

**FENOMENA KUTUK/BERKAT DI RUMAH NAOMI:  
HERMENEUTIK ETNOFENOMENOLOGI *ATOIN METO* DI BOTI  
ATAS KITAB RUT 1:1-6**

**Disertasi Diajukan Kepada Program Pasca-Sarjana S3 Ilmu Teologi  
Fakultas Teologi Universitas Kristen Duta Wacana (UKDW) Yogyakarta  
Sebagai Salah Satu Syarat Untuk Memperoleh Gelar Doctor of Theology**



**Oleh:**

**Welfrid Fini Ruku**

**NIM: 57110007**

**PROGRAM PASCA-SARJANA S3 ILMU TEOLOGI  
UNIVERSITAS KRISTEN DUTA WACANA YOGYAKARTA  
TAHUN 2017**

**PENGESAHAN**

**DISERTASI**

**FENOMENA KUTUK/BERKAT DI RUMAH NAOMI:  
HERMENEUTIK ETNOFENOMENOLOGI *ATOIN METO* DI BOTI  
ATAS KITAB RUT 1:1-6**

Oleh:

**Welfrid Fini Ruku**  
NIM: 57110007

Disahkan oleh Tim Penguji  
Pada Tanggal 08 Agustus 2017

Susunan Tim Penguji:

1. Pembimbing Utama (Ketua Tim Penguji)  
Pdt. Robert Setio, Ph.D.

2. Pembimbing dan Penguji II  
Prof. Dr. (h.c.) E. Gerrit Singgih, Ph.D.

3. Pembimbing dan Penguji III  
Prof. Pdt. John A. Titaley, D.Th.

4. Penguji IV  
Pdt. Dr. Ebenhaizer I. Nuban Timo

Yogyakarta, 08 Agustus 2017

Mentgetahui

Ketua Program Studi Ilmu Teologi



**Pdt. Dr. Jozef M. N. Hehanussa, M.Th.**  
NIK: 994 E 261

## PERNYATAAN INTEGRITAS

Saya, Welfrid Fini Ruku, NIM 57110007, menyatakan dengan sesungguhnya, bahwa disertasi dengan judul: **Fenomena Kutuk/Berkat Di Rumah Naomi: Hermeneutik Etnofenomenologi Atoin Meto di Boti Atas Rut 1:1-6**, adalah benar-benar hasil karya saya sendiri, belum pernah diteliti dan dipublikasikan oleh orang atau lembaga apapun. Apabila terdapat penggunaan pendapat dan atau data tertulis maupun lisan dari orang lain, saya melakukannya dengan mencantumkan sumber referensi buku, dokumen, pendapat tertulis maupun lisan secara jelas.

Apabila di kemudian hari terbukti disertasi ini merupakan salinan seluruhnya atau sebagian dari karya tulis orang lain dan dengan sengaja saya tidak menyertakan sumber referensinya maka saya bersedia menanggung akibatnya.

Jogjakarta, 08 Agustus 2017



Welfrid Fini Ruku

=====

**Disertasi ini dipersembahkan kepada  
istri tercinta (Sumarlisje) dan anak-anakku (Imanuel Suwenda dan Gloria Dien Philia)  
yang saya tinggalkan cukup lama demi menyelesaikan studi ini**

=====

©UKDW

## DAFTAR ISI

|   |          |
|---|----------|
| Halaman Judul .....   | i        |
| Halaman Pengesahan .....  | ii       |
| Halaman Pernyataan Integritas .....   | iii      |
| Halaman Persembahan .....   | iv       |
| Daftar Isi .....  | v        |
| Kata Pengantar .....  | ix       |
| Daftar Singkatan .....  | xii      |
| Abstraksi .....   | xiv      |
| Abstract .....  | xvi      |
| <b>Bab I. Pendahuluan .....</b>   | <b>1</b> |
| 1.1. Latar Belakang .....   | 1        |
| 1.1.1. Masalah “Kutuk” di Negeri orang <i>Meto</i> .....                      | 1        |
| 1.1.2. Kitab Rut Dalam Sejarah Tafsir .....                                   | 9        |
| 1.1.3. Menuju Hermeneutik Etnofenomenologis .....                             | 17       |
| 1.2. Fokus Studi dan Perumusan Masalah .....                                  | 17       |
| 1.3. Tujuan dan Kegunaan Penelitian .....                                     | 19       |
| 1.3.1. Tujuan .....   | 19       |
| 1.3.2. Kegunaan Penelitian .....  | 19       |
| 1.4. Judul/Topik Disertasi .....  | 20       |
| 1.5. Ruang Lingkup dan Keterbatasan Penelitian .....                          | 20       |
| 1.6. Metodologi .....   | 21       |
| 1.7. Skema kerja .....  | 25       |
| 1.8. Landasan teori .....   | 26       |
| 1.8.1. Perspektif tanggapan pembaca .....                                     | 26       |
| 1.8.1.1. Respon-pembaca dalam filsafat bahasa (Iser, Fish) .....              | 26       |
| 1.8.1.2. Respon-pembaca dalam filsafat hermeneutik (Gadamer, Thiselton) ..... | 30       |
| 1.8.1.3. Kritik terhadap teori dua horizon (Caldwell versus Thiselton) .....  | 33       |
| 1.8.2. Hermeneutik etnofenomenologi .....                                     | 35       |
| 1.8.3. Membaca Alkitab Dalam Komunitas (CBR/CRB) .....                        | 43       |
| 1.8.4. Kutuk/Berkat .....   | 51       |
| 1.9. Sistematika penulisan .....  | 54       |

