaan Penelitian

Kemajemukan warga GKST, sebagaimana telah disinggung sebelumnya, menyiratkan keluasan cakupan penelitian. Oleh karena itu penelitian ini difokuskan dan dibatasi pada dua komunitas warga gereja, yakni komunitas orang Pamona dan komunitas orang Bali. Orang Pamona dipilih karena latar belakang mereka sebagai masyarakat asli Sulawesi Tengah, sedangkan orang Bali dipilih karena latar belakang mereka sebagai masyarakat migran – oleh karena program transmigrasi pemerintah – yang berada di Sulawesi Tengah.

Sehubungan dengan latar belakang dan pemilihan komunitas warga gereja tersebut, maka pertanyaan utama yang menjadi masalah penelitian adalah: bagaimana dua komunitas warga gereja, yakni orang Pamona dan orang Bali, membaca dan memaknai Perumpamaan Orang Samaria Yang Murah Hati?

Kedua kelompok pembaca adalah warga gereja yang tidak belajar ilmu teologi seperti layaknya pada pendeta. Asumsi yang dimunculkan adalah, walaupun mereka tidak belajar ilmu teologi, tetapi pengalaman mereka yang berangkat dari konteks masing-masing dapat menjadi pintu masuk untuk memahami kisah Perumpamaan tersebut. Oleh karena itu, permasalahan penelitian tersebut dijabarkan melalui pertanyaan-pertanyaan sebagai berikut:

21 Hans de Wit, 'Through the Eyes of Another', 20.

Pertama, apakah komunitas orang Pamona dan komunitas orang Bali sebagai warga GKST memiliki pemaknaannya masing-masing ketika membaca perumpamaan Yesus tentang Orang Samaria Yang Murah Hati?

Kedua, apakah pemaknaan yang dibagi dan didialogkan di antara komunitas-komunitas tersebut akan menghasilkan perluasan makna yang dapat memperkaya pemahaman masing-masing terhadap perumpamaan Yesus tentang Orang Samaria Yang Murah Hati?

Ketiga, bagaimana pemaknaan terhadap perumpamaan Yesus tentang Orang Samaria Yang Murah Hati dapat memunculkan kegembiraan iman sebagai warga dalam kemajemukan budayanya dan pasca konflik untuk panggilan hidup sebagai orang Kristen bersama yang lain demi perwujudan Kerajaan Allah di Poso?

3. Tujuan Dan Kegunaan Penelitian

3.1. Tujuan Penelitian

Berdasarkan pertanyaan pokok di atas, tujuan umum yang hendak dicapai melalui studi ini adalah: mengetahui pemahaman dan pemaknaan komunitas Kristen Pamona dan komunitas Kristen Bali terhadap kisah Perumpamaan Orang Samaria Yang Murah Hati. Berdasarkan tujuan umum tersebut, beberapa tujuan khusus dapat dikemukakan adalah: a) mengetahui cara komunitas Kristen Pamona dan komunitas Kristen Bali membaca, memahami dan memaknai Perumpamaan Orang Samaria Yang Murah Hati berdasarkan perspektif kulturalnya masing-masing melalui metode interkultural; b) mengetahui proses perluasan dan pengayaan makna Perumpamaan Orang Samaria Yang Murah Hati yang dilakukan oleh komunitas Kristen Pamona dan komunitas Kristen Bali melalui dialog interkultural; c) mengetahui panggilan hidup komunitas Kristen Pamona dan komunitas Kristen Bali sebagai warga GKST dalam konteks kemajemukan dan pasca konflik Poso.

3.2. Kegunaan Penelitian

Kegunaan studi ini adalah: a) mendorong partisipasi warga gereja, yang tidak belajar ilmu teologi, sebagai subyek yang dapat memahami dan memaknai Alkitab sebagai Kitab Suci, melalui warisan-warisan kulturalnya; b) mendorong para teolog

untuk mengembangkan keterlibatan warga gereja dalam memahami Kitab Suci, sehingga warga gereja dipandang sebagai mitra dalam proses berteologi gereja; c) mengupayakan dialog-dialog interkultural, melalui pembacaan Kitab Suci, untuk menemukan panggilan gereja yang sesuai dengan kebutuhan warga gereja dalam masyarakat majemuk demi transformasi Poso pasca konflik; d) memberi sumbangan bagi upaya berteologi di Asia yang menekankan dialog antara teks dan konteks.

4. Kerangka Teori

4.1. Komunikasi Interkultural

Hermeneutik interkultural dibangun berdasarkan komunikasi interkultural.²² Komunikasi interkultural sendiri adalah konsep yang kompleks sebab memiliki banyak makna. Menurut Klyukanov, komunikasi interkultural adalah sebuah proses di mana variabel dan subjek inheren dengan interpretasi.²³ Pendapat Klyukanov ini diperjelas dengan memahami bahwa komunikasi interkultural terjadi ketika masing-masing individu atau kelompok masyarakat membawa keunikan dan kekhususan bentuk budaya mereka melalui perjumpaan dan hubungan dalam komunikasi dengan yang lain pada ruang, waktu dan konteks yang partikular.²⁴ Sementara itu Li dan Patel menyebutkan bahwa komunikasi interkultural adalah interaksi antar manusia yang memiliki perbedaan persepsi kultural dan sistem simbol. Sadar atau tidak, setiap manusia yang berinteraksi dengan manusia lain dalam perbedaan budaya turut mengomunikasikan budayanya bersama dengan pesan yang hendak disampaikan. Pada saat yang sama kesalahpahaman sangat mungkin terjadi karena komunikasi dilakukan dalam keberbedaan dan keberlainan budaya.²⁵

Setio mengemukakan bahwa dalam ilmu komunikasi kepelbagaian budaya tidak sekadar diterima sebagai kenyataan, namun juga dihadapi dengan berbagai upaya agar

22 Robert J. Schreier, *The New Catholicity: Theology between the Global and the Local* (Maryknoll: Orbis Books, 1999), 28.

23 Igor E. Klyukanov, *Principles of Intercultural Communication* (Boston: Pearson, 2005), 45.

24 Mingsheng Li & Fay Patel, 'Overview of Intercultural Communication' dalam Fay Patel, et al., *Intercultural Communication: Building a Global Community* (New Delhi: SAGE Pub., 2011), 15.

25 *Ibid.*, 16-17.

komunikasi interkultural dapat berjalan dengan baik dan mencapai hasil yang diharapkan. Manusia tidak cukup hanya dengan menyadari kondisi kepelbagaian budaya dalam masyarakat di mana ia berada, namun juga perlu mempelajari cara berkomunikasi yang tepat. Karena itu interkultural dalam komunikasi, demikian Setio menyitir LeBaron dan Pillay, yang diingat bukan hanya fakta tentang pluralitas budaya, tetapi lebih dari pada itu manusia harus berupaya berkomunikasi dengan baik dalam sebuah masyarakat beragam budaya. Komunikasi interkultural dipelajari karena kesadaran dan keinginan dari semua pihak untuk dapat saling berkomunikasi dengan efektif.²⁶

Pengertian tersebut memperlihatkan bahwa proses komunikasi interkultural mempertautkan budaya dan komunikasi. Bila komunikasi dipahami sebagai upaya mengelola pesan-pesan dengan sasaran menciptakan makna,²⁷ maka upaya berinteraksi di antara manusia dapat berjalan dengan baik bila setiap orang bersedia untuk menghargai keunikan manusia dalam budayanya. Penghargaan terhadap keunikan tersebut mengindikasikan kemauan untuk mendengar dan menangkap pesan yang hendak disampaikan oleh si pembicara. Penting juga untuk menyadari dan memahami bahwa upaya penyampaian pesan tersebut pun dipengaruhi oleh sistem nilai dan kebudayaan si pembicara. Pada akhirnya, dalam posisi timbal balik antara pendengar dan pembicara, kesadaran dan pemahaman tersebut dapat menghindarkan diri dari penghakiman terhadap yang lain dari perspektif kebudayaan tertentu. Dengan demikian, sebagaimana pengertian sederhana dari Schreiter, komunikasi interkultural juga dapat dimengerti sebagai kemampuan untuk memahami dan berbicara melintasi batas-batas kebudayaan.²⁸

Titik berat pada aspek kebudayaan dalam komunikasi interkultural menandakan kesadaran bahwa pada dirinya kebudayaan adalah sesuatu yang kompleks karena terus

26 Robert Setio, 'Menimbang Posisi Teologi Interkultural' dalam Yusak Tridarmanto & Kees de Jong, *Teologi dalam Silang Budaya: Menguak Makna Teologi Interkultural serta Peranannya bagi Upaya Berolah Teologi di Tengah-Tengah Pluralisme Masyarakat Indonesia* (Yogyakarta: Taman Pustaka Kristen & Fakultas Teologi UKDW), 213.

27 Definisi Griffin tentang komunikasi sebagaimana dikutip oleh Edwin R. McDaniel & Larry A. Samovar, 'Understanding and Applying Intercultural Communication in the Global Community: The Fundamentals' dalam Larry A. Samovar, et al., *Intercultural Communication: a Reader* (Boston: Cengage Learning, 2015), 7.

28 Schreiter, *The New Catholicity*, 28.

menerus berubah. Li dan Patel memberikan contoh pada masyarakat migran. Bagi masyarakat migran, adaptasi terhadap nilai-nilai dan gagasan-gagasan baru dalam kebudayaan di tempat yang baru sangat diperlukan. Pada satu pihak mereka berupaya untuk menjaga kebudayaan yang telah diwarisinya, tetapi pada lain pihak, mereka juga menyerap sesuatu dari budaya baru yang didatanginya untuk memperkaya identitas mereka. Budaya-budaya yang diintegrasikan tersebut tidaklah berada pada ruang kosong, melainkan berjalan dalam proses panjang keterhubungan, keterpengaruhan, dan kebergantungan antara satu dengan yang lain.²⁹

Dasar dari sistem kebudayaan adalah keyakinan-keyakinan yang memunculkan nilai-nilai hidup. Nilai-nilai inilah yang menjadi penuntun seseorang atau sekelompok orang untuk berpikir, merasa, dan bertindak dalam hidup sehari-hari. Li dan Patel juga mengemukakan bahwa kebudayaanlah yang mengajar manusia untuk memiliki nilai-nilai sekaligus prioritas-prioritas dalam hidup, dan dari situ manusia memandang realitas sosial di sekitar mereka.³⁰

Apabila mengaitkannya dengan komunikasi di antara orang Pamona dan orang Bali, jelas bahwa kebudayaan mereka masing-masing sangat memengaruhi persepsi dan komunikasi antara satu dengan yang lain. Cara orang Pamona memandang orang Bali ditentukan berdasarkan interpretasi terhadap nilai-nilai dan persepsi-persepsi budayanya. Demikian pula sebaliknya. Karena itu tidaklah mengherankan apabila seseorang atau sekelompok orang dari budaya Pamona, misalnya, beresiko untuk membuat penilaian terhadap orang yang berasal dari budaya Bali dengan berdasar pada sistem nilai dan keyakinannya sendiri. Dengan demikian menjadi nyata bahwa kebudayaan adalah faktor yang sangat signifikan untuk menjelaskan bagaimana manusia berkomunikasi dalam hidupnya sehari-hari.³¹

4.2. Teologi Interkultural

29 Mingsheng Li & Fay Patel, 'Overview of Intercultural Communication', 18.

30 Ibid., 18-19.

31 Ibid., 19.

Istilah interkultural, yang diserap oleh para teolog, menegaskan sebuah kecenderungan baru dalam teologi, yakni teologi interkultural. Perjumpaan dunia komunikasi diperjumpakan dengan wawasan teologi, khususnya misiologi. Menurut Wijzen, istilah “teologi interkultural” sendiri pertama kali diperkenalkan oleh Walter Hollenweger pada tahun 1979, yang memandang misiologi dan ekumenisme sebagai suatu kesatuan utuh, dengan mempelajari situasi umum dari gereja-gereja di masa lalu, bagaimana perkembangannya dalam sejarah termasuk perkembangan teologis yang sangat pesat di Dunia Ketiga, ditambah dengan perkembangan gerakan Pentakostal, Injili dan independen.³² Wijzen mengutip pernyataan Hollenweger:

Persis, inilah tema teologi interkultural itu (sebelumnya disebut dengan sebutan misiologi), yakni bahwa konteks budaya yang berada di luar jangkauan persepsi visual, kultural, dan pendidikan kita menjadi penting untuk teologi kita.³³

Meskipun demikian pernyataan Hollenweger tersebut, yang berupaya untuk menggantikan misiologi dengan teologi interkultural, tidak diterima oleh Wijzen. Baginya, misiologi dan teologi interkultural adalah dua hal yang berbeda, yang tidak seharusnya dikacaukan satu dengan yang lain. Yang satu tidak dapat digantikan oleh yang lain.³⁴

Menariknya, Schreiter menyebutkan bahwa di Barat telah terjadi “pergantian baju” berkaitan dengan perubahan bidang kajian dari ilmu misi (*missionwissenschaft*) menjadi teologi interkultural. Menurutnya, sekurang-kurangnya ada dua alasan utama: pertama, istilah “misi” di negara-negara Barat yang sudah mengalami “kedaluwarsa” karena gereja-gereja di Barat tidak lagi berperan sebagai “pengutus” misionaris, dan kenyataan relasional antara gereja-gereja di Utara dan di Selatan tidak lagi bergerak satu arah. Kedua, kritik poskolonialisme tentang “imperium” yang menusuk jantung dunia

32 Frans Wijzen, ‘Apa Makna Interkulturasi dalam Teologi Interkultural’ dalam Tridarmanto & de Jong, *Teologi dalam Silang Budaya*, 13; juga Frans Wijzen, *Christianity and Other Cultures* (Zürich: Lit Verlag, 2005), 13.

33 Ibid.

34 Ibid., 14.

teologi misi sehingga pergantian baju ini paling tidak menjadi tanda “penyesalan” atas dosa-dosa masa lalu yang dilakukan atas nama “misi”.³⁵

Lepas dari persoalan apakah teologi interkultural dapat menggantikan misiologi atau tidak, jelaslah bahwa teologi interkultural, menurut Ustorf, menyadarkan para misiolog untuk memikirkan ulang pemahaman tentang misi yang dimengerti selama ini. Bila sebelumnya misi dipahami sebagai bagian dari cara orang-orang Eropa untuk mengkristenkan orang-orang di luar Eropa, maka kini misi diarahkan pada dialog interkultural yang dapat memberi inspirasi dan tilikan baru bagi mereka yang terlibat. Tidak hanya mereka yang non-Eropa yang belajar dari orang Eropa, sebaliknya orang Eropa pun belajar dari orang non-Eropa. Penekanan teologi interkultural adalah proses belajar untuk kesalingan.³⁶

Ustorf mengemukakan bahwa kemunculan teologi interkultural didasarkan pada kenyataan perubahan-perubahan penting di kancah global, yakni,³⁷ pertama, globalisasi kekristenan yang telah memunculkan berbagai bentuk kekristenan di berbagai belahan dunia ini yang tidak lagi dapat digambarkan dan ditentukan oleh kategori-kategori dan deskripsi-deskripsi teologis atau ekklesiologis yang selama ini dikembangkan di Eropa. Bahkan kenyataan yang juga terjadi adalah adanya kekristenan yang sama sekali bukan merupakan kekesinambungan dari kekristenan yang muncul di Eropa. Kedua, sebab musabab dari ketidaksinambungan dengan Eropa dan munculnya bentuk-bentuk kekristenan non-Eropa adalah karena kuatnya pengaruh dari kepelbagaian bentuk budaya, agama, dan konteks yang dapat ditemukan pada tingkat akar rumput. Ketiga, bentuk-bentuk kekristenan non-Eropa mengembangkan identitas teologisnya sebagai respons terhadap tekanan perubahan-perubahan konteks sosial, politik, agama dan kultural, dan menjadi bagian “gelombang Dunia Ketiga” dalam kancah politik global. Keempat, perubahan-perubahan mendasar dalam struktur kekuasaan dunia, termasuk kekristenan

35 Pendapat Schreiter sebagaimana dijelaskan Aguswati Hildebrant Rambe, *Keterjalinan dalam Keterpisahan: Mengupayakan Teologi Interkultural dari Kekayaan Simbol Ritus Kematian dan Kedukaan di Sumba dan Mamasa* (Makassar: Oase Intim, 2014), 249-250.

36 Werner Ustorf, ‘The Cultural Origins of ‘Intercultural’ Theology’ dalam Mark J. Cartledge & David Cheetham, *Intercultural Theology: Approaches and Themes* (London: SCM Press, 2011), 14-15; Robert Setio, ‘Menimbang Posisi Teologi Interkultural’, 215.

37 Werner Ustorf, ‘The Cultural Origins of ‘Intercultural’ Theology’, 17.

global, berjalan bersama-sama dengan “perubahan cara kekristenan berhubungan dengan ‘dunia’.” Kelima, hal-hal tersebut mengungkapkan persepsi baru dalam pengalaman kekristenan global dan memerlukan upaya membongkar metode dan pendekatan teologi tradisional.