|   |           |
|---|-----------|
| <b>Bab II. Rut 1:1-6 Dalam Sejarah Penafsiran (Rabbinik dan Kristen) .....</b>      | <b>56</b> |
| 2.1. Tafsir Rabbinik .....  | 56        |
| 2.1.1. <i>Midrash Rabbah</i> .....  | 56        |
| 2.1.2. Metode Tafsir .....  | 57        |
| 2.1.3. Tafsir Rabbinik Atas Rut 1:1-6 .....   | 60        |
| 2.1.4. Pesan pokok .....  | 65        |
| 2.2. Tafsir Kristen .....   | 66        |
| 2.2.1. Penulis .....  | 66        |
| 2.2.2. Waktu dan tujuan .....   | 67        |
| 2.2.3. Sastra .....   | 68        |
| 2.2.4. Teologi .....  | 68        |
| 2.2.5. Tafsir Kristen atas Rut 1:1-6 .....  | 69        |
| 2.2.6. Pesan teks .....   | 81        |
| Rangkuman .....   | 82        |
| <br>  |           |
| <b>Bab III. Deskripsi Data Empiris: Komunitas Suku <i>Atoni</i> di Boti Membaca</b> |           |
| <b>Kitab Rut 1:1-6 .....</b>  | <b>85</b> |
| 3.1. Gambaran Umum Tentang Komunitas <i>Atoni</i> di Boti .....                     | 85        |
| 3.1.1. Letak Geografis .....  | 85        |
| 3.1.2. Keadaan Penduduk .....   | 86        |
| 3.1.3. Struktur Pemerintahan Desa .....   | 88        |
| 3.1.4. Asal-usul orang <i>Meto</i> Boti .....                                       | 89        |
| 3.1.5. Cara mendiami tanah Boti .....   | 89        |
| 3.1.6. Struktur sosial masyarakat adat Boti .....                                   | 90        |
| 3.1.7. Aspek-aspek kebudayaan masyarakat Boti .....                                 | 92        |
| 3.1.7.1. Bahasa .....   | 92        |
| 3.1.7.2. Sistem kepercayaan .....   | 93        |
| 3.1.7.3. Sistem nilai .....   | 99        |
| 3.1.7.4. Sistem pengetahuan .....   | 102       |
| 3.2. Komunitas Orang <i>Meto</i> Kristen di Boti Membaca Rut 1:1-6.....             | 112       |
| 3.2.1. Partisipan dan fasilitator.....  | 112       |
| 3.2.2. Proses .....   | 113       |
| 3.2.3. Teks .....   | 114       |

|  |            |
|--|------------|
| 3.2.4. Daftar pertanyaan .....   | 115        |
| 3.2.5. Tanggapan pembaca/partisipan .....  | 116        |
| 3.2.5.1. Langkah I: <i>See</i> .....   | 117        |
| 3.2.5.2. Langkah II: <i>Judge</i> .....  | 127        |
| 3.2.5.3. Langkah III: <i>Act</i> .....   | 131        |
| Rangkuman .....  | 132        |
| <b>Bab IV. Analisis Hasil Deskripsi Data Empiris: Tafsir Etnofenomenologi Rut 1:1-6.</b> | <b>135</b> |
| 4.1. <i>Gap/s</i> Dalam Teks Dan Cara Pembaca <i>Atoni</i> Mengisi <i>Gap/s</i> .....    | 135        |
| 4.2. Analisis Etnofenomenologi.....  | 139        |
| 4.2.1. Metode Tafsir .....   | 139        |
| 4.2.1.1. Metode Tafsir budaya <i>Atoni</i> : <i>Naketi</i> .....                         | 139        |
| 4.2.1.2. <i>Naketi</i> sebagai metode tafsir teks Alkitab .....                          | 145        |
| 4.2.2. Perangkat pendukung metode tafsir <i>Naketi</i> .....                             | 147        |
| 4.2.2.1. Ajaran Kristen dan pandangan terhadap Alkitab.....                              | 147        |
| 4.2.2.2. Pandangan Tentang dosa, kutuk, pemulihan .....                                  | 149        |
| 4.2.2.3. Persepsi tentang tanah.....   | 152        |
| 4.2.2.4. Pengalaman kutuk/berkat terkait kasus tanah.....                                | 159        |
| 4.2.2.4.1. Pengalaman di luar desa Boti.....   | 160        |
| 4.2.2.4.2. Pengalaman komunitas pembaca Kitab Rut (Boti) .....                           | 165        |
| 4.3. Fenomena, Subyek, Kesadaran Subyek.....   | 172        |
| 4.4. Pesan-pesan.....  | 181        |
| Rangkuman .....  | 181        |
| <b>Bab 5. Teologi Kutuk/Berkat, Teologi Tanah, Dan Penulis Kitab Rut .....</b>           | <b>183</b> |
| 5.1. Kutuk/Berkat menurut teori sumber .....   | 183        |
| 5.1.1. Redaktur Y (Yahwis) .....   | 186        |
| 5.1.2. Redaktur E (Elohist) .....  | 191        |
| 5.1.3. Redaktur Sejarah Deuteronomis (RSD) .....   | 195        |
| 5.1.4. Redaktur P (Priester) .....   | 198        |
| 5.1.5. Redaktur Sejarah Tawarik (RST) .....  | 199        |
| 5.2. Tanah Perjanjian Serta hukum-hukumnya .....   | 201        |
| 5.3. Kutuk/berkat Menyangkut Tanah Pusaaka .....   | 203        |
| 5.4. Penulis Kitab Rut dan Konteksnya .....  | 204        |

|   |            |
|---|------------|
| 5.5. Pengaruh Ideologi Kutuk/Berkat terhadap Penulis kitab Rut .....                | 205        |
| Rangkuman .....   | 206        |
| <b>Bab. VI. Apropriasi Tafsir Rut 1:1-6 Dalam Konteks Suku Atoni Di Timor .....</b> | <b>207</b> |
| 6.1. Apropriasi sebagai sebuah konsep .....   | 207        |
| 6.2. Unsur-unsur Apropriasi .....   | 208        |
| 6.3. Apropriasi Teks Rut 1:1-6 ke dalam Konteks Timor .....                         | 211        |
| 6.4. Konteks Timor Barat: Arena Pertarungan Identitas .....                         | 215        |
| 6.4.1. Pulau Timor Sebagai Pulau Cendana dan Lilin Leba .....                       | 216        |
| 6.4.2. Tempat Asal Rusa Timor .....   | 222        |
| 6.4.3. Pulau Batu Marmer dan Mangan .....   | 224        |
| 6.4.4. <i>Human Trafficking</i> .....   | 229        |
| 6.4.5. Tanah: Identitas terakhir yang sedang terancam .....                         | 233        |
| 6.4.5.1. Pola/jalur Pengalihan Hak Tanah Secara Formal .....                        | 234        |
| 6.4.5.2. Pola Pengalihan Hak Tanah Secara Informal .....                            | 236        |
| 6.5. Pesan-Pesan Teologis dan Komitmen Bagi Transformasi .....                      | 238        |
| 6.5.1. Rumusan pesan-pesan teologis .....   | 238        |
| 6.5.2. Komitmen Peserta Bagi Transformasi Sosial .....                              | 240        |
| 6.5.3. Rencana Aksi Bagi Perubahan Sosial .....                                     | 242        |
| 6.6. Catatan Kritis .....   | 243        |
| Rangkuman .....   | 245        |
| <b>Bab VII. Penutup .....</b>   | <b>246</b> |
| 7.1. Evaluasi Teori Hermeneutik.....  | 246        |
| 7.2. Tafsir Etnofenologi dan Pertanyaan Penelitian.....                             | 250        |
| 7.3. Temuan/Hasil.....  | 251        |
| 7.4. Fenomena Kutuk/Berkat di Rumah Naomi, Penegasan dan Kritik.....                | 254        |
| 7.5. Rekomendasi .....  | 256        |
| Daftar Pustaka.....   | 258        |
| Daftar nama peserta CBR/CRB.....  | 267        |
| Daftar nama informan .....  | 268        |



## KATA PENGANTAR

Disertasi dengan judul **Fenomena Kutuk/Berkat Di Rumah Naomi: Hermeneutik Etnofenomenologi Atoin Meto di Boti Atas Rut 1:1-6** berhasil dipertahankan di hadapan para penguji dan dinyatakan LULUS pada tanggal 08 Agustus 2017. Keberhasilan ini dapat diraih berkat dukungan berbagai pihak. Karena itu pada kesempatan ini saya ingin menyampaikan rasa hormat dan terimakasih saya kepada: *Exsecutive Director* of ATESEA yang bersedia membayar uang kuliah selama sepuluh semester dan juga UKAW Kupang yang juga memberikan biaya kuliah pada dua semester terakhir dari masa studi. Kepada Dekan Fakultas Teologi dan rekan-rekan dosen atas dukungan doa dan ketabahannya memikul tanggungjawab mengajar selama saya tidak berada di tempat.

Saya juga merasa berhutang budi kepada para pembimbing dan penguji disertasi ini. Secara khusus rasa hormat dan terimakasih saya tujukan kepada: Prof. E. Gerrit Singgih (Pembimbing II dan penguji) karena buah pemikirannya tentang kontekstualisasi di Indonesia banyak menginspirasi karya disertasi ini; Dr. Robert Setio (Pembimbing I dan penguji) atas diskusi-diskusi kritis konstruktif dalam suasana keakraban yang mewarnai pertemuan-pertemuan kami; Prof. John A. Titaley, D. Th. (Pembimbing III dan penguji) yang bersedia menjadi pembimbing meskipun cukup banyak kesibukan melaksanakan tugas sebagai Rektor UKSW; Dr. Eben Nuban Timo yang bersedia menjadi teman diskusi dan penguji disertasi. Rasanya tidak cukup ruang untuk merinci betapa banyaknya sumbangan pemikiran masing-masing pembimbing dan penguji yang terselip dalam bagian tertentu pada disertasi ini.

Studi ini juga tidak dapat diselesaikan tanpa dukungan (doa, moral, material) dari keluarga dekat saya. Mereka yang saya maksudkan adalah Ayah dan Ibu saya, Zakarias Fini Ruku (Alm.) dan Felpina Fini Ruku Nubatonis (Almah.), Om Frans dan Tante Abi, Susi Bet, Susi Rika dan Bu Mesak, Susi Eta, Susi Ita dan Bu Ma'E, Bung Rein dan Susi Minarti, Susi Bace dan Bu Tinus, adik Esri dan Adik Pe'u, adik Del dan Adik Agus (Alm.), anak Toni dan Ester, serta semua ponaan dan cucu; Oma Dientje Maak-Nalle (Almah.) dan Opa Welhelmus Maak (Alm.), Bu Us dan Susi Yo, Bu Jack dan Susi Hani, Susi Nona, Susi Sonya dan Bu Erik, Bu Yaf dan Usi Eri, adik Femi dan Om Okto (Alm.), adik Syane dan adik David, serta semua ponaan dan cucu. Terimakasih yang tulus saya ucapkan kepada kalian semuanya terutama karena mendampingi Sum dan anak-anak pada saat mereka membutuhkan bantuan.

Teringat akan sejumlah teman yang juga memberikan kontribusi pemikiran melalui diskusi-diskusi formal/informal demi membuka wawasan penulis tentang banyak hal. Mereka

di antaranya Ike Hukubun, Febby Patty, Yudit Tiwari, Hotma Pasaribu, Johana Talupun, Margie, Ramli, Swarto, Kusam, Isakh, Thom, Ester, dan lain-lain. Terimakasih atas kesediaannya menjadi teman diskusi dan teman 'curhat' yang baik selama saya menempuh studi doktoral di UKDW. Juga para pegawai yang pernah membantu saya dalam mengurus berbagai hal berkaitan dengan studi ini, di antaranya Ibu Apsari, Mba Indah, Mba Yuni, Mba Tyas, Mba Febta, Mba Niken, dan Mas Adi. Terimakasih atas pelayanannya yang tulus.

Terimakasih yang sama juga disampaikan kepada: Pdt. Djeni dan Majelis Jemaat GMT Wilayah Boti; Kepala Desa Boti bersama jajarannya; serta seluruh partisipan dan nara sumber yang meluangkan waktu dan tenaga untuk membaca teks Alkitab, berdiskusi, dan berbagi pengalaman hidup dengan penulis. Saya cukup banyak belajar dari kalian tentang bagaimana memahami teks sebagai bagian yang tidak terpisahkan dari upaya memahami buah pemikiran kalian. Jasa kalian jugalah yang mengantarkan saya menggapai cita-cita, menyelesaikan studi saya pada jenjang pendidikan tinggi. Tentu akan sangat menyenangkan hati Tuhan bila tafsir Alkitab bersama dapat dijadikan sebagai tradisi dalam hidup berjemaat.

Secara khusus saya mengucapkan terimakasih kepada perempuan terhebat, istri tercinta, Pdt. Sumarlisje Ruku-Maak, yang dengan tulus, ikhlas, dan tabah menunggu keberhasilan ini. Juga kepada dua anak tersayang: Imanuel Suwenda dan Gloria Dien Philia serta ponaan kami, Yakomina, yang rela ditinggalkan selama  $\pm$  6 tahun karena studi. Doa kalian siang dan malam telah dijawab oleh Tuhan Yang Maha Baik.