Kondisi ini menyebabkan terjadinya perubahan paradigma berteologi di Eropa dari cara berteologi tradisional yang menekankan artikulasi-artikulasi dogmatis, ke arah berteologi yang dimulai dari konteks dan berlanjut pada praksis. Sementara itu, bagi proses berteologi di Timur, teologi interkultural menjadi ruang untuk menemukan pengalaman iman bersama Allah melalui interaksi yang tak pernah berakhir. Interaksi tersebut dibawa kepada ranah refleksi teologis,³⁸ yang oleh Setio disebut berisi upaya untuk mempertanyakan apa yang sebenarnya dicari oleh budaya-budaya manusia. Bahwa kepelbagaian yang tampak di atas permukaan, akan dapat bertemu atau menyatu di bawah permukaan.³⁹ Proses interaksi timbal balik yang kemudian dibawa pada ranah refleksi teologis membawa kekristenan pada upaya untuk terus menerjemahkan pesan-pesan Injil ke dalam budaya-budaya. Berkaitan dengan ini, Sanneh mengemukakan bahwa penerjemahan pesan-pesan Injil akan selalu menghasilkan pergeseran dan pengayaan dalam interaksi yang intens antara teks dan konteks. Karena itu, bagi Sanneh, budaya-budaya lokallah yang menemukan kekristenan, bukan sebaliknya.⁴⁰

Cheetam menegaskan hal tersebut dengan mengungkapkan bahwa zaman ini ditandai dengan interkulturalitas global.⁴¹ Hal yang sama yang tak dapat dihindari oleh GKST dalam konteks Sulawesi Tengah. Karena itu GKST memerlukan strategi-strategi metodologis demi masa depan teologinya di tengah tantangan kepelbagaian dengan segala macam bentuknya. GKST membutuhkan gambaran, dalam penuturan Cheetam, tentang “orang percaya yang berimprovisasi” atau orang Kristen yang bertindak dalam

38 Ibid.

39 Robert Setio, ‘Menimbang Posisi Teologi Interkultural’, 215.

40 Lamin Sanneh, *Whose Religion is Christianity: the Gospel beyond the West* (Grand Rapids, Michigan: Wm. B. Eerdmans, 2003), 97-99.

41 David Cheetam, ‘Intercultural Theology and Interreligious Studies’, 60-61.

“kebebasan eksistensial”⁴² sehingga GKST dapat terus bergerak maju. Improvisasi atau kebebasan eksistensial dalam hal ini bukan mengimplikasikan kelemahan hermeneutis atau kesembarangan, tetapi diletakkan dalam upaya untuk terus berkontribusi dan membangun kehidupan bergereja. Gereja yang membicarakan interkulturalitas adalah gereja yang beriman dan memiliki ketajaman improvisasi, yang dengan sukacita menyambut tantangan interkultural dan interreligius, yang menciptakan tilikan-tilikan baru dan terus berupaya untuk memperluas dan memperdalam pemahaman Kristen tentang kebenaran. Ini penting demi upaya yang oleh Sundermeier, sebagaimana dijelaskan Prasetyo, disebut *konvivenz*, yang dikarakterisasi oleh gotong royong, belajar dan perayaan, di mana semua dilakukan secara bersama-sama dan selalu dalam pengertian “saling” yang menguntungkan (simbiosis).⁴³

4.3. Analisa Budaya Untuk Pemaknaan Kitab Suci

4.3.1. Studi Tentang Budaya (Lokal dan Global)

Mengupayakan pembacaan Kitab Suci secara interkultural mensyaratkan pula analisa terhadap budaya. Dalam hal ini budaya didengarkan dan dipahami untuk melihat pengaruhnya bagi pemaknaan terhadap Kitab Suci. Oleh karena itu adalah suatu keharusan untuk, pertama-tama, memahami budaya secara holistik yang dari padanya dapat diketahui jati diri dalam budaya tersebut.⁴⁴ Holistiknya budaya dapat dilihat dengan mencermati tiga dimensi budaya, sebagaimana pendapat Loenhoff, yakni:⁴⁵ a) budaya sebagai ide, yang menunjuk pada sistem atau bingkai pemaknaan tentang dunia dan bagaimana manusia harus hidup dalam dunia. Dimensi ini menyangkut hal-hal mengenai kepercayaan, nilai-nilai, sikap, dan aturan-aturan bagi tingkah laku; b) budaya sebagai performa, yang menunjukkan bagaimana setiap orang berpartisipasi dan bertindak bersama-sama dalam sejarah berdasarkan nilai-nilai yang mereka anut; c) budaya sebagai

42 Ibid.

43 Djoko Prasetyo A.W., “‘Konvivenz’ dan Theologia Misi Interkultural menurut Theo Sundermeier” dalam *GEMA Vol. 32, No. 1, April 2008*, 101.

44 Robert J. Schreiter, *Rancang Bangun Teologi Lokal* (Jakarta: Gunung Mulia, 2006), 70-73.

45 Sebagaimana dikutip Schreiter, *The New Catholicity*, 29; Kees de Jong ‘Teologi (Misi) Interkultural’ dalam Tridarmanto & de Jong, *Teologi dalam Silang Budaya*, 39-40.

material, di mana artefak-artefak dan berbagai simbolisasi menjadi sumber bagi identitas, seperti bahasa, makanan, pakaian, musik dan tata ruang.

Kedua, berbicara tentang budaya juga berarti membicarakan tentang perubahan sosial⁴⁶ yang turut menyertainya sebagai akibat perjumpaan budaya lokal dan budaya global. Bahwa kumulasi dari perkembangan ekonomi dan politik yang ditulangi oleh kemajuan ilmu pengetahuan dan teknologi membuat semua dapat dilakukan dengan mudah dan cepat, serta dapat membawa dampak yang menyeluruh dan memengaruhi semua wilayah sektor kehidupan. Budaya global, yang dikenal dengan globalisasi, terbukti dapat memaksa siapapun dalam kondisi apa pun dan di mana pun untuk menyesuaikan diri dengannya. Pada satu pihak, umat manusia disadarkan dengan banyak hal yang dapat menjadi persoalan dan keprihatinan bersama. Akan tetapi pada lain pihak, terdapat kelompok-kelompok masyarakat yang terpinggirkan.

Bila disebutkan bahwa arus globalisasi dengan leluasa merangsek masuk ke seluruh kehidupan suatu negara berkembang, seperti Indonesia, maka persoalan yang paling pelik justru terjadi di tingkat lokalnya. Pada tataran lokal, globalisasi dipersepsi dan direspons secara berbeda, bergantung pada banyaknya faktor yang memengaruhinya, seperti kondisi-kondisi geografis dan demografis. Telah nyata pula bahwa ketimpangan antar daerah di Indonesia turut menyumbang respons yang berbeda terhadap berbagai perubahan dan perkembangan yang terjadi akibat dari globalisasi.⁴⁷ Interaksi budaya global dengan budaya lokal menghasilkan nilai-nilai baru yang notabene mengharuskan masyarakatnya untuk terus beradaptasi. Kemungkinan bergesernya nilai-nilai tradisional dalam rangka penyesuaian dengan budaya global menjadi sebuah keniscayaan yang tak dapat dihindari.

Dalam tanggungjawab untuk menghadapi kecenderungan globalisasi yang makin masif, maka penting untuk melihat dan memeriksa konsep-konsep yang berkaitan dengan hubungan teologi dan budaya yang mungkin muncul dalam konteks perjumpaan yang global dan yang lokal. Kemungkinan pertama, demikian Archer, disebut sebagai konsep

46 Schreiter, *Rancang Bangun Teologi Lokal*, 73.

47 Francis Wahono, 'Ekonomi Indonesia: Adakah Jalan Keluar?' dalam *Setia: Jurnal Teologi Persetia* No. 1 / Tahun 2001, 15-20.

(mitos) integrasi budaya.⁴⁸ Dan, kemungkinan kedua, demikian Schreiter, disebut sebagai konsep globalisasi budaya.⁴⁹

Menurut Archer, konsep integrasi budaya berangkat dari pandangan Malinowski tentang budaya pada dirinya sebagai sebuah keutuhan yang saling bersangkutan paut. Beberapa pakar menyebut hal ini sebagai pola-pola budaya (Benedict), corak budaya (Shapiro), atau pola-pola etos totalitas budaya (Kroeber), yang pada akhirnya menjadi satu kesatuan yang secara simbolis berlaku di seluruh bidang kehidupan (Douglas).⁵⁰ Selain menekankan pola-pola budaya dengan menitikberatkan pada kesatuan dan koherensi, konsep ini juga menekankan keseragaman tindakan untuk menghasilkan homogenitas sosial. Karena itu, derajat integrasinya diukur dengan dua hal: konsistensi logis yang melihat kecocokan di antara komponen-komponen budaya dan konsensus sebab musabab yang berupaya mencermati derajat kesatuan sosial yang dihasilkan oleh pembebanan budaya yang dikenakan oleh kelompok yang satu kepada yang lain.⁵¹ Dengan kata lain, budaya dipandang sebagai sistem berpola di mana berbagai unsur diatur sedemikian rupa untuk menciptakan kesatuan yang utuh. Secara alami, konsep ini menyarankan rasa keterulungan dan kesamaan kepada siapapun yang terhisab ke dalam identitas budaya tertentu. Kedekatan di antara pola-pola budaya tersebut memungkinkan munculnya rasa aman dan nyaman berada dalam budaya yang sama tersebut, sebab terdapat kesatuan dan kesamaan gagasan-gagasan, aturan-aturan, nilai-nilai, hasil-hasil dari budaya tersebut.⁵²

Kekuatan konsep ini terletak pada pengintegrasian budaya yang mengutamakan keutuhan dan menentang fragmentasi dalam masyarakat, sebab harmoni lebih diutamakan dibanding perbedaan. Pada dasarnya konsep budaya terintegrasi dapat dilihat sebagai

48 Margaret S. Archer, *Culture and Agency: The Place of Culture in Social Theory* (Cambridge: Cambridge University Press, 1989), 1-21.

49 Schreiter, *The New Catholicity*, 47.

50 Archer, *Culture and Agency*, 3.

51 Ibid., 4.

52 Schreiter, *The New Catholicity*, 47-48.

protes terhadap aspek-aspek merusak dari modernisme dan kapitalisme yang memecah belah masyarakat ke dalam kelas-kelas tertentu.⁵³

Letak kekurangan dari konsep integrasi budaya, yakni pada ketidakmampuannya untuk melihat dinamika kebudayaan dan interaksinya dengan sistem yang lain dalam masyarakat. Konsep ini juga membuat kebudayaan minoritas tidak diakui dan dipaksa untuk terintegrasi dengan kebudayaan mayoritas yang lebih kuat.⁵⁴ Kondisi ini memperlihatkan dominasi budaya “yang kuat” terhadap budaya “yang lemah”.

Pada kemungkinan kedua, Schreiter mengungkapkan bahwa konsep globalisasi budaya mencerminkan ketegangan dan tekanan yang timbul dari proses globalisasi. Konsep-konsep globalisasi ini ditemukan pertama kali dalam tulisan-tulisan poskolonial dan dalam sastra globalisasi.⁵⁵ Dalam teori poskolonial, budaya tidak dipahami dalam kerangka ide-ide dan objek-objek, tetapi terutama sebagai dasar perjuangan dalam hubungan-hubungan satu dengan yang lain. Dalam hal ini, budaya adalah sesuatu yang justru dikonstruksi dan bukan ditemukan. Bila dikonstruksi, maka budaya berada pada persoalan ketimpangan kuasa: terpetakan kesamaan dan perbedaan, perbandingan dan ketaksepadanan, kohesi dan dispersi, kolaborasi dan resistensi.⁵⁶ Menurut Bhabha, kondisi ini mengindikasikan penghargaan dan keterbukaan terhadap keanekaragaman dan perbedaan. Oleh karena itu, kebudayaan diupayakan dapat menjadi ruang ketiga antara yang satu dan yang lain, melampaui penjajah dan yang terjajah. Karena itu, identitas menjadi perhatian penting dalam konsep globalisasi budaya. Bahkan identitas yang terfragmentasi pun, dikonstruksikan dan digambarkan serta diberi ruang, sehingga klaim-klaim “kemurnian” dan kesatuan yang seragam tidak lagi menjadi perhatian utama. Kebudayaan dilihat sebagai gerakan fluktuatif yang terus menerus diungkapkan, diterjemahkan dan dibaca secara baru.⁵⁷

53 Ibid., 50.

54 Ibid., 50-51.

55 Ibid., 54.

56 Ibid.

57 Homi K. Bhabha, *Location of Culture* (London: Routledge, 1994), 37.

Bila dikenakan pada konteks global, maka pengertian itu menunjukkan bahwa budaya global, sebagaimana pandangan Friedman, telah menjadi hiperkultur atau arus kebudayaan besar yang bergerak masuk dan keluar dari budaya lokal. Namun demikian, budaya yang dimaksud tetap berdasar pada budaya lokal itu sendiri yang berlangsung hanya dalam fantasi saja. Berpartisipasi dalam arus budaya ini membuat siapa pun dapat memasuki fantasi pengalaman yang dapat melampaui konteks lokalnya sendiri. Pengalaman globalisasi inilah yang dapat memengaruhi nilai-nilai lokal dan hubungan-hubungan dalam komunitas.⁵⁸

Sehubungan dengan pengalaman globalisasi itu, perjumpaan budaya global dan budaya lokal berlangsung dengan tidak tetap, tidak seimbang, tidak sebanding, bahkan keras, seperti pasar-pasar global yang memasuki budaya lokal dan menata kembali budaya lokal tersebut. Pada tempat inilah terjadi apa yang disebut oleh Calderon sebagai *tiempos mixtos*, bahwa yang pramodern, yang modern, dan yang posmodern berada pada tempat yang sama. Kondisi tersebut dapat memungkinkan hancurnya budaya lokal, atau malah membuat komunitas-komunitas lokal menjadi migran dan pengungsi karena perjumpaan itu. Akibatnya, terjadi hubungan timbal balik dan riskan sebab dapat membawa pada gangguan dan ketiadaan orientasi dalam perjumpaan yang global dan yang lokal. Perjumpaan tersebut menghasilkan pengalaman sekaligus perjuangan dari sebuah budaya untuk dapat terus bertahan (*survive*). Pada akhirnya, kebudayaan menjadi ruang pergumulan untuk survivalitas.⁵⁹

Kekuatan dari konsep globalisasi budaya adalah kemampuannya untuk terus melakukan penerjemahan bahkan transposisi dari konteks yang satu kepada konteks yang lain demi penciptaan makna-makna baru; bahwa budaya yang satu dapat terus bertahan dengan terus menyesuaikan diri dengan beragam perubahan yang terjadi di sekitarnya.⁶⁰ Konsep ini juga memiliki kekuatan untuk membawa problem kekuasaan yang tersentralisasi pada satu budaya kepada keseimbangan kultural dengan budaya yang lain;

58 Jonathan Friedman, *Cultural Identity and Global Process* (London: Sage Publications, 1994), 147-166.

59 Schreiter, *The New Catholicity*, 56.

60 Bhabha, *Location of Culture*, 227-228.

bahwa konsep ini sangat baik untuk mendorong sebuah budaya untuk melakukan analisis terhadap penindasan yang sering melekat pada kekuasaan. Selain itu, konsep ini juga memiliki kepekaan yang kuat terhadap perubahan sosial, ketika perubahan tersebut dilihat bergerak dalam arah yang berlawanan dari integrasi dan keseimbangan.⁶¹

Namun demikian, terdapat pula kelemahan dari konsep ini. Menurut Young, pertama-tama, terletak pada kegagalannya untuk menjelaskan pertanyaan tentang tujuan dari semua proses globalisasi budaya terutama yang berkaitan dengan kondisi masyarakat yang semakin meng-*hybrid*. Globalisasi budaya pada satu pihak membawa pada perbedaan tetapi pada pihak lain juga membawa penyatuan. Young mempertanyakan apakah kondisi ini dapat membuat budaya-budaya yang berbeda dapat tumbuh bersama atau malah tidak sama sekali, mengingat makin hegemoniknya kuasa globalisasi menjadi sebuah bentuk imperialisme baru, termasuk globalisasi budaya.⁶² Ataukah malah hibriditas dalam globalisasi budaya juga telah menjadi ukuran bagi budaya yang satu untuk menilai budaya yang lain. Young menyebut kondisi ini sebagai *incompatible coexisting logics*.⁶³ Kedua, upaya untuk membuat budaya dapat terus menyesuaikan diri dengan perubahan-perubahan sosial dapat membawa pada perjumpaan yang kasar dan keras. Young mencontohkannya dengan energi kapitalisme yang merangsek masuk ke dalam konstruksi-konstruksi budaya lokal yang justru menghasilkan ketimpangan-ketimpangan baru, khususnya dalam bidang ekonomi.⁶⁴

4.3.2. Studi Semiotika Budaya Dalam Kerangka Interkultural

Semiotik adalah studi tentang tanda-tanda (berasal dari kata Yunani *semeion* yang berarti tanda).⁶⁵ Menurut Eco, sekurang-kurangnya perhatian dari semiotika adalah (a)

61 Schreiter, *The New Catholicity*, 57.

62 Robert J.C. Young, *Colonial Desire: Hybridity in Theory, Culture and Race* (London: Routledge: 1995), 4.

63 Ibid., 25.

64 Ibid., 50.

65 Schreiter, *Rancang Bangun Teologi Lokal*, 83; P. Sudjiman & A.J.A. van Zoest (ed.), *Serba-Serbi Semiotika* (Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 1992), vii.

teori kode, dan (b) teori produksi tanda.⁶⁶ Bila dikenakan pada kebudayaan, maka fokus dari semiotika adalah upaya melihat budaya sebagai suatu jaringan komunikasi yang amat luas, di mana baik pesan-pesan yang bersifat verbal maupun non verbal yang saling berkaitan untuk menciptakan sistem makna.⁶⁷ Di dalamnya terdapat perhatian terhadap gejala-gejala di seputar pemakaian bahasa, evolusi kode, komunikasi estetik, tipe-tipe tingkah laku dalam interaksi yang komunikatif, termasuk penggunaan tanda-tanda untuk menyebutkan sesuatu atau keadaan dunia.⁶⁸

Menurut Schreier, yang menjadi sentral dalam proses semiotika budaya adalah para pembawa pesan. Pembawa pesan disebut sebagai “tanda” dan dilihat sebagai yang berdiri mewakili pesan itu. Gerakan pesan dalam alur komunikasi budaya ditentukan oleh ketentuan-ketentuan yang berlaku dalam budaya tersebut. Di sinilah dapat dilihat bagaimana tanda yang satu dalam budaya tertentu dapat dipahami secara tepat, walau sering terjadi bahwa tanda yang sama dalam sistem budaya yang sama dapat memiliki makna yang berbeda.⁶⁹ Oleh karena letak semiotika budaya pada proses dan struktur komunikasi dalam upaya untuk mencermati tanda-tanda yang membawa pesan dalam perangkat budaya, maka tujuannya adalah untuk melihat sirkulasi pesan dalam budaya demi penciptaan identitas yang dapat membangun solidaritas kelompok dan menggumuli berbagai informasi atau perubahan yang terjadi dalam budaya. Bila dikaitkan dengan interkulturalitas yang dipahami secara semiotis, maka hal yang segera muncul adalah mempertanyakan bagaimana pesan dapat dikomunikasikan melalui perangkat budaya berbeda, dan dengan demikian menggunakan tanda-tanda yang berbeda pula.⁷⁰

Pada taraf inilah bahasa dan wicara memainkan peran penting. Sunardi menyebutkan bahwa bahasa merupakan pranata sosial yang merupakan bentukan masyarakat secara bersama dan bukan oleh individu, sekaligus kontrak kolektif yang

66 Umberto Eco, ‘Sebuah Pengantar Menuju Logika Kebudayaan’ dalam Panuti Sudjiman & Aart J.A. van Zoest (ed.), *Serba-Serbi Semiotika*, 26.