Akhirnya, saya mengucapkan syukur dan terimakasih kepada Tuhan oleh karena Ia telah mengantarkan saya melewati lorong-lorong sempit dan gelap tanpa harapan hingga tiba di tempat yang saya tuju. Saya tetap mengharapkan tuntunan-Nya agar saya dapat terus-menerus mencari kehendak-Nya dan melayani pekerjaan-Nya hingga Dia memanggil saya pulang ke rumah Bapak di sorga. Haleluyah!

Jogjakarta, Agustus 2017.

Penulis

## DAFTAR GAMBAR DAN TABEL

### Daftar Gambar

Gambar 1: Langkah-langkah penelitian tafsir etnofenomenologi

Gambar 2: Peta Wilayah Pulau Timor Bagian Barat

Gambar 3: Struktur Masyarakat Adat Boti

Gambar 4: Okomama (tempat sirih-pinang-kapur).

Gambar 5: Proses naketi versi agama suku Atoni

Gambar 6: Proses naketi versi orang Atoni Kristen

Gambar 7: Pola akulturasi nilai-nilai

Gambar 8: Langkah-langkah penerapan metode *naketi*

Gambar 9: *Naketi* Memakai Telur

Gambar 10: *Naketi* Memakai Alkitab.

Gambar 11: Ilustrasi kain hitam dan mutiara (inuh) dalam ritual pembagian tanah

Gambar 12: Struktur Kesadaran Religiositas Orang *Meto*

Gambar 13: Kerangka Analisis Fenomena Kutuk/Berkat

Gambar 14: Unsus- unsur apropriasi Rut 1:1-6 dan konteks pembaca *Meto*

### Daftar Tabel

Tabel 1: Klasifikasi jumlah penduduk menurut tingkat pendidikan

Tabel 2: Klasifikasi jumlah penduduk menurut jenis pekerjaan

Tabel 3: Klasifikasi jumlah penduduk menurut agama yang dianut

Tabel 4: Tabulasi analisis struktural terhadap mitos asal-usul jagung di Timor

Tabel 5: Teks Tafsir dalam dua versi (BHS dan TB-LAI).

Tabel 6: *Gaps* dalam Rut 1:1-6 dan tanggapan pembaca *Meto*

## DAFTAR SINGKATAN

|            |   |
|------------|---|
| BHS        | Biblia Hebraica Stuttgartensia                                      |
| CBR        | Communal Bible Reading  |
| CRB        | Collaborative Reading of the Bible                                  |
| CTKI       | Calon Tenaga Kerja Indonesia  |
| DPRD       | Dewan Perwakilan Rakyat Daerah                                      |
| G-30/S PKI | Gerakan 30 September Partai Komunis Indonesia                       |
| GMIT       | Gereja Masehi Injili di Timor                                       |
| HIV/AIDS   | Human Immunodeficiency Virus/<br>Acquired Immune Deficiency Syndrom |
| HTI        | Hutan Tanaman Industri  |
| IBR        | Inter-cultural Bible Reading  |
| ITTO       | International Tropical Timber Organization                          |
| KBBI       | Kamus Besar Bahasa Indonesia  |
| KK         | Kepala Keluarga   |
| LMD        | Lembaga Musyawarah Desa   |
| LSM        | Lembaga Swadaya Masyarakat  |
| M          | Masehi  |
| Mis.       | Misalnya  |
| MJ         | Majelis Jemaat  |
| NTB        | Nusa Tenggara Barat   |
| NTT        | Nusa Tenggara Timur   |
| NZG        | Nederlandsche Zendeling Genootchap                                  |
| PAUD       | Pendidikan Anak Usia Dini   |
| PB         | Perjanjian Baru   |
| PI         | Pekabaran Injil   |
| PJTKI      | Perusahaan Jasa Tenaga Kerja Indonesia                              |
| PL         | Perjanjian Lama   |
| PP         | Peraturan Pemerintah  |
| PT         | Perguruan Tinggi  |
| PT SMR Tbk | Perseroan Terbatas Soe Makmur Resources Terbuka                     |
| RDTL       | Republik Demokratik Timor Leste                                     |
| RI         | Republik Indonesia  |

|         |  |
|---------|--|
| SIUP    | Surat Ijin Usaha Pertambangan/Perdagangan  |
| SM      | Sebelum Masehi                             |
| SMP     | Sekolah Menengah Pertama                   |
| SMA     | Sekolah Menengah Atas                      |
| STFK    | Sekolah Tinggi Filsafat Katholik           |
| TB-LAI  | Terjemahan Baru Lembaga Alkitab Indonesia  |
| TKI/TKW | Tenaga Kerja Indonesia/Tenaga Kerja Wanita |
| TTS     | Timor Tengah Selatan                       |
| TTU     | Timor Tengah Utara                         |
| UKDW    | Universitas Kristen Duta Wacana            |
| UU      | Undang-Undang                              |
| UUD     | Undang-undang Dasar                        |
| UUPA    | Undang-Undang Pokok Agraria                |
| VOC     | Vereenigde Oostindische Compagnie          |
| VU      | Vrije Universitet                          |

#### DAFTAR NAMA KITAB

|      |             |
|------|-------------|
| Kej. | Kejadian    |
| Kel. | Keluaran    |
| Bil. | Bilangan    |
| Ul.  | Ulangan     |
| Hak. | Hakim-Hakim |
| Sam. | Samuel      |
| Raj. | Raja-raja   |
| Taw. | Tawarik     |
| Ez.  | Ezra        |
| Neh. | Nehemia     |
| Maz. | Mazmur      |