67 Schreier, *Rancang Bangun Teologi Lokal*, 83.

68 Eco, ‘Sebuah Pengantar Menuju Logika Kebudayaan’, 26.

69 Schreier, *Rancang Bangun Teologi Lokal*, 83.

70 Schreier, *The New Catholicity*, 32.

harus diterima seluruhnya atau ditolak sama sekali, dan sangat otonom karena memiliki aturannya sendiri. Bahasa juga merupakan sistem nilai sebab bahasa memiliki unsur-unsur yang dapat dibandingkan dan ditukarkan. Dengan demikian bahasa berada di luar jangkauan individu dan bersifat objektif. Walau begitu manusia dapat menggunakan bahasa secara individu untuk kebutuhannya sendiri. Melalui bahasalah, manusia mengungkapkan subjektivitasnya. Bahasa yang dipakai inilah yang disebut wicara.⁷¹ Bahasa dan wicara penting untuk dibedakan oleh karena perbedaan itu dapat menggeser perhatian dari analisis tentang bahasa menjadi analisis tentang wacana; bahwa pada satu pihak bahasa dapat dilihat sebagai pranata sosial, tetapi pada lain pihak bahasa dapat dilihat sebagai aktualisasi individu.⁷²

Dalam pada itu, bila budaya dipahami sebagai sistem tanda, maka dalam komunikasi antar masyarakat dapatlah dilihat kemungkinan-kemungkinan anggota masyarakat dalam budayanya masing-masing memilih, menggabungkan, dan mengungkapkan tanda-tanda yang sudah tersedia, sekaligus dapat mencermati hubungan dialektis antara sistem tanda yang ada (bahasa) dan kebebasan orang untuk memakainya sesuai dengan kebutuhan pribadi atau kelompok (wicara). Dengan demikian menjadi penting untuk melihat perbedaan bahasa dan wicara dalam analisis semiotika budaya untuk melihat tingkat kebebasan suatu kelompok masyarakat dalam mengembangkan bahasa mereka dengan membuka kemungkinan seluas-luasnya bagi terjadinya hubungan dialektis antara bahasa dan wacana.⁷³

Sejalan dengan itu, bila bahasa, wicara dan wacana akan diletakkan dalam interkulturalitas maka hal yang patut menjadi perhatian adalah bagaimana jadinya bila orang menggunakan bahasa (wacana) yang belum pernah dipakai sebelumnya. Masalah berbicara sejatinya bukan hanya masalah bahasa yang hanya berkuat pada sistem tanda. Masalah berbicara atau berwacana adalah masalah hubungan kekuasaan. Oleh karena itu kondisi sosio-politis dan juga ekonomi (dalam satu kata: kekuasaan) dapat membuat

71 St. Sunardi, *Semiotika Negativa* (Yogyakarta: Buku Baik, 2004), 59.

72 Ibid., 60-61.

73 Ibid., 61.

seseorang harus berbicara atau tidak sama sekali, mengucapkan atau tidak mengucapkan sama sekali bahasa tertentu.

4.3.3. Perspektif Filosofis Perjumpaan Kita dengan Yang Lain

Dewasa ini kemajemukan tampak menjadi sebuah keniscayaan yang tak dapat dihindari oleh siapa pun. Orang-orang yang berasal dari latar belakang yang berbeda dapat berjumpa dalam ruang-ruang kehidupan dengan segala keberbedaan dan keberlainannya. Namun demikian tak dapat pula dipungkiri bahwa perjumpaan-perjumpaan tersebut menimbulkan ketakutan-ketakutan sehingga memunculkan negativitas yang anti terhadap keberadaan Yang Lain (*The Others*).

Sudah umum diakui bahwa manusia adalah makhluk sosial dan tak dapat hidup tanpa kehadiran Yang Lain. Akan tetapi mengapa sering muncul ketakutan terhadap Yang Lain? Sehubungan dengan hal ini, Hardiman – yang dipengaruhi oleh Levinas dan Simmel – menawarkan analisis terhadap ketakutan manusia ketika berjumpa dengan Yang Lain dalam konteks kepelbagaian. Hardiman membagi keberadaan Yang Lain dalam tiga hal, yakni “Yang Lain di antara Kita”, “Yang Lain di hadapan Kita”, dan “Yang Lain di dalam Kita”.⁷⁴

“Yang Lain di antara Kita” adalah mereka yang berada dalam kehidupan normal sehari-hari. Pada Yang Lain di antara Kita terdapat tiga kategori keberlainan. Kategori pertama adalah “Yang Ekstrem Lain”, yakni mereka yang terdeformasi karena kerusakan parah yang nyaris melenyapkan ciri-ciri kemanusiaan di dalamnya. Kelainan mereka merahasiakan kesamaan mendasar sekaligus yang sangat umum, bahwa mereka pun adalah manusia. Yang terdeformasi melibatkan Kita dengan sebuah rasa takut yang mampu mengacaukan batas antara takut akan mereka dan takut akan diri sendiri. Kontak dengan mereka pun adalah sebuah kontak sosial. Kategori kedua adalah “Yang Kurang Sama”, yakni mereka yang dalam kontak-kontak sosial tampil dalam bentuk keminoritasan, baik agama, etnis, golongan, gender, atau pun politik. Mereka menjadi Yang Lain karena dipandang menyimpang dari “standar normalitas” yang dominan yang dianut oleh mayoritas. Kategori ketiga adalah “Yang Sama”, yakni mereka yang dalam

⁷⁴ F. Budi Hardiman, *Massa, Teror dan Trauma: Mengeledah Negativitas Masyarakat Kita* (Maukere: Ledalero & Lamalera, 2010), 3.

komunikasi sehari-hari adalah Yang Lain, yang dalam konteks “Aku” dan “Kamu” dapat menjadi “Kita”. Baik Aku maupun Kamu mendekatkan diri dengan ciri-ciri sosial, kultural, seksual, ideologis atau pun religius yang sama. Walau berlainan, Aku dan Kamu terjaga oleh intimitas dalam gerakan kekitaan.

Levinas menyebut proses ini sebagai totalisasi, di mana “Kita” berupaya untuk menobatkan diri sebagai fokus dari seluruh totalitas: Yang Lain ada bagi “Kita” dan “Kita” adalah pusat dari Yang Lain. Karena itu, “Kita” akan berupaya untuk meningkatkan cengkeraman terhadap Yang Lain sekaligus berupaya untuk memperluas totalitas hidupnya.⁷⁵ Di sinilah Yang Lain memasuki hubungan dominasi, imperialisme dan kolonialisme.⁷⁶

Dalam kontak sosial, acapkali terjadi mereka yang terdeformasi diobjek dan dieksklusikan sepenuhnya dari kekitaan, sehingga layak dinista, dianggap berbahaya dan dihindari. Sementara itu, Yang Sama merasa sebagai pemilik yang sah dari “standar normalitas” itu. Padahal, dalam kenyataannya, Kita dan Yang Kurang Sama menempati ruang sosial yang sama: dia bereksistensi untuk kita dalam segala keberlainannya sekalipun; dia sama sekali tidak berada di luar kelompok. Dengan mengutip Simmel, Hardiman menyebutkan bahwa Yang Kurang Sama adalah mereka yang memiliki kelainan “sebuah tipe tertentu”. Kejauhan dan kedekatan mereka dari kita tidak berciri personal melainkan kolektif. Di antara individu-individu di dalam mayoritas, “Kamu” berciri personal. Akan tetapi terhadap Yang Kurang Sama, sebutan “Kamu” seringkali bermakna “kalian”: terhadap mereka yang tidak disukai, kamu adalah kalian.⁷⁷

⁷⁵ Emmanuel Levinas, *Totality and Infinity: an Essay on Exteriority* (The Hague: Martinus Nijhoff Pub, 1979), 35-36; I. Bambang Sugiharto & Agus Rachmat, *Wajah Baru Etika dan Agama* (Yogyakarta: Kanisius, 2000), 56-57; Pada dasarnya, Levinas mengkritik pandangan Barat yang gencar membentuk pikiran dengan menekan Yang Lain dan berupaya memberi Yang Lain tempat tertentu. Jika tingkah laku orang lain dilihat sebagai tak lazim, maka pikiran dan perasaan mereka bertentangan dengan mentalitas yang “kita” miliki. Para penguasa dan penjajah menggunakan asumsi ini untuk menarik kesimpulan yang mengancam, bahwa Yang Lain adalah kasar dan inferior. Dani Cavallaro, *Teori Kritis dan Teori Budaya* (Yogyakarta: Niagara, 2004), 222-223.

⁷⁶ F. Budi Hardiman, *Melampaui Positivisme dan Modernitas: Diskursus Filosofis tentang Metode Ilmiah dan Problem Modernitas* (Yogyakarta: Kanisius, 2003), 199.

⁷⁷ Hardiman, *Massa, Teror dan Trauma*, 10-11.

Dalam konteks yang disebutkan di atas, “kekitaan” itu ditegaskan melalui penampakan Yang Lain. Pada dasarnya kontak dengan orang lain dalam Yang Sama menegaskan keakuan, karena Aku mengenali diri melalui Aku yang lain. Jika hubungan antara keakuan dan Yang Lain kategori Yang Kurang Sama tidak dikembangkan dalam intersubjektivitas, maka “Kita” menjadi kelompok yang menghadapi elemen kelompok asing. Dalam situasi normal, Yang Lain itu menjadi elemen yang tidak dipersoalkan dalam kehidupan sehari-hari di mana-mana. Namun demikian, Yang Lain di antara Kita dapat segera berubah menjadi “Yang Lain di hadapan Kita”. Hal itu terjadi karena Yang Lain telah berada pada hubungan konfrontatif dengan “Kita”. Hubungan itu bisa bervariasi dari pengambilan jarak sosial tanpa kekerasan, seperti rasa tak suka dan mengabaikan, sampai pada konflik dengan kekerasan. Sekurang-kurangnya dua penyebabnya, yakni blokade dalam persentuhan sosial dan situasi masyarakat.⁷⁸

Pertama, blokade dalam persentuhan sosial terjadi lewat stigma. Harus diakui, sebagaimana yang dikatakan oleh Hardiman, rasa takut untuk bersentuhan mewarnai setiap fase perkenalan. Ketakutan untuk bersentuhan tidak akan menyebabkan terjadinya perjumpaan antara aku dan kamu. Dalam ketakutan ini, stigma menjadi faktor penghambat pengenalan individu yang satu terhadap Yang Lain. Melalui stigma, ketakutan untuk bersentuhan diawetkan dan diperbesar. Mereka yang distigma tidak lagi dilihat sebagai individu, melainkan sebagai elemen kelompok yang didiskreditkan. Akibatnya, mereka yang terstigma dilecehkan di jalan, menjadi objek kebencian, dianggap sumber kesalahan, dan lain sebagainya. Di dalam stigma tidak hanya ditanamkan undangan untuk menghina dan membenci, melainkan fobia yang dilihat pula sebagai ancaman bagi keutuhan kelompok “Kita”.⁷⁹

Kedua, pada faktor situasi masyarakat normal, stigma yang dilekatkan kepada Yang Lain tidaklah memiliki konsekuensi berat. Paling-paling hanya ditertawakan. Akan tetapi, rasa lucu adalah simpati yang datang kepada sesuatu yang pada mulanya tampak asing, yaitu sebagai “musuh”. Hal ini mengindikasikan bahwa batas antara simpati dan antipati kepada Yang Lain sangatlah tipis. Ketertawaan memuat jarak potensial yang

78 Ibid., 11-12.

79 Ibid., 13-14.

mengubah nada lucu menjadi sinisme atau antipati dalam situasi konflik. Situasi ini membuat kelompok mayoritas cenderung melihat anomali sebagai penyebab krisis. Keberlainan Yang Lain adalah anomali yang mengganggu kerata-rataan Yang Sama.⁸⁰

Dari dua sebab yang dikemukakan di atas, segera tampak bahwa rasa takut terhadap Yang Lain sejatinya bersumber dari dalam diri. Inilah alasan untuk membicarakan “Yang Lain di dalam Kita”. Deformasi Yang Lain pada awalnya dimulai dari pikiran dan bermuara pada penampakan dari Yang Lain itu. Bahwa deformasi memang tampak di luar, tetapi kengeriannya ada di dalam diri. Oleh karena itu nyatalah bahwa keberlainan Yang Lain itu lebih merupakan sebuah konstruksi sosial. Konstruksi inilah yang bisa mendramatisasi keberlainan Yang Lain dan membuatnya dipersepsi sebagai ancaman. Konstruksi ini pula yang menjadi fiksi untuk menimbulkan ketakutan bahwa Yang Lain itu mengancam dan menakutkan. Dengan demikian sistem ketakutan yang mendasari ketakutan terhadap Yang Lain sejatinya bersumber dari ketakutan terhadap diri sendiri (*autophobia*). Diri cenderung melihat Yang Lain sebagai ancaman. Diri menemukan bahwa serangannya kepada Yang Lain dilakukan untuk meredakan ketakutan. Hal itu dilakukan untuk menegaskan diri bagi kepanikan “ego kolektif” yang mengira telah mendapatkan objek ketakutannya. Yang Lain telah menjadi simbol yang jahat dan melenyapkannya menjadi kewajiban “etis”. Kekerasan kolektif terhadap Yang Lain pada akhirnya bersumber pada penipuan diri untuk imunisasi kecemasannya sendiri. Semua ini lahir dari kegagapan menghadapi perubahan dan realitas kemajemukan.⁸¹

Upaya untuk mengatasi kegagapan tersebut hanya dapat dilakukan apabila kedua belah pihak, “Kita” dan Yang Lain, saling menyingkapkan ruang-ruang dalam diri sehingga pengenalan sosial dapat terjadi. Dalam hal ini, subjektivitas “Kita” berjumpa dengan subjektivitas Yang Lain, sehingga terbentuklah intersubjektivitas antara aku dan kamu. Intersubjektivitas ini tidak melenyapkan ruang perbedan yang ada di dalamnya. Oleh karena itu, sebagaimana ucapan Kristeva, keberbedaan Yang Lain harus dirayakan dan karakter polifonik budayalah yang sanggup menghargainya. Bahwa dengan cara menerima sesuatu yang tidak diketahui dalam diri kita yang memungkinkan kita belajar bagaimana menerima dan menilai sesuatu yang tidak diketahui pada diri Yang Lain.

⁸⁰ Ibid.

⁸¹ Ibid., 17-18.