## ABSTRAKSI

Teori hermeneutik dengan orientasi ‘dua cakrawala’ budaya (*Text/Author* dan *Interpreter*) hasil temuan Gadamer yang dipopulerkan oleh Thiselton (Anthony C. Thiselton: 1980, 16, 25) sudah mendapat kritikan tajam dari beberapa pihak. Salah satu di antaranya adalah Larry Caldwell. Ia menilai bahwa para penafsir barat dan penafsir dunia ketiga yang sempat mengenyam pendidikan barat sangat dipengaruhi oleh teori hermeneutik ‘dua cakrawala’ yang menonjolkan metode kritik sejarah. Padahal metode kritik sejarah sangat dipengaruhi oleh budaya barat. Alhasil, para penafsir tersebut tidak cukup memberikan perhatian kepada budaya penerima (*Receptor*) di dunia ketiga. Ia melakukan evaluasi terhadap teori ‘dua cakrawala’ dengan mencetuskan teori hermeneutik ‘tiga cakrawala budaya’ dan menekankan bahwa tugas hermeneutik, yakni melakukan *fusi* dari budaya teks, budaya penafsir/penginjil, dan budaya penerima di dunia ketiga. Karena metode kritik sejarah dipengaruhi oleh pemikiran barat maka Caldwell mengusulkan metode *ethnohermeneutics* sebagai pengganti metode kritik sejarah [Larry Caldwell: AJT/1:2, 1987, pp. 314-333; Larry Caldwell, *Phronesis*: vol. 3, No. 1, 1996, pp. 13-36].

Dalam disertasi ini teori ‘dua cakrawala’ Thiselton dan ‘tiga cakrawala budaya’ Caldwell dievaluasi antara lain karena keduanya secara bersama masih menempatkan kaum awam sebagai obyek dari karya penafsiran. Kaum awam dianggap tidak mempunyai kapasitas untuk berjumpa langsung dengan teks. Disertasi ini menawarkan dua komponen utama dalam karya penafsiran, yakni Teks dan Pembaca (*Text and Reader*). Pembaca dalam hal ini mencakup penafsir (*Interpreter*) dan penerima (*Receptor*). Keduanya berkolaborasi pada kegiatan membaca teks Alkitab dalam wadah *Communal Bible Reading* atau *Collaborative Reading of the Bible* (CBR/CRB). Dalam wadah itu, penafsir dan penerima menurut kategori Caldwell, mempunyai status yang setara sebagai pembaca (*Readers*) dengan kapasitas berbeda tetapi saling mengisi bagi lahirnya sebuah karya tafsir yang benar-benar kontekstual, yaitu tafsiran yang menjawab kebutuhan konteks masa kini.

Paradigma yang digunakan adalah paradigma post-moderen. Dan perspektif yang dipakai adalah ‘tanggapan pembaca’ (*Reader-response*) tetapi bukan menurut model Fish yang melulu berorientasi pada pembaca (*readers oriented*) melainkan model Iser yang mempertimbangkan peranan teks dan pembaca (*text-readers oriented*) serta komunikasi timbal balik di antara keduanya dalam rangka mengonstruksi makna teks. Konsep yang ditawarkan adalah ‘hermeneutik etnofenomenologi’ yang merupakan penggabungan antara

etnohermeneutik (Caldwell) dan fenomenologi (Husserl). Heremeneutik etnofenomenologi mencari metode tafsir dari suku yang bersangkutan dan pengalaman keagamaan tiap individu anggota komunitas suku ikut disumbangkan untuk memperkaya pemahaman terhadap teks.

Hasilnya, dalam menanggapi teks, warga suku *Atoni* menggunakan metode *naketi*, suatu metode yang biasa mereka pergunakan untuk menafsir fenomena alam dalam hidup sehari-hari. Dengan metode *naketi* mereka menemukan bahwa krisis berkepanjangan dan intensif yang menimpa Israel pada umumnya (kelaparan) dan keluarga Naomi pada khususnya (kematian bertubi-tubi pada laki-laki dan kemandulan) [ayat 1-5] merupakan fenomena kutuk oleh sebab pelanggaran hukum adat tanah. Sedangkan kelimpahan makanan [ayat 6] merupakan fenomena berkat. Warga suku *Atoni* membaca teks suci dari perspektif kutuk/berkat. Analisis fenomenologis atas struktur kesadaran religius pembaca membuktikan bahwa ideologi kutuk/berkat menyangkut tanah sangat berpengaruh ketika mereka membaca Rut 1:1-6. Ideologi kutuk/berkat bersumber dari ajaran agama suku dan agama Kristen serta didukung oleh pengalaman-pengalaman hidup tiap individu dalam masyarakat *Atoni* di Boti.

Apropriasi teks ke dalam konteks suku *Atoni* imelahirkan komitmen-komitmen terkait pemeliharaan atas tanah mencakup komitmen untuk: menghormati hak milik orang atas tanah, mendorong minat kembali ke desa untuk mengolah tanah, memanfaatkan tanah-tanah kosong yang belum digarap, melaksanakan program menanam air (*Planting Water*), menjaga kelestarian alam dengan menanam pohon, menghentikan penjualan tanah, mencegah pengambilalihan tanah warga oleh pihak lain, memperjelas batas-batas dan status tanah, mensoalisasikan UU Pokok Agraria supaya orang tahu akan hak/kewajiban, dan menyadarkan masyarakat tentang baik/buruknya menjadi TKI/TKW di luar negeri.

Disertasi ini membuahkan tiga butir rekomendasi: (1) Sudah saatnya teori penafsiran teks Alkitab yang mengabaikan peran kaum awam ditinjau kembali. (2) Para penafsir terdidik perlu membiasakan diri membaca teks Alkitab *bersama* jemaat dan menghindari kebiasaan membaca teks Alkitab *bagi* jemaat. (3) Membaca Alkitab bersama antara teolog terdidik dan kaum awam harus diarahkan kepada tujuan mulia, yakni transformasi diri dan sosial.\*\*\*

**Kata-kata kunci:** dua cakrawala, tiga cakrawala budaya, kritik sejarah, membaca Alkitab dalam komunitas, etnohermeneutik, etnofenomenologi, *naketi*.

## ABSTRACT

The two horizons hermeneutical theory (Text and Interpreter) put forwards by Gadamer and promoted by Thiselton [Anthony C. Thiselton: 1980, 16, 25] has been criticized by many. One of such writers is Larry Caldwell, he rates that western interpreters and the third world interpreters who studied in western countries are profoundly influenced by the theory and historical critical method. This accentuates the historical critical method of interpretation used by western interpretation that has been dominated by western worldview and which has ignored the need of the receptor (people in the third world). Caldwell also proposes the third horizon, receptor, as a new component in hermeneutical theory. He emphasizes that hermeneutics work on three different culture: the text, the interpreter, and the receptor. To Caldwell the problem in hermeneutics is about how fusion of horizon among the three components take place during the process of interpretation. He proposes ethnohermeneutics to be used in the third world as an interpretative method to replace historical critical method [Larry Caldwell: AJT/1:2, 1987, pp. 314-333; Larry Caldwell, *Phronesis*: vol. 3, No. 1, 1996, pp. 13-36].

This dissertation will look at the theories of 'two horizons' (Gadamer, Thiselton) and Caldwell's three 'cultural horizons' which among others evaluates and equally still place the laity as the object of the work of interpretation, in which case the laity is considered to have no capacity to meet directly with the text. This dissertation offers to look at two main components in the work of interpretation, namely the Text and Reader. The reader in this case includes the interpreter and the receptor. Both are collaborating on Bible reading activities in the so-called Communal Bible Reading or Collaborative Reading of the Bible (CBR/CRB). In the community, the interpreter and the receptor, in Caldwell's category, have equal status as *readers* with different capacity but complement each other for the birth of a truly contextual interpretation that addresses the needs of the present context of the readers.

The paradigm used in this dissertation is the post-modern paradigm with 'reader response' perspective taken from the view point of Iser. In his model he takes into account the role of the text and the reader at once (text-reader oriented). This to him is a mutual communication which takes place between the two by which meaning of the text is produced. The concept offered here is 'ethnophenomenological hermeneutics' which is a merger between ethnohermeneutics (Caldwell) and phenomenology (Husserl). Ethnophenomenological hermeneutics also looks for methods of interpretation within the tribe concerned and



the religious experiences of each person which contributed to enrich an in depth understanding of the text.

As a result I found, in response to the text (Ruth 1:1-6), the *Atoni* tribe use the method of *naketi*, a method [customarily] used to interpret natural phenomena in their everyday life. By using the *naketi* method they found that the prolonged and intensive crises that befell Israel in general (hunger) and the Naomi family in particular (death of all men and infertility) [verses 1-5] is a curse phenomenon due to violations of customary law of land (Judges 6:1-10; Deu. 2:9). While the abundance of food [verse 6] is a blessing phenomenon. The *Atoni* tribesmen read the sacred texts from cursing/blessing perspective. The phenomenological analysis of the structure of the reader's religious consciousness proves that the ideology of land related curses/blessings is very influential when they read Ruth 1:1-6. The ideology of cursing/blessing originate from the teachings of tribal religion, Christianity, and supported by the individual life experiences of the *Atoni* Christian society in Boti village.

The text appropriate to the context of the *Atoni* tribe especially in urging the readers to make commitments to preserve their land by making use of these ways: respecting the property rights of people to the land, encouraging the interest of urban people returning to their villages to cultivate the land, utilizing/cultivating unoccupied vacant land, implementing the planting water program, preserving environment by planting trees, stopping the sale of land, preventing the acquisition of land by other parties, clarifying the boundaries and status of the land, validating the Basic Agrarian Law so that people know their rights/obligations, and awaken the people of good/bad results to be Indonesian laborers in foreign countries.

This dissertation led to three recommendations: (1) It is time for reconsidering the interpretative method of biblical text that ignore the role of the laity. (2) Educated interpreters need to get use methods of reading biblical texts *with* the congregation and avoiding the habit of reading biblical texts *for* the congregation. (3) Reading the Bible together between educated theologians and laity should be directed to the noble goal that is self transformation and social transformation as well. \*\*\*

**Keywords:** two horizons, three cultural horizons, historical criticism, Communal Bible Reading, ethnohermeneutics, ethnophenomenology hermeneutics, *naketi*.

# BAB I

## P ENDAHULUAN

### 1. 1. Latar Belakang

Propinsi Nusa Tenggara Timur (NTT) terdiri dari 16 suku<sup>1</sup> dan satu di antaranya adalah suku *Atoin Meto*. *Atoin* adalah bentuk metatesis dari *Atoni* artinya ‘orang/laki-laki’ tetapi sering dipakai untuk menyebut suatu komunitas/penghuni suatu tempat yang terdiri dari laki-laki dan perempuan. *Meto* artinya ‘kering’ atau ‘daratan’ atau ‘pulau.’ Kata ini sering digabungkan dengan kata *Pah* yang artinya ‘negeri’ menjadi *Pah Meto* yakni sebutan untuk pulau Timor. Jadi *Atoni Pah Meto* berarti ‘orang/penghuni daratan’ dalam hal ini ‘penghuni pulau/tanah Timor. Dalam disertasi ini saya menggunakan nama suku ‘*Atoin Meto*’ atau ‘suku *Atoni*’ secara bergantian untuk menyebut komunitas suku yang menghuni pulau Timor bagian barat dan menggunakan *Uab Meto* (=bahasa *Meto*) sebagai identitas suku mereka.<sup>2</sup>

Beberapa penulis barat kadang-kadang menyebutnya suku Dawan, tetapi saya tidak akan memakai nama itu karena nama itu kental dengan muatan politis. Kemungkinan besar nama Dawan diberikan oleh bangsa Portugis untuk membedakan suku yang pro-Belanda sebagai Dawan/Lawan dengan suku yang pro-Portugis sebagai ‘Belu/Kawan.’ Suku Belu/Kawan menghuni batas wilayah Timor Timur dan Timor Barat (Indonesia) dan menjadi bagian dari wilayah RI. Suku *Atoni* menghuni wilayah RI dan menjadi mayoritas penduduk di tiga kabupaten (Timor Tengah Utara, Timor Tengah Selatan, Kupang); serta menjadi minoritas di dua kabupaten dan satu kota (Belu, Malaka, Kupang). Suku *Atoni* di bagian barat pulau Timor, di Nusa Tenggara Timur (NTT), dipilih sebagai lokasi penelitian disertasi ini.

#### 1.1.1. Masalah “kutuk” di negeri orang *Meto*

Salah satu masalah krusial yang sudah dan sedang dihadapi oleh Gereja Masehi Injili di Timor (GMIT) adalah pandangan warganya tentang kutuk disertai segala akibatnya. Untuk menjelaskan persoalan itu, saya menulis pengalaman pribadi saya selama menjadi pendeta di Jemaat Wilayah Oenai, Klasis Amanuban Timur Selatan, di tengah suku *Atoin Meto*.<sup>3</sup>

Salah satu tokoh-adat di Oenai bernama Taopan pernah sakit menahun. Ia tidak bisa bekerja. Sudah berulang kali ke dokter (Puskesmas) terdekat tetapi ia tidak juga sembuh. Di Timor,

---

<sup>1</sup><http://www.setyanovanto.info/data-dan-informasi-nusa-tenggara-timur>, diunduh tanggal 22 Juni 2016.