Ketika sebuah budaya, agama, masyarakat atau komunitas meminggirkan Yang Lain, apa yang coba dilenyapkan atau ditekan sesungguhnya adalah bagian dari diri sendiri, sebab Yang Lain ada dalam diri Kita.⁸² Hal yang sama diungkapkan oleh Derrida, bahwa walaupun Yang Lain adalah lain dalam keberlainannya, tetapi dia tetap bisa berbicara dan memahami “Aku”; artinya, ada kesamaannya denganku. Karena itu Yang Lain pun adalah “aku-yang-lain”.⁸³

Dalam konteks kemajemukan, setiap tendensi untuk mendominasi Yang Lain dalam masyarakat harus dilihat dengan keprihatinan. Karena itu penting untuk mengupayakan agar muncul benih-benih respek kepada Yang Lain dan menghilangkan berbagai bentuk totalisasi yang berujung pada kesamaan. Namun demikian, perlu pula kehati-hatian sebab menerima keberlainan Yang Lain tidak berarti menolak kesamaan di antaranya sehingga tidak memutuskan hubungan sosial. Dalam hal ini ke-saling-an menjadi hal yang penting dan dialog menjadi sesuatu yang amat mungkin. Karena itu, segala upaya untuk mengasimilasikan Yang Lain untuk menjadi Yang Sama, dan usaha untuk menyingkirkan dan menindas keberlainan Yang Lain sebagai sesuatu yang tidak berarti harus dihindari. Setiap orang dipanggil untuk menghancurkan egoisme narsistik dan diundang untuk mendengarkan dan menjumpai keberlainan Yang Lain.⁸⁴

5. Metodologi Hermeneutik Interkultural

5.1. Tujuan Hermeneutik Interkultural

Percakapan interkultural dapat menjadi sulit apabila pembicara tidak mengenal budaya pendengarnya dengan baik. Untuk hal itu, Schreiter berbicara tentang keefektifan dan kepatutan (*effectiveness and appropriateness*) dalam proses komunikasi interkultural. Keefektifan memiliki dua faktor, yakni waktu, yang berarti bahwa komunikasi interkultural memerlukan waktu yang lebih, dan perubahan tanda-tanda, yang dipahami dengan kemungkinan bahwa tanda yang berbeda dapat membuat pesan tersampaikan

82 Kristeva sebagaimana dikutip Cavallaro, *Teori Kritis dan Teori Budaya*, 234-236.

83 Derrida sebagaimana dijelaskan Hardiman, *Melampaui Positivisme dan Modernitas*, 199.

84 Ibid., 199-200.

dengan efektif. Sedangkan kepatutan dipahami dalam hal bagaimana perangkat-perangkat budaya yang lain dihargai dalam keberadaannya.⁸⁵

5.2. Saat Berhermeneutik sebagai Saat Berkomunikasi

Dalam hermeneutik interkultural, saat berhermeneutik adalah saat berkomunikasi.⁸⁶ Karena itu, hermeneutik interkultural melibatkan tiga hal yang paling mendasar, yakni *interlocutor* (pembicara dan pendengar), konteks dan pesan. Pertama, baik pembicara maupun pendengar dituntut sikap yang baik dalam hermeneutik interkultural. Sikap tersebut berkaitan dengan motivasi (ketertarikan, konsep diri, keterbukaan terhadap sesuatu yang baru), pengetahuan (memahami sesuatu lebih dari satu perspektif berkaitan dengan kesamaan dan perbedaannya), dan kemampuan (berempati, toleransi, penghargaan sifat yang lain, dan menerima informasi yang layak). Pada satu pihak, pembicara fokus pada menyampaikan pesan melampaui batas-batas budaya dengan berintegritas dan menanamkan pesan tersebut dalam dunia pendengar agar mudah dimengerti. Pada lain pihak, pendengar berupaya untuk menempatkan pesan tersebut dalam diri dan dunianya untuk meningkatkan identitasnya. Hal yang juga penting dalam proses komunikasi interkultural adalah keramahan di antara pembicara dan pendengar, bukan mendominasi percakapan.⁸⁷ Karena itu, sebagaimana pendapat Riches, peran fasilitator penting untuk memperlancar proses komunikasi. Bahwa setiap orang difasilitasi untuk terbuka dan bebas untuk saling berbagi satu dengan yang lain.⁸⁸

Kedua, konteks budaya pembicara dan pendengar hendaknya menjadi perhatian serius dalam hermeneutik interkultural. Hofstede menyebutkan bahwa terdapat tiga skala dalam konteks, yakni: skala pertama berbicara tentang prinsip-prinsip masyarakat individualis dan masyarakat kolektif. Masyarakat individualis merasa nyaman dengan komunikasi interkultural yang menekankan keterbukaan dan kreativitas apabila

⁸⁵ Schreiter, *The New Catholicity*, 33.

⁸⁶ *Ibid.*, 34.

⁸⁷ *Ibid.*, 34-35.

⁸⁸ John Riches, 'Intercultural Hermeneutics: Conversation across cultural and contextual divides' dalam Hans de Wit et al., *Through the Eyes of Another*, 472.

otonominya sebagai individu diafirmasi. Sedangkan masyarakat kolektif melihat keterbukaan dan kreativitas sebagai sesuatu yang dapat mengancam solidaritas kelompoknya; skala kedua berbicara tentang konteks rendah dan konteks tinggi. Prinsip konteks rendah adalah meminimalisir pengaruh dari latar belakang sejarah, pengetahuan tentang etika setempat, signifikansi bahasa tubuh dan komunikasi nonverbal. Karena itu budaya individualis dipandang berada pada konteks rendah. Sebaliknya, konteks tinggi sangat menekankan pengetahuan tentang latar sejarah dan etika komunitas untuk memahami komunikasi. Komunikasi nonverbal mungkin saja sedikit, tetapi semua itu penuh dengan makna-makna tertentu; skala ketiga berbicara tentang toleransi ambiguitas yang merupakan hal yang sangat diperlukan dalam komunikasi interkultural. Makin besar toleransi terhadap ambiguitas, makin mudah komunikasi interkulturalnya.⁸⁹ Dalam bahasa Riches, setiap orang diizinkan untuk berpartisipasi dalam subjektivitas, pemahaman, dan identitas mereka masing-masing untuk terus diperluas, diberitahu, dan ditransformasikan.⁹⁰ Namun demikian, proses partisipasi dalam subyektifitas, demikian catatan de Wit, pada saat yang sama hendaknya memerhatikan dimensi-dimensi menyangkut: 1) kuasa dan ketidaksetaraan, 2) hubungan di antara individu dan tempat mereka dalam kolektivitas, 3) peran sosial laki-laki-perempuan, 4) ketakutan dan ketidakpastian eksistensi, dan 5) waktu dan tradisi.⁹¹ Perhatian pada dimensi-dimensi ini menjadi penting agar supaya dalam proses komunikasi untuk berhermeneutik tidak menjadi bias.

Ketiga, pesan dalam komunikasi interkultural, yang dilekatkan pada tiga dimensi kultural (ide-ide, performa dan material) sebagaimana yang telah disebutkan sebelumnya. Dalam hal ini semiotika budaya dapat digunakan, bahwa pesan tidak hanya menyangkut sesuatu yang verbal atau media cetak saja. Hal yang penting di sini adalah signifikansi ketika mempertimbangkan pesan yang berkaitan dengan proses transmisi informasi. Setiap informasi dapat menjadi hilang atau berkembang ketika terjadi komunikasi yang melintasi batas-batas budaya. Artinya, pesan dapat menjadi jelas dalam budaya

89 Schreiter, *The New Catholicity*, 35-37.

90 Riches, 'Intercultural Hermeneutics', 461.

91 de Wit, 'Through the Eyes of Another', 27.

pembicara, tetapi dapat menjadi kabur dalam budaya pendengar.⁹² Dengan demikian pengenalan terhadap kepelbagaian budaya dengan keunikannya masing-masing hendaknya diungkap untuk memperkaya pemaknaan Kitab Suci sehingga pesannya pun menjadi jelas dan dipahami dengan baik.

5.3. Epistemologi Hermeneutik Interkultural

Proses komunikasi dalam hermeneutik interkultural yang dicirikan oleh berbagai subyektifitas pembaca tidak berjalan mana suka dalam kegamangan pemahaman. Oleh karena itu penting untuk mencermati epistemologi-epistemologi hermeneutik interkultural. Merujuk pada Schreiter, epistemologi hermeneutik memiliki empat karakteristik, yakni:⁹³

Pertama, makna. Makna terletak pada penilaian sosial yang diberikan oleh mereka yang berinteraksi dalam aktivitas komunikasi interkultural. Bila demikian, maka penilaian sosial memerlukan interaksi semua pihak, baik pembicara maupun pendengar, agar makna dapat dibangun bersama-sama. Interaksi pembicara dan pendengar dengan teks, melalui kesadaran konteks masing-masing, dapat menciptakan realitas baru. Karena itu pemaknaan memerlukan juga penciptaan ruang-ruang untuk menampung budaya respektif di antara pembicara dan pendengar sehingga menemukan jalan-jalan bagi imajinasi perjumpaan budaya.

Kedua, kebenaran. Hermeneutik interkultural bukanlah upaya mendapatkan jalan untuk tiba pada klaim-klaim tentang kebenaran, tetapi berupaya untuk melihat bahwa kebenaran justru diletakkan pada narasi-narasi komunitas yang hidup. Karena itu, kebenaran muncul dari banyaknya aspek tentang makna yang didapat dari hermeneutik interkultural melalui komunikasi interkultural pula.

Ketiga, hermeneutika interkultural berupaya menyeimbangkan perbedaan dan kesamaan. Hal ini bukanlah bertujuan untuk menciptakan homogenisasi atau memudahkan asimilasi. Negosiasi-negosiasi yang tercipta untuk menyeimbangkan perbedaan dan kesamaan memiliki signifikansi etika epistemologis. Sebab, menyangkal

⁹² Schreiter, *The New Catholicity*, 37-38.

⁹³ *Ibid.*, 39-44.

perbedaan dapat menggiring pada kolonisasi budaya dan gambaran tentangnya, dan sebaliknya, menyangkal kesamaan membuat situasi tak beraturan dengan ketiadaan kemungkinan dialog dan hanya akan melanggengkan kuasa.

Keempat, karakteristik epistemologis hermeneutik interkultural menekankan pentingnya “agency”. Dalam komunikasi interkultural, tidak ada yang disebut mereka yang pasif yang tidak bisa memberikan sesuatu, termasuk pengabaian subyektivitas masing-masing. “Agency” diperlukan agar pesan dapat tersampaikan sebab transmisi kultural tidak terjadi secara mekanis.

5.4. Langkah-Langkah Aplikatif Hermeneutik Interkultural

Praktisnya, hermeneutik interkultural, seperti yang disarankan oleh de Wit, mempertanyakan empat hal kunci:⁹⁴ 1) pembaca biasa yang berasal dari latar belakang yang berbeda; 2) membaca cerita Alkitab yang sama; 3) masuk ke dalam percakapan satu dengan yang lain tentang bacaan Alkitab yang dibaca; 4) apa yang akan terjadi? Dari empat hal kunci tersebut, de Wit menyarankan dua fase untuk hermeneutik interkultural, yakni:⁹⁵

Fase pertama terdiri dari empat hal, yakni; a) informasi biografis, yang mempertanyakan tentang tempat para pembaca (wilayah, desa/kota), jumlah yang terlibat, nama-nama mereka, jumlah jenis kelamin yang berbeda, status pernikahan, pekerjaan, mendapatkan gaji atau tidak dari pekerjaan itu, tempat pertemuan, seberapa sering, cara pengorganisasian pertemuan, terjemahan Alkitab yang digunakan, lagu-lagu yang dinyanyikan, cara berdoa mereka, objek-objek simbolis yang mereka bawa, alasan keikutsertaan mereka, dan pengambilan gambar; b) informasi sosio-kultural, yang mempertanyakan tentang tradisi teologis gereja, kedudukan sosial pembaca, lokasi, konteks, atau situasi yang membuat proses membaca menjadi penting. Di dalamnya penting untuk memberikan informasi mengenai sejarah dan kondisi sosio-ekonomi-politik yang mengitari mereka. Dari situ akan diungkap penggambaran situasi dan kondisi yang dialami para pembaca, ketegangan pengalaman dalam realitas sosial yang mereka

94 de Wit, ‘Through the Eyes of Another’, 41.

95 Hans de Wit, ‘Codes and coding’ dalam Hans de Wit, et al., *Through the Eyes of Another*, 41.

hadapi, pun ketegangan dalam gereja, juga menyangkut persoalan kuasa atau ketakberdayaan para pembaca. Dalam perjumpaan dengan yang lain, informasi-informasi kultural yang dianggap penting untuk memperkaya diungkapkan, bahasa atau dialek yang digunakan, latar belakang etnis mereka, karakterisasi masing-masing pembaca dalam kelompoknya, termasuk informasi-informasi historis yang diperlukan untuk memberi pemahaman kepada yang lain; c) proses kelompok, yang di dalamnya dipertanyakan tentang liturgi yang digunakan untuk membuka proses percakapan, objek-objek simbolis yang digunakan, proses penyampaian informasi tentang kegiatan percakapan, penjelasan tentang tanggung jawab dan peran para partisipan, upaya untuk memulai saling percaya satu dengan yang lain, upaya-upaya untuk memberi rangsangan dalam bercakap, upaya-upaya untuk menemukan proses belajar, memperkaya dan menghadapi kesulitan-kesulitan yang dijumpai; d) proses interpretasi, yang di dalamnya dipertanyakan tentang reproduksi momen-momen yang berisi muatan-muatan teologis (pertanyaan dan pernyataan mengenai gambaran tentang persekutuan, atau gambaran tentang Allah) dan muatan-muatan hermeneutis (konfrontasi, konflik, perubahan, pilihan), perkembangan proses percakapan (pentingnya teks yang dibaca dan upaya saling belajar dari yang lain). Proses diskusi dan momen-momen ketidaktentuan dituliskan kalimat demi kalimat. Penting juga untuk memerhatikan momen-momen penuh makna (tertawa, emosi, dan lain-lain) dalam dinamika kelompok.

Fase kedua fokus pada analisis bahan-bahan yang didapatkan dari fase pertama. Fase ini melihat tiga hal, yakni: a) faktor-faktor yang berperan, yang mencermati faktor-faktor yang berperan dan memengaruhi pembaca ketika membaca teks Kitab Suci dalam konteks mereka masing-masing; melihat kemungkinan bahwa faktor-faktor tersebut dipengaruhi oleh basis kultural mereka, memerhatikan perbedaan-perbedaan yang mungkin lalu membanding-bandingkannya sehingga taksonomi faktor-faktor tersebut dapat ditetapkan berdasarkan kategori-kategori tertentu (misalnya teologi, eklesiologi, sosial, kultural, dan gender); mencermati faktor-faktor baik yang membuat interaksi berkembang maupun yang membuat interaksi menghambat proses percakapan; b) pola-pola respon, yang berupaya untuk menganalisis perjumpaan interkultural dengan memberi penekanan pada perbedaan-perbedaan pola respon pada tataran kognitif, afektif dan normatif, persepsi-persepsi yang muncul terhadap yang lain ketika perbedaan terjadi,

kesepakatan-kesepakatan yang terjadi karena perbedaan tersebut, juga mendeteksi perluasan wawasan pembaca atau justru tetap berpegang pada pandangannya sendiri, termasuk melihat tilikan-tilikan baru yang saling memengaruhi; pada saat yang sama dicermati kemungkinan teks dipahami secara baru atau lebih baik dari sebelumnya, baik pada level kognitif, afektif, maupun normatif; c) pertukaran dan pendekatan, yang dikarakterisasikan juga sebagai fase pertukaran dan pendekatan, di mana para peserta bertukar tempat dan mencoba untuk melihat teks dan realitas melalui sudut pandang kelompok lain. Diharapkan akan muncul kristalisasi pemahaman tentang faktor-faktor yang penting dan potensial bagi proses hermeneutik interkultural demi penajaman konsep-konsep.

Proses memahami pembaca dan proses menafsir sebagaimana yang diepistemologikan oleh Schreier dan dimetodologikan oleh de Wit menyiratkan beberapa kebutuhan yang diperlukan dalam penelitian ini. Beberapa hal yang dapat disebutkan adalah, pertama, pengetahuan awal tentang Perumpamaan Orang Samaria Yang Murah Hati, dalam hal ini jenis perumpamaan, pemergunaannya oleh Yesus, penafsirannya dalam sejarah gereja dari masa ke masa dan kecenderungan kontemporer. Kedua, studi tentang konteks sejarah, sosial dan kultural pembaca, yakni orang Pamona dan orang Bali, sebagai warga gereja. Penelitian terhadap latar belakang pembaca sangat diperlukan mengingat minimnya literatur tentang kebudayaan Pamona dan, khususnya kebudayaan Bali di Sulawesi dewasa ini. Ketiga, teks Perumpamaan Yesus tentang Orang Samaria Yang Murah Hati yang bersumber dari Alkitab terjemahan bahasa daerah masing-masing. Alkitab terjemahan yang dipakai adalah *Sura Magali* bagi orang Pamona dan *Cakepan Suci* bagi orang Bali.

6. Teks Perumpamaan Orang Samaria Yang Murah Hati (Lukas 10:25-37)

6.1. Terjemahan Bahasa Indonesia Menurut Lembaga Alkitab Indonesia

²⁵ Pada suatu kali berdirilah seorang ahli Taurat untuk mencobai Yesus, katanya: “Guru, apa yang harus kuperbuat untuk memperoleh hidup yang kekal?” ²⁶ Jawab Yesus kepadanya: “Apa yang tertulis dalam hukum Taurat? Apa yang kaubaca di sana?” ²⁷ Jawab orang itu: “Kasihilah Tuhan, Allahmu, dengan segenap hatimu dan dengan segenap jiwamu dan dengan segenap kekuatanmu dan dengan segenap akal budimu, dan kasihilah sesamamu manusia seperti dirimu sendiri.” ²⁸ Kata Yesus kepadanya: “Jawabmu itu benar; perbuatlah demikian, maka engkau akan hidup.” ²⁹ Tetapi untuk membenarkan dirinya orang itu berkata kepada Yesus: “Dan siapakah sesamaku manusia?” ³⁰ Jawab Yesus: “Adalah seorang yang turun dari Yerusalem ke Yerikho; ia jatuh ke tangan penyamun-penyamun yang bukan saja merampoknya habis-habisan, tetapi yang juga

memukulnya dan yang sesudah itu pergi meninggalkannya setengah mati.³¹ Kebetulan ada seorang imam turun melalui jalan itu; ia melihat orang itu, tetapi ia melewatinya dari seberang jalan.³² Demikian juga seorang Lewi datang ke tempat itu; ketika ia melihat orang itu, ia melewatinya dari seberang jalan.³³ Lalu datang seorang Samaria, yang sedang dalam perjalanan, ke tempat itu; dan ketika ia melihat orang itu, tergeraklah hatinya oleh belas kasihan.³⁴ Ia pergi kepadanya lalu membalut luka-lukanya, sesudah ia menyiraminya dengan minyak dan anggur. Kemudian ia menaikkan orang itu ke atas keledai tunggangannya sendiri lalu membawanya ke tempat penginapan dan merawatnya.³⁵ Keesokan harinya ia menyerahkan dua dinar kepada pemilik penginapan itu, katanya: Rawatlah dia dan jika kaubelanjakan lebih dari ini, aku akan menggantinya, waktu aku kembali.³⁶ Siapakah di antara ketiga orang ini, menurut pendapatmu, adalah sesama manusia dari orang yang jatuh ke tangan penyamun itu?”³⁷ Jawab orang itu: “Orang yang telah menunjukkan belas kasihan kepadanya.” Kata Yesus kepadanya: “Pergilah, dan perbuatlah demikian!”