<sup>2</sup> Hendrik Ataupah, *Ekologi, Persebaran Penduduk, dan Pengelompokan Orang Meto di Timor Barat*, Disertasi, Jakarta: Universitas Indonesia, 1992,

<sup>3</sup> Saya melayani sebagai pendeta di Jemaat Wilayah Oenai (11 mata jemaat), Kabupaten Timor Tengah Selatan (TTS), propinsi NTT, sejak Desember 1992- Oktober 1996.

ketika seseorang jatuh sakit dan sudah menempuh berbagai cara tetapi tidak sembuh maka spekulasi akan berkembang bahwa itu bukan penyakit biasa. Kemungkinan besar ia terkena kutuk, entah dari Tuhan, arwah leluhur, roh jahat (*nitu*), atau terkena suanggi/santet. Untuk memastikan sumber penyebab penyakit, maka Taopan meminta dukungan doa (*Meto: onen /keti'*) dari para pendoa.<sup>4</sup> Melalui *onen* di salah satu pendoa (Fallo di So'e) diketahui bahwa ia sakit karena ia belum menyemen makam orang tua dan leluhur yang sudah lama meninggal sehingga melanggar hukum kelima (Kel. 20:12). Di kalangan suku *Atoni* ada keyakinan bahwa menyemen kubur leluhur adalah salah satu bentuk penghormatan kepada orang yang sudah meninggal. Taopan hidup dalam lokasi sosial dan keyakinan seperti itu. Atas alasan itu, Taopan mengumpulkan semua keluarga dan menyemen 26 kuburan orang tua dan leluhur dengan menghabiskan biaya yang tidak sedikit. Usai menyemen semua kuburan, Taopan sembuh dari sakit kronis dan bisa bekerja lagi. Lalu ia mengundang keluarga dan pendeta untuk mengucapkan syukur atas berkat kesembuhan dan juga atas selesainya pekerjaan kuburan. Untuk resepsi syukuran Taopan menghadirkan sekira 700-800 orang, berasal dari tiga desa. Hewan yang disembelih ada duabelas ekor, terdiri dari sapi, kambing, dan babi dan belum termasuk ternak kecil seperti ayam. Hewan-hewan itu sebagian milik Taopan dan yang lain berupa sumbangan dari keluarga dekat. Acara syukuran berlangsung meriah dengan menghabiskan dana yang tidak sedikit. Padahal, dalam kehidupan sehari-hari, Taopan dan keluarga adalah orang-orang yang serba terbatas dari segi ekonomi dan masih mengharapkan bantuan 'raskin' dari pemerintah. Namun, bagi Taopan, meskipun harus berkorban dan malah mungkin berutang, itulah jalan terbaik untuk mendapatkan berkat.

Kisah Taopan di atas adalah potret dari apa yang terjadi di Timor, khususnya dan NTT pada umumnya. Artinya, membaca kisah Taopan sama dengan membaca kondisi bagian terbesar masyarakat NTT. Kisah ini menunjukkan tiga isu penting: *Pertama*, bahwa keyakinan tentang adanya kutuk/berkat di jemaat-jemaat GMIT masih sangat kuat. Namun gereja belum serius menanggapi. Ada sejumlah pertanyaan di sekitar kutuk/berkat masih dibiarkan terbuka oleh gereja, misalnya: apakah memang ada kutuk/berkat dalam teologi gereja? Apakah keyakinan tentang adanya kutuk/berkat merupakan warisan agama suku saja? Apakah kita boleh mengutuk atau memberkati seseorang? Siapakah aktor tersembunyi yang melaksanakan kutuk/berkat bagi mereka yang masih hidup dan atas alasan apa? Masih banyak pertanyaan tentang kutuk/berkat yang diabaikan oleh gereja. *Kedua*, kisah Taopan mengindikasikan adanya korelasi antara keyakinan masyarakat (tentang kutuk/berkat) dan pemaknaan teks Alkitab. Kelompok pendoa mendapati bahwa Taopan sakit karena belum menyemen kuburan orang tua dan leluhur. Sikap Taopan dipandang sebagai sikap tidak hormat kepada arwah leluhur dan bertentangan dengan hukum kelima (Kel. 20:12). Itu sebabnya diyakini bahwa Taopan dikutuk oleh Tuhan dan arwah leluhur. Pertanyaan tentang benar-tidaknya arwah leluhur meminta agar kuburan mereka disemen, masih terbuka untuk diperdebatkan. Yang jelas bahwa sesudah menyemen kuburan, ia sembuh. Selanjutnya,

---

<sup>4</sup> Para pendoa (*Meto: a'onen*) di sini adalah orang-orang yang sudah biasa berdoa untuk mencari sumber penyebab penyakit dan memberikan solusi. Di hampir tiap wilayah jemaat GMIT terdapat satu atau lebih pendoa dan melihat petunjuk Tuhan melalui 'penglihatan' atau 'pendengaran' dan petunjuk itulah yang akan disampaikan kepada orang yang sakit untuk ditindaklanjuti.

kesembuhan yang dialami setelah menyemen kuburan diterima dan disyukuri sebagai berkat. Saya berasumsi bahwa model-model penafsiran seperti ini (menyemen kuburan leluhur sebagai pemenuhan terhadap tuntutan hukum kelima) marak terjadi dalam kehidupan sehari-hari. *Ketiga*, kisah Taopan itu menunjukkan adanya korelasi antara kemiskinan masyarakat dan pemahaman tentang kutuk/berkat. Realitas menunjukkan bahwa Taopan bukan orang berada. Tetapi ia siap mengadakan pesta syukur yang meriah, walaupun berutang, demi mensyukuri berkat pengampunan dan panjang umur dari Tuhan dan leluhur. Demikian halnya keyakinan masyarakat NTT. Keinginan yang begitu kuat untuk, pada satu pihak, hidup tenang dan bahagia penuh berkat, dan, pada pihak lain, terhindar dari kutuk, memaksa mereka untuk melakukan apapun demi tujuan itu. Dalam kadar tertentu, hemat penulis, ideologi kutuk/berkat ikut menyumbang bagi kemiskinan/keterbelakangan masyarakat NTT.<sup>5</sup>

Masalah kutuk bukanlah masalah yang baru. Pieter Middelkoop, seorang misionaris asal Belanda [yang ditempatkan oleh lembaga Zending NZG di Timor (bagian tengah) sejak Oktober 1922 sampai 1957] pernah melakukan penelitian khusus tentang *Curse-Retribution-Enmity* (Kutuk-Pembalasan-Permusuhan) yang ia temukan di dalam agama suku *Atoni* di Timor dan membandingkannya dengan Kutuk-Pembalasan-Pemusuhan dalam Alkitab.