6.2. Terjemahan Bahasa Pamona dalam *Sura Magali*

²⁵ Ungka lairia jelamo samba'a guru agama, da mampebutuka i Yesu nato'o, "Guru, nunjaa anu da kupowia da naka kurata katuwu anu bare'e pusa?"²⁶ Mesono i Yesu ndato'o, "Nunjaa anu nda'uki ri Sura Magali? Pai ewambe'i parata ndayamu kono ince'e?"²⁷ Mesono tau setu nato'o, "Potowemo i Pue Ala puewu ri kaliogu ndayamu, gori mpangkoto ntanoanamu, gori ngkarosomu pai gori mponawa-nawamu pai, 'Potowemo kasitaumu ewa pampotowemu koromu ngkaliomu!"²⁸ Ndato'o i Yesu, "Monco kojo pesonomu, powiamo ewance'e sangaya-ngaya da nurata katuwu."²⁹ Paikanya guru agama setu da rayanya mantuwa kayoanya. Mompeoasi si'a nato'o, "Isema kojo kasitaku se'e?"³⁰ Mesono i Yesu ndato'o, "Re'e tau samba'a mobalungke ungka ri Yerusale da njo'u ri Yeriko. Ri yae njaya si'a nawombo parampo, narampa pura-pura rengkonya pai agaganya, anu nakeni, sakodi mate si'a nepa napalaika mombole-mbole ri tongo njaya."³¹ Bare'e masae liumo ri jaya setu samba'a tadu mpanyomba, pangkitanya tau marugi setu, natilawangi nepa melinja mpaliu si'a.³² Ewance'e se'e moliu wo'u ri jaya setu samba'a to Lewi, butu nakita tau marugi setu, natilawangi nepa melinja mpaliu si'a.³³ Bare'e masae liumo ri jaya setu samba'a to Samaria, si'a da malai ri sambakanya. Pangkitanya tau marugi setu merata puru ndayanya.³⁴ Natimosuki tau marugi setu, nawuso'ika lana pai anggoro welanya nepa nawewesi. Roo setu nasawinaka ri kalidenya nepa nakeni ri banua mpelinggona naporewu njairia.³⁵ Bangke reme nayali doi salaka radua ngkomba nawaika tumpu banua setu nato'o, "Ndiporewu tau se'i, sangkuja-sangkuja ntano peruu ongkosomi, nepa kubayari ane mewalilimo yaku i re'i."³⁶ Ndapapusa i Yesu popatuntu-A, Ndapeoasi ri guru agama setu, "Ri tau tatogo setu, malulu parata ndayami anu mbe'i mewali kasitau ntau anu marugi setu?"³⁷ Mesono guru agama setu nato'o, "Tau anu mampokapuru si'a." Ndato'o i Yesu ri si'a, "Palaimo, powia wo'u ewance'e!"

6.3. Terjemahan Bahasa Bali dalam *Cakepan Suci*

²⁵ Wus punika wenten satunggiling guru agama, rauh mintonin Ida Hyang Yesus, sapuniki aturnyane: "Inggih Guru, napi sane patut laksanayang titian, mangda titian prasida urip langgeng?"²⁶ Pasaur Ida Hyang Yesus ring dane: "Sapunapike sane munggah ring Cakepan Suci? Sapunapike ragane ngartiang?"²⁷ Atur anake punika: "Asih subaktija ragane teken Ida sang Hyang Widi Wasa, Panembahan ragane, aji panelas bayu sabda idep ragane, tur tresnainja sesaman ragane, buka nresnain deweke padidi."²⁸ Pangandikan Ida Hyang Yesus: "Patut pasaur ragane punika. Laksanayangja kadi asapunika, sinah ragane pacang muponin urip."²⁹ Nanging anake punika mamanan matutang deweknyane, punika awinan dane raris matur sapuniki: "Sapasirake sesaman titiange?"³⁰ Pasaur Ida Hyang Yesus: "Wenten anak mamargi tedun saking kota Yerusalem ka kota Yeriko. Ring margi ipun kabegal. Paderbeanipune sami kambil, tur ipun kalempagin tambis-tambis padem. Wus punika ipun raris kakalahin nyleketek irika."³¹ Duk punika katuju wenten satunggiling pandita nglintang ring margine punika. Riwau ngaksi anak sane kabegalan punika, raris nyamping tur nglantur mamargi.³² Kadi asapunika taler wenten anak

turunan Lewi nglintang irika; duk manggihin anake sane kabegalan punika, ipun raris nyamping tur nglantur mamargi. ³³ Raris wenten anak Samaria sane nuju maleluasan, taler nglintang irika. Duk ipun manggihin anake sane kabegalan punika, kadi daut manahipune antuk kapiolasan. ³⁴ Ipun raris maranin anake punika tumuli tatunipune kabedbed saha katuruhin antuk minyak miwah anggur. Wus punika anake punika raris kunggahang ring kuda tegakanipun, raris kabuat ka genahipun madunungan saha kapretenin irika. ³⁵ Benjangnyane, ipun raris nyerahang jinah perak kalih bidang ring sang madue purine punika, kadulurin antuk baos sapuniki: ‘Nawegang preteninja anake punika sepatutipun. Yen ipun nelasang prabea langkungan ring puniki, benjangan rikalan tiange mawali malih mriki, kala punika jagi malih taur tiang.’” ³⁶ Ida Hyang Yesus raris ngandika: “Manut pepineh ragane, ring pantaran sang tiga punika, sane encenke sesaman anake sane kabegalan punika?” ³⁷ Pasaur guru agamane punika sapuniki: “Kamanah antuk titian, anake sane malaksana kapiolasan ring ipun.” Pangandikan Ida Hyang Yesus: “Inggih, mrikaja rarisang margiang kadi asapunika!”

7. Lokus Penelitian

Penelitian ini praktis membutuhkan warga gereja yang terdiri dari dua komunitas, yakni Pamona dan Bali. Di Poso sendiri terdapat beberapa kantong-kantong transmigran Bali yang berjumpa dengan masyarakat Pamona. Ada dua yang dapat disebut mengingat signifikansi kuantitas dari dua komunitas warga GKST tersebut, yakni Klasis Poso Pesisir Utara di Kecamatan Poso Pesisir Utara dan Klasis Pamona Barat di Kecamatan Pamona Barat. Pada kedua klasis ini, hanya ada beberapa jemaat yang dapat menjadi lokasi penelitian. Pada Klasis Poso Pesisir Utara terdapat jemaat Hermon Bakti Agung. Sedangkan pada Klasis Pamona Barat terdapat dua jemaat, yakni Agape Uranosari dan Syalom Meko.

Jemaat-jemaat inilah yang menjadi lokasi penelitian. Karakteristik kedua klasis ini agak berbeda, walaupun terdiri dari komunitas yang kurang lebih sama. Wilayah Poso Pesisir Utara merupakan daerah perjumpaan antara orang Pamona dan orang Bali yang langsung bertransmigrasi dari Bali. Lagi pula, pada masa konflik Poso, wilayah ini menjadi wilayah yang terdampak. Sementara itu wilayah Pamona Barat adalah daerah perjumpaan orang Pamona yang bermigrasi dari tempat lain dan Orang Bali bukan langsung dari Bali. Umumnya orang Pamona yang ada di Pamona Barat berasal dari daerah Pamona Puselemba dan Pamona Selatan. Sedangkan orang Bali merupakan transmigran yang sebelumnya berasal dari Kabupaten Parigi Moutong, Sulawesi Tengah, dan Kabupaten Luwu Timur di Sulawesi Selatan. Pada masa konflik, daerah ini tidak menjadi wilayah yang mengalami konflik seperti yang dialami oleh masyarakat di Poso Pesisir Utara.

8. Sistematika Penulisan

Disertasi ini disusun berdasarkan kerangka sebagai berikut:

Bab I Pendahuluan, yang berisi latar belakang, pertanyaan penelitian, tujuan dan kegunaan penelitian, kerangka teori, metodologi hermeneutik interkultural, teks Kitab Suci yang ditafsir, lokus penelitian, dan sistematika penulisan.

Bab II Perjumpaan Dua Komunitas Kristen di Poso, yang berisi tentang sejarah kekristenan di Poso yang membentuk komunitas orang Kristen Pamona dan sejarah kekristenan di Bali yang membentuk komunitas orang Kristen Bali, kemudian kebijakan transmigrasi pemerintah yang mengubah struktur masyarakat, dan analisis perjalanan sejarah GKST sebelum dan sesudah konflik Poso.

Bab III Perumpamaan Orang Samaria Yang Murah Hati Dalam Sejarah Hermeneutik, yang berisi sejarah tafsir terhadap Perumpamaan tersebut dalam sejarah gereja sejak zaman Bapa Gereja Patristik sampai pada kecenderungan tafsir kontemporer dengan mencermati beberapa buku tafsir yang ditulis oleh para sarjana Perjanjian Baru.

Bab IV Dua Komunitas Warga GKST Membaca dan Memaknai Perumpamaan Orang Samaria Yang Murah Hati, yang berfokus pada analisis semantik teks dan semiotik budaya, berisi tentang upaya dua komunitas warga gereja, yakni orang Pamona dan orang Bali, membaca dan memaknai Perumpamaan Orang Samaria Yang Murah Hati dalam bingkai kebudayaan mereka masing-masing. Selanjutnya upaya membaca dan memaknai perumpamaan tersebut diletakkan dalam kerangka perjumpaan, dialog, dan gumul bersama dalam kesadaran interkultural untuk saling mengakui dan menghargai, mengkritik dan memperkaya.

Bab V Berteologi Interkultural Dalam Konteks Poso Kontemporer Berdasarkan Perumpamaan Orang Samaria Yang Murah Hati, yang berfokus pada analisis wacana pragmatik, berisi upaya reflektif berteologi bersama warga gereja yang berasal dari dua komunitas berbeda. Melalui pemaknaan terhadap Perumpamaan Orang Samaria Yang Murah Hati, akan ditawarkan gambaran tentang kristologi dan komunitas interkultural demi panggilan gereja dalam konteks Poso kontemporer.

Bab VI Penutup, yang berisi evaluasi metode hermeneutik, temuan-temuan dan pikiran-pikiran rekomendatif.

©UKDWN

BAB VI

PENUTUP

Pada Bab ini saya melakukan evaluasi terhadap metode hermeneutik interkultural, yakni sisi kuat dan lemahnya, serta tantangan dan peluangnya bagi dunia hermeneutika Alkitab. Setelah itu saya mengemukakan temuan-temuan yang muncul dalam proses penelitian dengan berdasar pada pertanyaan-pertanyaan penelitian sebagaimana yang telah disebutkan pada bagian pendahuluan tulisan ini. Kemudian diakhiri dengan beberapa saran rekomendatif.

1. Evaluasi Metode Interpretasi

1.1. Kekuatan dan Kelemahan Hermeneutik Interkultural

Sebagaimana yang sudah dijelaskan pada bagian Pendahuluan tulisan ini, saya melihat bahwa pendekatan ini dapat menjadi pilihan untuk menemukan makna teks Perumpamaan Orang Samaria Yang Murah Hati bersama warga GKST. Setelah melakukan proses penelitian melalui pembacaan interkultural terhadap Perumpamaan itu, saya menemukan bahwa pendekatan ini memiliki banyak kekuatan, di samping tentu ada beberapa kelemahannya.

1.1.1. Kekuatan

Berdasarkan pengalaman bersama warga gereja, sekurang-kurangnya terdapat tiga kekuatan penggunaan pendekatan ini terhadap Kitab Suci. Pertama, pendekatan ini sangat apresiatif terhadap peran dan kultur warga gereja. Terdapat dua hal pada bagian ini, yakni “peran” dan “kultur”. Pada satu pihak, aspek “peran warga gereja” diakui dalam pendekatan interkultural mengingat bahwa selama ini pemaknaan terhadap pembacaan kitab suci terlalu didominasi oleh kuasa para teolog, sedangkan warga gereja dianggap sebagai pembaca yang tidak mengetahui apa-apa tentang makna Alkitab. Akibatnya, warga gereja menjadi inferior, pasif dan termarginalisasi. Kondisi ini diperparah dengan istilah yang sangat peyoratif, “kaum awam”, yang dianggap tidak memiliki pengetahuan apapun terhadap Kitab Suci, dalam kontras dengan “kaum ahli” (*the expert*). Dengan

demikian, upaya warga gereja memahami Kitab Suci dipandang sebagai bentuk “ketidaktahuan” dan “ketidakilmiahannya” hanya karena ia tidak belajar ilmu menafsir seperti yang dijalani oleh para teolog. Padahal, warga gereja juga memiliki pengetahuan tertentu berdasarkan latar belakangnya masing-masing. Warga gereja, sebagai Kristen yang juga menjadi pembaca Kitab Suci, memiliki dinamika hidup yang sangat kompleks sebagai modalnya untuk mendekati Kitab Suci. Jadinya, warga gereja mendekati Alkitab dengan caranya sendiri, dengan metodenya sendiri.

Pada lain pihak, aspek “kultur warga gereja”, sebagaimana nama metodenya, mendapat tempat yang penting dalam hermeneutik interkultural. “Kultur warga gereja” bagi hermeneutik interkultural adalah upaya warga gereja untuk menjembatani dirinya, yang tidak belajar teologi, dengan teks yang mereka baca. Mengikuti pendapat Ricoeur dan Gadamer, sebagaimana disebut pada Bab III, pembaca membawa pengalaman, konteks, dan budayanya ketika mendekati Kitab Suci. Segala situasi kontemporer hidupnya turut memengaruhinya untuk memberi makna teks. Jadinya, Kitab Suci didekati oleh warga gereja secara dialektis antara teks dan pembaca dalam dinamika hidup warga gereja sebagai pembaca. Melakukan itu membuat pembaca menemukan makna teks yang sangat relevan dengan situasi hidupnya, *hic et nunc*.

Kedua, penghargaan terhadap peran dan kultur warga gereja sebagai pembaca akan membuat mereka dekat dengan Kitab Suci dan terbuka untuk disapa dan disentuh oleh Roh Kudus yang juga menginspirasi terbentuknya Kitab Suci. Warga gereja, yang disapa dan disentuh itu, menemukan ajakan dan dorongan untuk mengaktualisasikan makna Kitab Suci dalam konteks dan pengalaman hidup yang sedang dijalaninya. Keterbukaan gereja pada hal ini, pada gilirannya, akan mendorong bagi transformasi pelayanan gereja. Sebab pada satu pihak, warga gereja melihat Kitab Suci bersentuhan dengan pengalaman mereka dan dengan jujur menghubungkannya dengan konteks hidupnya, dan pada lain pihak, gereja dapat mendengar dan menemukan kebutuhan warga gereja melalui pembacaan Kitab Suci. Jadinya, pelayanan gereja akan dapat menjawab kebutuhan warga gereja. Hal ini juga akan mendorong upaya berteologi gereja menjadi sebuah gerakan yang dimulai dari warga gereja (akar rumput) dan tidak hanya terjadi di kalangan elite pejabat gereja, kalau tidak mau dikatakan eksklusif segelintir teolog saja.

Ketiga, dorongan untuk mengembangkan teologi interkultural. Bila aspek budaya menjadi perhatian penting dengan penekanan pada pertukaran dan dialog untuk menemukan makna teks maka pendekatan hermeneutik interkultural dapat menjadi pintu masuk yang tepat bagi upaya berteologi interkultural. Pembacaan kisah Perumpamaan Orang Samaria Yang Murah Hati, yang dilakukan bersama warga gereja, membuktikan bahwa berbagai pengalaman dan warisan budaya dua komunitas di-*sharing*-kan satu dengan yang lain. Pemahaman kultural yang selama ini tersimpan rapat di laci-laci pemikiran warga gereja – yang sebagian besar terjadi karena dominasi kolonial dan pengalaman bergereja dan membaca Alkitab di masa lampau – menjadi terbuka dan digunakan sebagai sarana untuk memahami Kitab Suci. Dengan demikian, upaya berteologi dalam konteks menjadi sebuah keniscayaan karena teolog bergumul bersama warga gereja. Oleh karena Kitab Suci dipandang memiliki otoritas ilahi, maka membaca Kitab Suci membuat warga gereja menemukan maksud Allah dalam hidup mereka. Luasnya spektrum pemaknaan yang muncul menunjukkan bahwa pembacaan Kitab Suci menemukan momentum, otoritas dan aktualisasinya bersama dengan pembacaan terhadapnya.

1.1.2. Kelemahan

Hans de Wit menyebutkan bahwa pendekatan ini memiliki tiga fase: a) fase pertama untuk mendapatkan informasi tentang partisipan; b) fase kedua untuk menemukan hasil pembacaan teks oleh masing-masing kelompok partisipan; dan, c) fase ketiga yang melihat tanggapan kelompok yang satu terhadap yang lain.⁶⁸⁴ Ketiga fase ini kemudian dipersingkat menjadi dua fase (fase pertama di atas digabungkan dengan fase kedua).⁶⁸⁵ Sebagaimana yang telah disebut pada Pendahuluan, tulisan ini berupaya mengikuti dua fase dengan menjalani beberapa prosedurnya yang cukup ketat.

Berdasarkan pengalaman membaca bersama warga gereja, kelemahan pertama yang patut diperhitungkan adalah persoalan waktu. Fase pertama dilakukan dengan tiga kali pertemuan, masing-masing menghabiskan waktu tiga sampai empat jam. Pada fase

684 Hans de Wit, et.al., *Through the Eyes of Another*, hlm. 5

685 *Ibid.*, hlm. 411-433

pertama, pertemuan pertama bertujuan untuk mendapatkan informasi biografis partisipan. Informasi tersebut tidak cukup jika hanya mengharapkannya pada pertemuan bersama. Harus melakukan wawancara lanjutan kepada masing-masing partisipan pribadi lepas pribadi di luar pertemuan resmi. Pertemuan kedua bertujuan untuk membaca teks sebagaimana adanya berbekal pengetahuan dan pengalaman kultural partisipan baik pribadi (individual) maupun kelompok (kolektif). Pertemuan ketiga bertujuan untuk menempatkan partisipan pada pengimajinasian karakter-karakter dalam teks dan aktualisasi dalam konteks hidup mereka. Pada fase kedua, dilakukan *sharing* hasil membaca dan pengalaman masing-masing kelompok untuk saling ditanggapi. Pertemuan fase ketiga ini menghabiskan waktu kira-kira lima jam.

Bila mengikuti prosedur secara ketat untuk mendapatkan maksimalisasi pemaknaan teks, maka pendekatan ini praktis memerlukan banyak waktu. Apalagi partisipan mencoba untuk menggali lebih dalam makna-makna teks yang dikaitkan dengan warisan kultural mereka yang selama ini terpendam. Upaya saling memberi dan mengklarifikasi warisan kultural mereka, selain memerlukan waktu yang tidak sedikit juga mengakibatkan percakapan semakin meluas sehingga beresiko bagi kurangnya fokus terhadap teks. Tampaknya, secara teknis, hal-hal ini dapat disebut sebagai kelemahan dari pendekatan interkultural. Di tengah kesibukan para partisipan, tampaknya tiga sampai empat jam terasa sangat lama. Oleh karena itu peran fasilitator sangat menentukan lamanya percakapan.

Kedua, tahapan-tahapan proses hermeneutik interkultural yang dituangkan dalam fase-fase sebagaimana yang ditawarkan oleh Hans de Wit tampaknya memerlukan sedikit modifikasi untuk upaya berteologi interkultural. Setelah fase kedua berakhir, belum tampak adanya upaya metodologis yang serius berkaitan dengan membincang aspek kontemporer yang mengitari pembaca/partisipan dalam konteks yang lebih luas. Padahal, aspek yang terakhir ini menjadi unsur penting dalam upaya berteologi interkultural sebagaimana yang dibutuhkan di Dunia Ketiga. Pembacaan dan pemaknaan Alkitab tidak boleh berhenti pada proses berbagi makna saja, melainkan juga berlanjut kepada upaya berteologi interkultural berdasarkan konteks kontemporer. Ini penting agar tidak terjebak pada romantisme kultural masa lalu (arkaisme) dan mengabaikan perkembangan globalisasi yang merangsek masuk ke sendi-sendi kehidupan yang, disadari atau tidak,

memengaruhi konteks kontemporer. Tampaknya hal ini dapat disebut kelemahan pendekatan ini dalam konteks Indonesia.

2.2. Tantangan dan Peluang Metode Hermeneutik Interkultural

2.2.1. Tantangan

Proses membaca dan memaknai teks dengan metode hermeneutik interkultural memiliki beberapa tantangan tersendiri. Sebut saja, pertama, tantangan perbedaan kultural. Perbedaan kultural ini rangkap, yakni antara sesama partisipan yang berbeda kultur dan antara partisipan dengan fasilitator. Pada satu pihak, perbedaan kultural di antara sesama partisipan akan terlihat jelas pada fase kedua, ketika para partisipan yang berasal dari kultur yang berbeda berjumpa dan berbagi pemaknaan. Sedangkan, pada lain pihak, perbedaan kultural antara partisipan dengan fasilitator terjadi hampir pada seluruh proses percakapan.

Tantangan rangkap ini jelas membutuhkan kepekaan, kecermatan dan kelihaihan dari fasilitator untuk melihat berbagai macam pendapat yang diterima begitu saja sebagai warisan kultural – entah disadari atau tidak – oleh masing-masing partisipan. Fasilitator sedapat-dapatnya berupaya memfasilitasi khususnya perbedaan-perbedaan di antara partisipan dan dapat meyakinkan partisipan, bahwa perjumpaan-perjumpaan dalam membaca teks dapat saling memperkaya ataupun saling mengkritik, sehingga teks Kitab Suci memiliki pesan yang ramah dan menghidupkan.⁶⁸⁶ Oleh karena itu, demi menjawab tantangan berikutnya, fasilitator hendaknya memahami berbagai aspek kultural dari para partisipan dan kondisi yang sekiranya memengaruhi pemahamannya. Pada saat yang sama, fasilitator juga perlu mewaspadaai prasangka-prasangka, prapaham-prapaham, dan bias-bias yang mungkin muncul ketika memfasilitasi partisipan, sehingga batas antara pendapat partisipan dan pemahaman fasilitator dapat dibedakan.

Tantangan kedua berkaitan dengan konsistensi partisipan dalam mengikuti percakapan demi percakapan yang memang menghabiskan banyak waktu itu. Pengalaman saya menunjukkan bahwa mundurnya partisipan dalam proses membaca menjadi tantangan tersendiri. Pertemuan perdana menjadi penentu konsistensi tersebut.

686 Y. Tridarmanto, *Hermeneutika Perjanjian Baru I*, hlm. 56 & 58

Dalam pengalaman penulis, tiga orang partisipan – semuanya laki-laki – mundur pada hari kedua dengan alasan kesibukan mengurus keluarga. Pertemuan perdana memang bertujuan untuk menjelaskan maksud diadakannya percakapan dan alokasi waktu yang diperlukan berkaitan dengan percakapan tersebut. Ada juga partisipan yang tidak hadir satu kali karena alasan-alasan tertentu yang tak dapat diabaikan.

Di sini juga pentingnya peran fasilitator mengunjungi partisipan sebelum atau sesudah percakapan untuk menjaga konsistensi. Bila dalam proses percakapan terdapat partisipan yang tidak hadir, maka pada pertemuan berikutnya sedapat-dapatnya hasil membaca sebelumnya dibacakan kembali sehingga yang tidak hadir dapat mengikuti perkembangannya.

Tantangan ketiga berhubungan dengan penggunaan terjemahan dalam bahasa daerah masing-masing. Harus diakui bahwa kondisi bercampur-baurnya masyarakat dari berbagai etnik memungkinkan diterimanya satu bahasa utama yang menjadi pengantar, dalam hal ini Bahasa Indonesia. Pada satu pihak, hal ini menguntungkan oleh karena partisipan yang berasal dari etnis yang berbeda memiliki bahasa pengantar yang memudahkan mereka berkomunikasi. Akan tetapi, pada lain pihak, oleh karena makin masifnya penggunaan Bahasa Indonesia dalam pergaulan sehari-hari, masyarakat cenderung memilih menggunakan Bahasa Indonesia ketimbang bahasa daerah sampai kepada percakapan di rumah. Akibatnya, penguasaan bahasa daerah mulai tersisih. Kondisi ini banyak dialami oleh partisipan yang berumur 30 tahun ke bawah.

Hal lain yang juga berkaitan dengan persoalan terjemahan adalah bahwa kenyataannya setiap budaya, baik Pamona maupun Bali, tidaklah merupakan entitas tunggal. Budaya tersebut, walau masih satu etnis, memiliki wajah yang beragam dengan sub-sub etnisnya masing-masing dengan dialek dan kosakata tertentu yang hanya familiar di kalangan tertentu. Hal ini jelas memengaruhi para penerjemah berkaitan dengan ranah kata yang pada gilirannya berpengaruh terhadap pembaca yang berasal dari sub etnis yang berbeda. Hal ini jelaslah menjadi tantangan dalam proses membaca.

2.2.1. Peluang

Selain berbagai macam tantangan sebagaimana yang disebut di atas, pendekatan hermeneutik interkultural juga memiliki peluang yang sangat baik. Berdasarkan

pengalaman, proses membaca dengan metode ini membuat, pertama-tama, partisipan memiliki antusiasme yang tinggi terhadap teks. Mereka merasakan kedekatan dengan teks Alkitab dan mengaku bahwa teks yang sudah sering dibaca menjadi lebih bermakna. Antusiasme itu juga muncul karena digunakan terjemahan dalam bahasa daerah yang membuat identitas mereka sebagai orang Pamona atau orang Bali menjadi jelas.⁶⁸⁷ Kedua, partisipan, sejak pertemuan perdana dan melewati proses dalam komunitas masing-masing, merasa penasaran tentang pemaknaan kelompok lain, dan hal itu menyebabkan keinginan untuk berjumpa satu dengan yang lain. Jikalau dinamika kelompoknya demikian menarik, muncul rasa ingin tahu terhadap dinamika kelompok lain. Berdasarkan pengalaman hidup sehari-hari, mereka tidak mempunyai ruang untuk berbagai pengetahuan tentang budaya masing-masing. Tak ada penjelasan mengapa orang Pamona atau orang Bali “bertindak” atau “berkata” seperti itu. Tak ada pertemuan yang membuat mereka saling memahami satu dengan yang lain. Karena itu, partisipan merasa tidak sabar untuk bertemu dan membicarakan hasil membaca mereka.⁶⁸⁸

Berdasarkan berbagai peluang tersebut, partisipan memiliki kesan yang baik terhadap metode hermeneutik interkultural. Partisipan menyebutkan bahwa metode ini membuka wawasan mereka berdasarkan budaya mereka sendiri, tetapi juga belajar untuk terbuka mendengar dan melihat wawasan budaya lain dari sudut pandang yang berbeda. Karenanya sikap saling menerima menjadi keniscayaan dalam hidup sehari-hari karena iman terus ditantang untuk menyesuaikan dengan perkembangan zaman melalui pemahaman Alkitab.⁶⁸⁹

Partisipan menyadari bahwa di masa yang akan datang – dan ini sudah dimulai – GKST akan dipenuhi dengan berbagai macam suku. Pada beberapa wilayah, beberapa jemaat memang masih didominasi oleh suku-suku tertentu, tetapi lama kelamaan tidak menutup kemungkinan terjadi perubahan demi perubahan seperti yang terjadi di jemaat-jemaat tempat partisipan bergereja. Karena itu, model pemahaman Alkitab yang memerhatikan budaya jemaat yang beragam itu sangat diperlukan. Tujuannya adalah

⁶⁸⁷ *Transkrip Pertemuan Gabungan 2 Pamona dan Bali*

⁶⁸⁸ *Ibid.*

⁶⁸⁹ *Ibid.*

untuk saling menghargai dan menumbuhkan hidup bersama dalam kemajemukan. Di situlah pentingnya saling mendengar dan melihat kekayaan satu dengan yang lain.⁶⁹⁰

Selain itu, partisipan juga mengemukakan bahwa ibadah-ibadah jemaat, khususnya ibadah keluarga, hanya sering dalam bentuk khotbah monoton dan membosankan. Karena itu dipelukan juga model penelaahan Alkitab di mana jemaat dilibatkan untuk memahami secara bersama-sama bagian Kitab Suci yang dibaca. Karena itu para pelayan (pendeta) perlu belajar model-model pemberitaan Firman supaya bersama dengan Kitab Suci iman jemaat terus bertumbuh.⁶⁹¹

Partisipan juga mengakui bahwa lamanya waktu yang digunakan dalam proses membaca membutuhkan kesabaran. Akan tetapi, metode yang menarik membuat mereka sabar untuk menjalani prosesnya sampai selesai. Mereka ditantang untuk bersabar mempelajari Firman Allah secara perlahan agar maknanya dapat dipahami dengan jelas. Memang timbul juga pertanyaan dari anggota keluarga berkaitan dengan proses yang dijalani. Partisipan mengemukakan bahwa saat pertanyaan itu diajukan, itulah saat untuk menjelaskan kepada keluarga (pasangan atau anak-anak) pentingnya mempelajari Alkitab sebagai penuntuh hidup setiap hari secara bersama-sama.⁶⁹²

2. Pertanyaan Penelitian Dan Temuan-Temuan

2.1. Review Pertanyaan Penelitian

Sebagaimana yang sudah dikemukakan pada bagian Pendahuluan tulisan ini, permasalahan penelitian yang dimunculkan adalah: bagaimana dua komunitas warga gereja, yakni orang Pamona dan orang Bali, membaca dan memaknai Perumpamaan Orang Samaria Yang Murah Hati? Fokus permasalahan penelitian itu dipertajam dengan tiga pertanyaan utama, yakni: a) apakah komunitas orang Pamona dan komunitas orang Bali sebagai warga GKST memiliki pemaknaannya masing-masing ketika membaca Perumpamaan Orang Samaria Yang Murah Hati? b) apakah pemaknaan yang dibagi dan didialogkan di antara komunitas-komunitas tersebut menghasilkan perluasan makna yang

⁶⁹⁰ *Ibid.*

⁶⁹¹ *Ibid.*

⁶⁹² *Ibid.*

dapat memperkaya pemahaman masing-masing terhadap Perumpamaan Orang Samaria Yang Murah Hati? c) bagaimana pemaknaan terhadap Perumpamaan Orang Samaria Yang Murah Hati dapat memunculkan kegembiraan iman sebagai warga dalam kemajemukan budayanya dan pasca konflik untuk panggilan hidup sebagai orang Kristen di antara yang lain demi perwujudan Kerajaan Allah di Poso?

2.2. Temuan-Temuan

Berdasarkan pertanyaan penelitian sebagaimana tersebut di atas, saya menemukan beberapa hal penting dalam proses pembacaan dan pemaknaan teks, yakni, pertama, dalam proses membaca dan memahami Kitab Suci, persoalan mendasar bagi warga gereja adalah bagaimana mereka berupaya untuk mendengarkan Kristus dalam budaya mereka masing-masing. Di dalamnya serta merta diikuti oleh gambaran tentang identitas kultural yang berjumpa dengan tantangan-tantangan kontemporer yang dihadapi dan menimpa budayanya serta upaya untuk menghadapinya berdasarkan tradisi budayanya masing-masing. Pembacaan terhadap kisah Orang Samaria Yang Murah Hati oleh dua kelompok warga gereja jelas menggunakan perangkat-perangkat budaya untuk memahami terma-terma kunci dalam pengertian semiotik dan semantik, seperti penyebutan nama Yang Ilahi (*Pue Yesus & Ida Hyang Yesus*), pandangan tentang keselamatan di masa kini dan masa yang akan datang (melalui istilah “hidup” dan “hidup yang kekal” dengan *tanoana* atau *atman*), konsep tentang hidup bersama (*mosintuwu*) dan kelas sosial (*kasta*), ataupun sikap mengasihi sesama (*potowe, purundaya, tresna, kapiolasan, hukum kasih* dan *karmapala*). Memang ditemukan bahwa masing-masing komunitas memaknai berdasarkan warisan kultural mereka masing-masing, tetapi proses pemaknaan itu menjadi berbeda ketika mereka menjadi Kristen. Istilah-istilah seperti *onitu* atau *reinkarnasi* tidak menjadi isu penting yang dibahas.

Kedua, memahami Kitab Suci secara interkultural bukanlah membicarakan etnosentrisitas masing-masing, melainkan untuk coba memahami perjumpaan melalui bahasa, adat istiadat dan pemaknaan dari yang lain yang jarang terungkap bahkan belum pernah dijumpai sama sekali. Orang Pamona dan orang Bali adalah mereka yang dipanggil untuk hidup bersama sebagai orang Kristen dalam lingkup pelayanan GKST. Hidup bersama tentu harus dihidupi dan dihayati dalam upaya saling berbagi dan

berdialog, termasuk dalam upaya bersama untuk memahami Kitab Suci. Di sini muncul pergumulan untuk memahami secara bersama-sama Kitab Suci dan budaya dengan adil dalam kerangka interkulturalitas. Berdasarkan pembacaan terhadap kisah Orang Samaria Yang Murah Hati, warga gereja tidak terjebak dalam etnosentrisme, melainkan mulai terbuka terhadap berbagai perjumpaan dengan mereka yang berbeda budaya dan agama. Perjumpaan melalui pemahaman terhadap Perumpamaan itu menghasilkan kesadaran bersama bahwa kemajemukan adalah sesuatu yang tak dapat dihindari lagi, melainkan perlu untuk diterima sebagai bagian dari kenyataan hidup bergereja atau bermasyarakat. Perumpamaan Orang Samaria Yang Murah Hati menolong warga gereja yang berasal dari latar budaya yang berbeda untuk bertemu dan membincang perbedaan-perbedaan kultural mereka dalam memahami Kitab Suci. Ditemukan bahwa: a) pemahaman tentang kehidupan sesudah kematian dominan pada orang Pamona tetapi tidak familiar pada orang Bali membuat partisipan melakukan negosiasi untuk konsensus bahwa sebagai Kristen semua orang akan menunggu kedatangan Kristus pada kali yang kedua; b) hal yang tak diduga berkaitan dengan komentar terhadap hewan muncul sebagai upaya untuk memahami hubungan manusia dengan ciptaan yang lain. Dari konsensus itu tampak bahwa kemauan untuk berjumpa adalah sesuatu yang baik demi terciptanya pandangan yang terbuka untuk saling mengkritik atau memperkaya.

Ketiga, perjumpaan interkultural tidak hanya bermaksud menemukan dan bertukar makna, tetapi lebih dari pada itu ditemukan bahwa penting untuk menggeser posisi dari analisis pemaknaan terhadap teks menjadi perjuangan untuk memaknai hidup sebagai warga gereja; dari persoalan tentang semantik (proses pemaknaan) kepada persoalan tentang pragmatik (proses mengkomunitas). Ditemukan bahwa pentingnya inspirasi Kitab Suci dapat memunculkan proses reflektif untuk penyingkapan makna teks dalam upaya menemukan gambaran-gambaran baru tentang Kristus sebagai *Guru, Pue*, dan *Ida Hyang*. Melalui pemaknaan kelompok Bali, kelompok Pamona memaknai kisah Perumpamaan itu dalam rangka penghayatan terhadap Yesus sebagai Tuhan, dan bersama-sama menemukan gambaran Yesus sebagai *Guru* yang menjadi tawaran kristologi interkultural di tengah hegemoni kristologi warisan kolonial. Berdasarkan pemahaman kelompok Pamona tentang *tanoana*, kelompok Bali juga berupaya memaknai hubungan mereka dengan leluhur sebagai bagian dari upaya pembentukan komunitas, dan

bersama-sama berjuang untuk melihat gereja sebagai rumah bersama yang saling menghidupkan. Selain itu, ditemukan pula pemahaman yang luas tentang sesama sebagai bagian dari panggilan gereja untuk berkomunikasi kepada dunia. Berkaitan dengan hal itu, ditemukan juga bahwa pengalaman konflik Poso dapat menjadi penghubung dari warga gereja untuk menegaskan bahwa Kristen dan Islam yang distigmakan untuk bermusuhan harus dilawan dengan mengembangkan narasi-narasi yang mendamaikan tentang saling mengasihi dan berbelas kasih satu dengan yang lain. Penegasan dan penarikan makna dari kisah Perumpamaan Orang Samaria Yang Murah Hati menemukan bahwa orang Islam, yang dicitrakan sebagai musuh, adalah sesama sebagaimana ajaran Yesus, Sang Guru. Di sinilah tampak upaya untuk menghadapi hidup pasca konflik dengan mengingat-ingat kebaikan-kebaikan yang dibagikan atau yang diterima sebagai upaya untuk memahami maksud Allah dalam hidup sebagai orang Kristen. Selain itu, partisipan juga melihat bahwa sesama bukanlah hubungan antara mereka yang hidup dalam bermusuhan, tetapi juga panggilan untuk menjadi sesama dalam bagi mereka yang hidup dalam penderitaan, laiknya Orang Samaria terhadap orang yang dirampok.

3. Rekomendasi

3.1. Pentingnya Hermeneutik Interkultural dalam Memahami Kitab Suci

3.1.1. *Academia*

Pada ruang *academia*, penting untuk mempertimbangkan hermeneutik interkultural sebagai bagian dari diskursus hermeneutik. Harus diakui bahwa pendekatan penafsiran yang dominan di STT GKST, sebagai sekolah teologi milik GKST, adalah pendekatan historis kritis. Mahasiswa diajar untuk memahami latar belakang teks berdasarkan intensi penulis. Pendekatan historis kritis yang sangat analitis ini masih dianggap sebagai pendekatan yang paling baik. Padahal dalam metode tafsir, berbagai metode yang muncul di ranah tafsir Kitab Suci hanyalah upaya untuk mendekati agar makna dapat ditemukan sebagai pesan-pesan teologis. Metode hermeneutik interkultural dapat menjadi jalan lain selain metode-metode yang sudah lazim diterima. Apabila mahasiswa sebagai calon pendeta dididik dengan menggunakan metode hermeneutik interkultural, maka dimungkinkan adalah dihargainya aspek-aspek kultural dalam pembacaan Kitab Suci yang selama ini diabaikan oleh pendekatan historis kritis.

3.1.2. *Ecclesia*

Pada ruang *ecclesia*, rekomendasi diarahkan pada dua hal pokok, yakni: 1) penghayatan Kitab Suci melalui metode-metode Penelaahan Alkitab, yang melibatkan warga gereja sebagai pembaca, hendaknya mempertimbangkan kesadaran interkultural dengan mendengar pemaknaan oleh warga gereja; 2) diperlukan adanya penyegaran-penyegaran para pelayan jemaat (pendeta) agar memiliki kecakapan interkultural sehingga posisi warga jemaat dengan kepelbagaian kulturalnya mendapat perhatian serius.

3.1.3. *Societa*

Pada ruang *societa*, dalam diskursus perjumpaan agama-agama tampaknya kesadaran interkultural demi upaya perdamaian di Poso diperlukan juga untuk upaya bersama dengan umat beragama lain untuk membaca, memahami dan memaknai Kitab Suci berdasar pada tradisi-tradisi kultural masing-masing agama. Karena itu, perlu ada rintisan untuk melibatkan para pembaca Kitab Suci dari umat yang berbeda agama.

3.2. Memikirkan Ulang Ajaran Gereja Dengan Mendengar Warga Gereja

Pembacaan Kitab Suci dengan metode hermeneutik interkultural memperlihatkan berbagai hal yang tampaknya menyasar ajaran yang selama ini dipegang oleh gereja. Isu-isu di sekitar gambaran kristologi interkultural *vis á vis* warisan kristologi kolonial, perjumpaan dan pemahaman warga gereja tentang leluhur, ataupun panggilan-panggilan gereja di tengah perubahan konteks dengan maksimalisasi peran warga gereja, tampaknya perlu menjadi perhatian serius dari GKST untuk mempertimbangkan ulang dokumen-dokumen yang memuat ajaran gereja. Misalnya, pertama, Tata Gereja GKST di masa yang akan datang perlu memikirkan gambaran kristologi yang lain selain yang diwariskan sejak zaman lampau. Kedua, gereja perlu melakukan kajian-kajian dan riset-riset mendalam tentang pemahaman warga gereja mengenai leluhur sehingga gereja bisa menjawab kebutuhan warga gereja. Terakhir, gereja perlu merumuskan kembali dokumen panggilan misinya di tengah konteks Poso kontemporer sehingga arah komunikasinya kepada dunia menjadi jelas.

DAFTAR PUSTAKA

1. Alkitab dan Ensiklopedi

Alkitab Terjemahan Baru, Jakarta: Lembaga Alkitab Indonesia, 1997.

Browning, W.R.F. *Kamus Alkitab*, Jakarta: Gunung Mulia, 2012.

Cakepan Suci: Alkitab Bahasa Bali, Jakarta: Lembaga Alkitab Indonesia, 2000.

Douglas, J.D. (ed.), *Ensiklopedi Alkitab Masa Kini Jilid 1*. Jakarta: YKBK/OMF, 2002.

_____, *Ensiklopedi Alkitab Masa Kini Jilid 2*. Jakarta: YKBK/OMF, 2002.

Sura Magali: Alkitab Bahasa Pamona, Jakarta: Lembaga Alkitab Indonesia, 2002.

2. Buku-Buku Tercetak

Abineno, J.L.Ch. *Sejarah Apostolat di Indonesia II/2*. Jakarta: Gunung Mulia & Persetia, 1979.

Adiwijaya, I Wayan Norsa et al. (ed.). *Jejak-Jejak Penginjilan di Tana Nuha*. Malili: Majelis Klasis Malili-Nuha, 2014.

Adriani, N. *Baree Verhaalen*, tanpa tahun, tempat dan penerbit.

Al-Chaidar. *Pemetaan Kelompok Islam Radikal dan Islam Fundamentalists di Indonesia*. Aceh: Universitas Malikus Saleh, Lhokseumawe, 2007.

_____. *Pemikiran Politik Proklamator Negara Islam Indonesia S.M. Kartosuwirjo*. Jakarta: Darul Falah, 1999.

Anwar, Dewi F. et al. (ed.), *Konflik Kekerasan Internal: Tinjauan Sejarah, Ekonomi-Politik, dan Kebijakan di Asia Pasifik*. Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, 2005.

Aquinas, Thomas. *Catena Aurea: Commentary on the Fourth Gospel: St. Luke – Vol. 1*. London: James Parker and Co., 1874.

Archer, Margaret S. *Culture and Agency: The Place of Culture in Social Theory* (Cambridge: Cambridge University Press, 1989).

Aritonang, Jan S. & K. Steenbrink. *A History of Christianity in Indonesia*. Leiden: E.J. Brill, 2008.

Aritonang, Jan S. *Sejarah Perjumpaan Kristen dan Islam di Indonesia*. Jakarta: BPK Gunung Mulia, 2004.

Ayub, I Ketut Suyaga. *Sejarah Gereja Bali dalam Tahap Permulaan*. Malang: Departemen Literatur YPPH, 1999.

Bakker, F.L. *The Struggle of the Hindu Balinese Intellectuals: Developments in Modern Hindu Thinking in Independent Indonesia*. Amsterdam: Vrije Universiteit, 1993.

Banawiratma, J.B. *Yesus Sang Guru: Pertemuan Kejawaan dan Injil*. Yogyakarta: Kanisius, 1977.

Bevans, Stephen B. & Roger P. Schroeder. *Terus Berubah – Tetap Setia: Dasar, Pola dan Konteks Misi*. Maumere: Ledalero, 2006.

Bhabha, Homi K. *Location of Culture*. London: Routledge, 1994.

Boland, B.J. & P.S. Naipospos. *Tafsiran Alkitab: Lukas*. Djakarta: Badan Penerbit Kristen, 1969.

Bratt, James D. *Abraham Kuyper: Modern Calvinist, Christian Democrat*. Michigan: Wm. B. Eerdmans, 2013.

Briggman, Anthony. *Irenaeus of Lyons and the Theology of the Holy Spirit*. Oxford: Oxford University Press, 2012.

Brinkman, Martien. *The Non-Western Jesus: Jesus as Bodhisattva, Avatara, Guru, Prophet, Ancestor or Healer?* London: Equinox, 2007.

Brown, George H. *A Companion to Bede*. Woodbridge: The Boydell Press, 2009.

Bruun, Mette B. *Parables: Bernard of Clairvaux's Mapping of Spiritual Topography*. Leiden: Brill, 2007.

Buber, M. *I and Thou* [translated by R.G. Smith]. New York: Charles Scribner's Sons, 1958.

Bucher, Richard P. (ed.). *Martin Luther: The Sermons of Martin Luther Vol. V:19-35*. Grand Rapids, MI: Baker Book House 1983.

Budianta, Melani et al. (ed.). *Cultural Dynamics in a Globalized World*. London: Taylor & Francis Group, 2018.

Cartledge, Mark J. & David Cheetham. *Intercultural Theology: Approaches and Themes*. London: SCM Press, 2011.

Cavallaro, Dani. *Teori Kritis dan Teori Budaya*. Yogyakarta: Niagara, 2004.

- Crossan, John D. *In Parables: The Challenge of the Historical Jesus*. New York: Harper & Row Pub., 1973.
- Damanik, Rinaldy. *Tragedi Kemanusiaan Poso: Menggapai Surya Pagi melalui Kegelapan Malam*. Palu: PBHI & LPS-HAM Sulteng, 2003.
- Davis, Gloria. *Parigi: A Social history of the Balinese Movement to Central Sulawesi, 1907 – 1974*. Stanford: Stanford University Press, 1976.
- de Wit, Hans et al. *Through the Eyes of Another: Intercultural Reading of the Bible*. Indiana: Institute of Mennonite Studies & Amsterdam: Free University, 2004.
- Dwipayana, A.A.G.N. Ari. *Kelas Kasta: Pergulatan Kelas Menengah Bali*. Yogyakarta: Laper Pustaka Utama, 2001.
- Friedman, Jonathan. *Cultural Identity and Global Process*. London: Sage Publications, 1994.
- Gadamer, Hans-Georg. *Truth and Method* (London: Continuum, 1989).
- Gandhi, Leela. *Teori Poskolonial: Upaya Meruntuhkan Hegemoni Barat*. Yogyakarta: Qalam, 2006.
- Geertz, Clifford. *The Interpretation of Cultures: Selected Essays*. New York: Basic Books, 1973.
- Geertz, Hildred & Clifford Geertz. *Kinship in Bali*. Chicago: The University of Chicago Press, 1975.
- Gogali, Lian. *Konflik Poso: Suara Perempuan dan Anak Menuju Rekonsiliasi Ingatan*. Yogyakarta: Galangpress, 2009.
- Gottwald, Norman K. (ed.) *The Bible and Liberation: Political and Social Hermeneutics*. New York: Orbis Books, 1984.
- Grant, Robert M. & David Tracy. *Sejarah Singkat Penafsiran Alkitab*. Jakarta: Gunung Mulia, 2000.
- Groome, Th. H. *Christian Religious Education –Pendidikan Agama Kristen: Berbagi Cerita dan Visi Kita*. Jakarta: Gunung Mulia, 2010.
- Hanson, R.P.C. *Allegory and Event: A Study of the Sources and Significance of Origen's Interpretation of Scripture*. Louisville: Westminster John Knox Press, 2002.
- Hardiman, F. Budi. *Massa, Teror dan Trauma: Menggeledah Negativitas Masyarakat Kita*. Maumere: Ledalero & Lamalera, 2010.

- _____. *Melampaui Positivisme dan Modernitas: Diskursus Filosofis tentang Metode Ilmiah dan Problem Modernitas*. Yogyakarta: Kanisius, 2003.
- _____. *Seni Memahami: Hermeneutik dari Schleiermacher sampai Derrida*. Yogyakarta: Kanisius, 2015.
- Harris, J. Rendel. *Fragments of the Commentary of Ephrem Syrus upon the Diatessaron*. Cambridge: Cambridge University Press, 1895.
- Hartono, Chris. *Teologi Etis: Suatu Studi tentang Teologi Etis Belanda dan Nisbahnya dengan Pekabaran Injil Belanda*. Yogyakarta: Taman Pustaka Kristen, 1995.
- Harvey, Barbara S. *Permesta: Pemberontakan Setengah Hati*. Jakarta: Pustaka Utama Grafiti, 1989.
- Hasan et al., *Sejarah Poso* (Yogyakarta: Tiara Wacana, 2004
- Hasrullah. *Dendam Konflik Poso (Periode 1998-2001): Konflik Poso dari Perspektif Komunikasi Politik*. Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 2009.
- Hendriks, Jan. *Jemaat yang Vital dan Menarik*. Yogyakarta: Kanisius, 2002.
- Henley, David. *Fertility, Food, and Fever: Population, economy and environment in North and Central Sulawesi, 1600 – 1930*. Leiden: KITLV, 2003
- Hildebrant-Rambe, Aguswati. *Keterjalinan dalam Keterpisahan: Mengupayakan Teologi Interkultural dari Kekayaan Simbol Ritus Kematian dan Kedukaan di Sumba dan Mamasa*. Makassar: Oase Intim, 2014.
- Hunter, A.M. *Menafsirkan Perumpamaan-Perumpamaan Yesus*. Jakarta: Gunung Mulia, 1998.
- Jensen, G.D. & Luh Ketut Suryani. *Orang Bali: Penelitian Ulang Tentang Karakter*. Bandung: ITB Press & Udayana Press, 1996.
- Jeremias, Joachim. *The Parables of Jesus*. London: SCM Press, 1970.
- Josephus, Flavius. *Jewish Antiquities (Books IX-XI) with an English Translation by Ralph Marcus*. London: William Heinemann Ltd & Cambridge: Harvard Univ. Press, MCMLVIII.
- Kabanga, A. 'Formulasi "Manusia Mati Seutuhnya" dalam Pengakuan Gereja Toraja dan Relevansinya pada Masa Kini'. Terdapat dalam Yewangoe, A.A. et.al., *Kontekstualisasi Pemikiran Dogmatika di Indonesia: Buku Penghormatan 70 Tahun Prof. Dr. Sularso Sopater*. Jakarta: Gunung Mulia, 2004.

- Karnavian, M. T. *ito*. *Indonesian Top Secret: Membongkar Konflik Poso*. Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 2008.
- Klyukanov, Igor E. *Principles of Intercultural Communication*. Boston: Pearson, 2005.
- Kramer, K. & M. Gawlick. *Martin Buber's I and Thou: Practicing Living Dialogue*. New Jersey: Paulist Press, 2003.
- Kruyt, A.C. *Keluar dari Agama Suku Masuk ke Agama Kristen*. Jakarta: BPK Gunung Mulia, 2008.
- Kruyt, J. *Kabar Keselamatan di Poso*. Jakarta: BPK Gunung Mulia, 1985.
- Küster, Volker. *Wajah-Wajah Yesus: Kristologi Lintas Budaya*. Jakarta: BPK Gunung Mulia, 2014.
- Kwok Pui-lan. *Postcolonial Imagination and Feminist Theology*. Louisville: Westminster John Knox Press, 2005.
- Larry A. Samovar, et al. *Intercultural Communication: a Reader*. Boston: Cengage Learning, 2015.
- Leirissa, R.Z. *PRRI Permesta: Strategi Membangun Indonesia Tanpa Komunis*. Jakarta: Pustaka Utama Grafiti, 1991.
- Leks, Stefan. *Tafsir Injil Lukas*. Yogyakarta: Kanisius, 2003.
- Levinas, Emmanuel. *Totality and Infinity: an Essay on Exteriority*. The Hague: Martinus Nijhoff Pub, 1979.
- Li, Tania M. *The Will to Improve: Governmentality, Development, and the Practice of Politics*. Durham: Duke University Press, 2007.
- Liem Khiem Yang. *Mendengarkan Perumpamaan Yesus: Suatu Pedoman*. Jakarta: Gunung Mulia, 2002.
- Lorraine V. Aragon, *Fields of the Lord: Animism, Christian Minorities, and State Development in Indonesia*. Honolulu: University of Hawaii Press, 2000.
- Masyhuda, Masyuhuddin, et al. *Sejarah Perlawanan terhadap Imperialisme dan Kolonialisme di Sulawesi Tengah*. Jakarta: Depdikbud, 1982/1983.
- Metcalf, W. *Gregory Thaumaturgus Adress to Origen*. London: SPCK, 1920.
- Mingsheng Li & Fay Patel, 'Overview of Intercultural Communication' dalam ^{Fay Patel,} et al., *Intercultural Communication: Building a Global Community*. New Delhi: SAGE Pub., 2011.

- Mojau, J. 'Menjadi *O Gomanga*: Manusia tidak Mati Seutuhnya dalam Logika-Religius-Lokal Orang Halmahera (khusus sub-etnis Tobelo-Loloda-Galela-Tobaru'. Terdapat dalam Pudjapriyatna, et.al., *Pijar-Pijak Berteologi Lokal: Berteologi Lokal dari Perspektif Sejarah dan Budaya* (Salatiga: Percik, Sinode GKJ & TPK, 2015) hlm. 58-68
- Nalisang, W. *Pemukiman Baru dan Mobilitas Penduduk: Wawasan Baru tentang Transmigrasi, Hasil-Hasil Konsultasi Nasional Pemukiman Baru dan Transmigrasi*. Jakarta: Dharma Cipta DGI, 1978.
- Nuban Timo, E.I. *Allah Menahan Diri, tetapi Pantang Berdiam Diri: Suatu Upaya Berdogmatika Kontekstual di Indonesia*. Jakarta: Gunung Mulia, 2015.
- Orborn, Eric. *Clemens of Alexandria*. Cambridge: Cambridge University Press, 2005.
- Parker, Lyn. *From Subjects to Citizens: Balinese Villagers in the Indonesian Nation-State*. Copenhagen: NIAS Press, 2003.
- Poelinggomang, Edward L. *Kerajaan Mori: Sejarah dari Sulawesi Tengah*. Jakarta: Komunitas Bambu, 2008.
- Ramakrishna, Kumar. *Islamist Terrorism and Militancy in Indonesia: the Power of the Manichean Mindset*. Singapore: Springer, 2015.
- Ramsey, Boniface. *Ambrose*. London: Routledge, 1997.
- Ricoeur, Paul. *Interpretation Theory: Discourse and Surplus of Meaning*. Texas: Texas Christian University Press, 1976.
- Ringe, Sharon H. *Luke*. Louisville, Kentucky: Westminster John Knox Press, 1995.
- Robinson, J. Armitage. *Clement of Alexandria: Quis Dives Salvetur*. Cambridge: Cambridge University Press, 1897.
- Roth, Dieter T. *The Text of Marcion's Gospel*. Leiden: Brill, 2015.
- Sadi, H. et al. *Gerakan Pemuda Sulawesi Tengah (GPST) di Poso 1957-1963: Perjuangan Anti-Permesta dan Pembentukan Provinsi Sulawesi Tengah*. Yogyakarta: Penerbit Ombak, 2007.
- Sanneh, Lamin. *Whose Religion is Christianity: the Gospel beyond the West*. Grand Rapids, Michigan: Wm. B. Eerdmans, 2003.
- Schleiermacher, Friedrich. *On Religion: Speeches to Its Cultural Despisers*. New York: Harper Torchbooks, 1958.

- _____. *The Christian Faith*. Edinburgh: T&T Clark, 1989.
- Schrauwers, Albert. *Colonial 'Reformation' in the Highlands of Central Sulawesi, Indonesia, 1892-1995*. Toronto: University of Toronto Press, 2000.
- Schreiter, Robert J. *Rancang Bangun Teologi Lokal*. Jakarta: Gunung Mulia, 2006.
- _____. *Reconcillation: Mission and Ministry in a Changing Social Order*. Maryknoll: Orbis Books, 1992.
- _____. *The New Catholicity: Theology between the Global and the Local*. Maryknoll: Orbis Books, 1999.
- Simatupang, T.B. et. al., *Keselamatan Masa Kini*. Jakarta: Gunung Mulia, 1973.
- Singgih, Emanuel G. *Berteologi dalam Konteks: Pemikiran-Pemikiran mengenai Kontekstualisasi Teologi di Indonesia*. Yogyakarta: Kanisius, 2000.
- _____. *Iman dan Politik dalam Era Reformasi di Indonesia* (Jakarta: BPK Gunung Mulia, 2002) hlm. 61-62
- _____. *Mengantisipasi Masa Depan*. Jakarta: Gunung Mulia, 2003.
- _____. *Menguak Isolasi, Menjalin Relasi: Teologi Kristen dan Tantangan Dunia Postmodern*. Jakarta: Gunung Mulia, 2009.
- Siwu, R.A.D. *Misi dalam Pandangan Ekumenikal dan Evangelikal Asia 1910-1961-1991*. Jakarta: BPK Gunung Mulia, 1996.
- Stassen, G.H. & D.P Gushee. *Etika Kerajaan: Mengikuti Yesus dalam Konteks Masa Kini*. Jakarta: Momentum, 2008.
- Stein, Robert H. *An Introduction to the Parable of Jesus*. Philadelphia: The Westminster Press, 1981.
- Sudjiman, P. & A.J.A. van Zoest (ed.). *Serba-Serbi Semiotika*. Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 1992.
- Sugiharto, I. Bambang & Agus Rachmat. *Wajah Baru Etika dan Agama*. Yogyakarta: Kanisius, 2000.
- Sugirtharajah, R.S. (ed.). *Wajah Yesus di Asia*. Jakarta: Gunung Mulia, 2002.
- _____. *Voices from the Margins: Interpreting the Bible in the Third World*. New York: Orbis Books, 2006.
- Sunardi, St. *Semiotika Negativa*. Yogyakarta: Buku Baik, 2004.

- Supradnyana, I Gede. *Katekisasi Sidi: Menjadi Warga Gereja yang Dewasa dan Bertanggungjawab*. Tentena: Pamona Pro, 2014.
- Swasono, Sri E. & Masri Singarimbun. *Transmigrasi di Indonesia 1905-1985*. Jakarta: UI Press, 1985.
- Tanggerahi, Dj. et al. (ed.), *Wajah GKST: Buku Kenangan 100 tahun Injil Masuk Tana Poso*. Tentena: Panitia Perayaan 100 Tahun Injil Masuk Tana Poso, 1992.
- Thiselton, Anthony C. *The Two Horizons: New Testament Hermeneutics and Philosophical Description*. Grand Rapids, Michigan: Wm. B. Eedrmans, 1980.
- Tim Peneliti UKSW, *Transmigrasi: dari Daerah Asal sampai Benturan Budaya di Tempat Pemukiman*. Jakarta: Rajawali, 1984.
- Tridarmanto, Yusak & Kees de Jong. *Teologi dalam Silang Budaya: Menguak Makna Teologi Interkultural serta Peranannya bagi Upaya Berolah Teologi di Tengah-Tengah Pluralisme Masyarakat Indonesia*. Yogyakarta: Taman Pustaka Kristen & Fakultas Teologi UKDW.
- Tridarmanto, Yusak. *Hermeneutika Perjanjian Baru I*. Yogyakarta: Kanisius, 2013.
- Trigg, Joseph W. *Origen*. London: Routledge, 1998.
- van den End, Th. & J. Weitjens. *Ragi Carita 2: Sejarah Gereja di Indonesia 1860an-Sekarang*. Jakarta: Gunung Mulia, 1999.
- van den End, Th. *Ragi Carita 1: Sejarah Gereja di Indonesia 1500-1860*. Jakarta: Gunung Mulia, 2007.
- van Dijk, C. *Darul Islam: Sebuah Pemberontakan*. Jakarta: Pustaka Utama Grafiti, 1987.
- Wailes, Stephen L. *Medieval Allegories of Jesus' Parables*. California: University of California Press, 1987.
- Wellem, F.D. *Riwayat Hidup Singkat Tokoh-tokoh dalam Sejarah Gereja*. Jakarta: Gunung Mulia, 2003.
- Whitman, Jon. *Interpretation and Allegory: Antiquity to the Modern Period*. Leiden: Brill Academic, 2003.
- Wibowo, Wahyu S. *Aku, Tuhan dan Sesama: Butir-Butir Pemikiran Martin Buber tentang Relasi Manusia dan Tuhan*. Yogyakarta: Sunrise, 2017.
- Wijsen, Frans. *Christianity and Other Cultures*. Zürich: Lit Verlag, 2005.

Young, Robert J.C. *Colonial Desire: Hybridity in Theory, Culture and Race*. London: Routledge: 1995.

Zsengellér, József. *Samaria, Samaritans, Samaritans: Studies on Bible, History and Linguistics*. Berlin: Walter de Gruyter, 2011.

3. Buku-Buku Elektronik

Aquinas, Thomas. 'Summa Theologica I.1.10'. Terdapat dalam <http://www.ccel.org/ccel/aquinas/summa.html>.

Augustine, 'On Christian Doctrine, in Four Books'. Terdapat dalam www.ntslibrary.com/PDF%20Books/Augustine%20doctrine.pdf.

Gowler, David B. *The Parables after Jesus: Their Imaginative Receptions across Two Millennia*. Grand Rapids, MI: Baker Academic, 20017. Tersedia pada <https://books.google.co.id/>.

Schaff, Philip. 'Ambrose: Selected Works and Letters'. Terdapat dalam <https://www.ccel.org/ccel/schaff/npnf210.html>.

Eiseman Jr. F.B. *Bali: Sekala dan Niskala*. Terdapat dalam <https://books.google.co.id/>

4. Jurnal Tercetak

Prasetyo, Djoko. 'Konvivenz' dan Theologia Misi Interkultural menurut Theo Sundermeier'. Terdapat dalam *GEMA Vol. 32, No. 1, April 2008*.

Singgih, E.G. 'A matter of re-interpreting certain Biblical texts: response to Klaas Spronk'. Terdapat dalam *Gema Teologika Vol. 34 No. 1 (2010)*

Spronk, Klaas. 'The Ancestors in the Religion of Ancient Israel and in Christian Theology. A Contribution to the Intercultural Reading of the Bible'. Terdapat dalam *Gema Teologika Vol. 34 No. 1 (2010)*.

Wahono, Francis. 'Ekonomi Indonesia: Adakah Jalan Keluar?'. Terdapat dalam *Setia: Jurnal Teologi Persetia No. 1 / Tahun 2001, 15-20*.

5. Jurnal Elektronik

Hunn Choi, "Multicultural Hermeneutics and Mission." Terdapat dalam *The Asbury Journal: Vol. 70: No. 1, 2015*.

Aragon, Lloraine V. 'Communal Violence in Poso: Where People Eat Fish and Fish Eat People'. Terdapat dalam *www.jstor.org online journal: Indonesia*, No. 72, Oct. 2001.

Roukema, Riemer. "The Good Samaritan in Ancient Christianity". Terdapat dalam *Vigiliae Christianae* Vol. 58 No. 1 Feb. 2004.

Schrauwers, Albert. 'Three Weddings and a Performance: Marriage, Households, and Development in the Highlands of Central Sulawesi, Indonesia' dalam *American Ethnologist* 27/2000.

Supradnyana, I Gede. 'Penunggang Kuda Putih itu adalah Ida Sang Hyang Yesus Kristus, Sang Awatara.' Terdapat dalam *Indonesian Journal of Theology* 3/1, July 2015.

Tampake, Tony. 'Ecclesia via Contemplativa vs Ecclesia via Activa: Sebuah Kajian Eklesiologis Historis 100 tahun Kekristenan orang Poso'. Terdapat dalam *Jurnal Theologia UKSW* Vol. IV, No. 1, Agustus 2009.

6. Halaman Web Internet

<http://gnosis.org/naghamm/gop.html>.

<http://www.babadbali.com/canangsari/pa-catur-guru.htm>.

<http://www.earlychristianwritings.com/gospelphilip.html>.

Kovacs, Judith L. 'Clement (Titus Flavius Clemens) of Alexandria'. Terdapat dalam *www.academia.edu*.

Sangaji, Arianto. 'Transisi Kapital di Sulawesi Tengah'. Tersedia dalam Harian Online <http://indoprogress.com>.

Trench, R.C. 'The Good Samaritan'. Terdapat dalam www.biblesnet.com.

7. Skripsi, Tesis dan Disertasi

Lantigimo, *Kristologi GKST dan Pengembangan Kontekstualnya*. Yogyakarta: Universitas Kristen Duta Wacana, 2012 – Tesis tidak diterbitkan.

Noort, Gerrit. *De weg van magie tot geloof: Leven en werk van Albert C. Kruyt (1869-1949), zendeling-leraar in Midden-Celebes, Indonesië*. Utrecht: Universiteit Utrecht, 2006.

Pole, Ishak. *Merambah Arah Baru Hubungan Gereja dan Budaya Lokal: Kajian terhadap Hubungan Gereja Kristen Sulawesi Tengah dan Budaya Etnik Bada*. Salatiga: Program Pascasarjana Magister Sosiologi Agama UKSW, 2001 – Tesis, tidak diterbitkan.

Supradnyana, I Gede. *Retorika Paulus Di Atena Dan Pesannya Tentang Dialog Keagamaan Bagi Jemaat GKST Betlehem Maoti Di Tindaki*. Tomohon: Program Pascasarjana Teologi UKIT, 2008 – Tesis tidak diterbitkan.

Tamalagi, Datlin. *Deskripsi Masyarakat Mori di Sulawesi Tengah*. Palu: FISIPOL UNTAD, 2010 – skripsi tidak diterbitkan.

Tanggerahi, Dj.. *Jalan Hidup dan Karya Albertus Christian Kruyt*. Ujung Pandang: STT INTIM, 1983 – Skripsi tidak diterbitkan.

Tanggerahi, Dj.. *Pemersatu dan Pemandirian Gereja: Suatu Studi tentang Peranan Nederlands Zendeling Genootshap dalam Proses pemersatuan dan Pemandirian Gereja Kristen Sulawesi Tengah 1909-1947*. Yogyakarta: Universitas Kristen Duta Wacana, 1997 – Tesis tidak diterbitkan.

8. Makalah

George J. Aditjondro, 'Kerusuhan Poso dan Morowali, Akar Permasalahan dan Jalan Keluar.' Makalah untuk diskusi bertema: "Penerapan Keadaan Darurat di Aceh, Papua dan Poso Dalam Pemilu 2004?" yang diselenggarakan oleh ProPatria pada hari Rabu, 7 Januari 2004 di Ruang Betawi-3, Hotel Santika, Jakarta.

Nababan, S.A.E. 'Menyampaikan Berita Kesukaan'. Terdapat dalam Ceramah pada SS GKST 1978, 26 Nopember 1978.

Noort, Gerrit. 'A.C. Kruyt dan Pekerjaannya di Sulawesi Selatan.' Makalah Seminar tentang Pelayanan Kruyt di Malili 2014.

9. Dokumen dan Keputusan Sidang Gereja

Badan Pekerja Sinode GKST, *Tata Gereja GKST 1974*. Tentena: BPS GKST, 1974.

Badan Pekerja Sinode. *Keputusan-Keputusan Sidang Sinode ke-XXX Gereja Kristen Sulawesi Tengah*. Tentena: BPS GKST, 1980.

Badan Pekerja Sinode. *Keputusan-Keputusan Sidang Sinode ke-XXXI Gereja Kristen Sulawesi Tengah*. Tentena: BPS GKST, 1982.

Majelis Sinode GKST, *Tata Gereja 1988*. Tentena: Majelis Sinode GKST, 1988.

Majelis Sinode GKST, *Tata Gereja 2006*. Tentena: Majelis Sinode GKST, 2006.

Majelis Sinode GKST, *Tata Gereja 2014*. Tentena: Majelis Sinode GKST, 2014.

Majelis Sinode GKST, *Tata Ibadah GKST*. Tentena: Gloria Print, 1997.

Supradnyana, I Gede, et al., *Notula Sidang Sinode Istimewa GKST 2014* (tidak diterbitkan).

Tim Peroemoes, *Tata Geredja GKST 1947*

10. Dokumen Desa

Pemerintah Desa Bakti Agung. *Profil Desa Bakti Agung*. Bakti Agung: Pemdes Bakti Agung, 2012.

Pemerintah Desa Meko. *Profil Desa Meko*. Meko: Pemdes Meko, 2012.

Pemerintah Desa Uranosari. *Profil Desa Uranosari*. Uranosari: Pemdes Uranosari, 2012.