Dorongan untuk melakukan penelitian muncul karena sejak melayani di Timor, ia sering berhadapan dengan kasus-kasus kutuk. Ia heran bahwa sesama warga Kristen pun bisa saling mengutuk. Ia mengutip pengalaman seorang tukang kayu berasal dari Alor yang dikutuk oleh seorang penginjil dari Ambon hingga buta mata kirinya. Karena takut kalau mata kanannya menyusul buta, si tukang kayu itu pergi menemui sang penginjil dan meminta agar bersedia memulihkan kutuk itu. Si penginjil mengabulkan permintaan si tukang kayu sehingga tukang kayu itu hanya kehilangan mata sebelah kirinya.

Middelkoop juga menceritakan pengalaman tetangga yang tinggal empat kilometer dari rumahnya. Tetangga itu adalah raja Sonba'i. Ia memiliki beberapa istri yang tinggal serumah. Sesuai hukum adat istana, istri-istri raja dilarang keluar rumah pada siang hari dan harus selalu memakai penutup muka supaya tidak dilihat oleh laki-laki lain. Tetapi, salah satu istri Sonba'i melanggar aturan itu. Ia keluar di siang hari tanpa penutup wajah. Ketika raja mengetahui hal itu, ia mengutuk istrinya. Tiga minggu kemudian, sang istri meninggal dunia.

---

<sup>5</sup> Menurut data statistik September 2012, NTT berada di urutan keempat dari provinsi termiskin di Indonesia (setelah Papua, Papua Barat, Maluku) dengan angka 20,21% (1.029.000 orang) dari jumlah penduduk di tahun yang sama sebanyak 5,2 juta orang. Lihat <http://regional.kompas.com/read/2013/01/08/15494797/>

Kedua kisah tersebut menunjukkan betapa hebatnya keyakinan akan kuasa-kutuk dalam agama suku *Atoni*. Keyakinan itu masih diwarisi oleh mereka yang sudah menjadi kristen. Atas dasar itu Middelkoop terdorong untuk meneliti lebih dalam tentang kuasa-kutuk di Timor. Ia menulis: “*I learn to know how the deep-rooted and widespread the curse-belief is as a latent source of fear, ever present in the daily life of Christians as well as Gentiles.*”<sup>6</sup> Ia menggambarkan ‘kuasa-kutuk’ di Timor sebagai sesuatu yang sangat menyeramkan.

Di bagian lain Middelkoop gundah-gulana ketika ia mendengar bahwa para pendeta lokal dengan berani mengintegrasikan konsep-konsep kutuk-pembalasan-permusuhan dalam Perjanjian Lama (PL) dengan yang mereka yakini ada dalam agama lokal. Sebagai contoh ia mengutip khotbah seorang pendeta saat memimpin ibadah pemakaman. Yang meninggal adalah seorang ibu muda yang sudah mengandung delapan bulan. Sang pendeta mendasarkan khotbahnya pada 2Raja-raja 19:3 "Hari ini hari kesesakan, hari hukuman dan penistaan; sebab sudah datang waktunya untuk melahirkan anak, tetapi tidak ada kekuatan untuk melahirkannya." Pada intinya pengkhotbah berpesan bahwa perempuan itu meninggal bersama janinyang dikandungnya karena kutukan Tuhan. Tuhan menghukum dosa dan pelanggaran mereka karena ia hamil sebelum menikah secara resmi. Middelkoop cukup kesal dengan khotbah itu karena tampaknya tidak ada tempat bagi penghiburan dan pengampunan. Si pengkhotbah berpesan, bahwa mereka yang melakukan hal serupa akan dikutuk Tuhan. Menurut Middelkoop, khotbah seperti itu justru memproklamasikan kutuk sebagai akibat dari dosa dan pelanggaran. Ia mengabaikan pesan Paulus bahwa tidak ada lagi permusuhan “Sebab Allah telah mendamaikan dunia dengan diri-Nya oleh Kristus” (2Kor. 5:19). Di sini pengkhotbah tersebut menempatkan Tuhan sebagai pihak yang bermusuhan dengan manusia karena dosa dan pelanggaran, kata Middelkoop.<sup>7</sup>

Atas alasan-alasan di atas, Middelkoop meneliti tentang kutuk dalam kaitan dengan pembalasan dan permusuhan di Timor dan di Alkitab. Penelitian di Timor dilakukan untuk mencari sumber kuasa yang ada di balik kutuk-pembalasan-permusuhan itu. Dalam penelitian itu, ia menemukan sembilan aspek dari kutuk di Timor.<sup>8</sup> Aspek-aspek kutuk itu adalah: (1) *alaut matmolo* yakni suanggi/santet yang dilakukan untuk mencelakakan orang atau merusak barang milik orang lain; (2) *lefti*’ atau guna-guna atau *ain-le’uf* (angin jahat), yakni seberkas

---

<sup>6</sup> Pieter Middelkoop, *Curse-Retribution-Enmity As Data in Natural Religion, Especially in Timor, Confronted With the Scripture*, Amsterdam: Rijksuniversiteit, 1960, pp. 9-10.

<sup>7</sup> Pieter Middelkoop, *Curse-.....*, p. 11.

<sup>8</sup> Pieter Middelkoop, *Curse-Retribution-Enmity .....*, pp. 46ff. Band. Welfrid Fini Ruku, *Tragedi Menara Babil Dalam Perspektif Masyarakat ‘Atoni Meto’ di Timor*, Tesis-UKDW, 2003, hal. 29-37.

ranting dengan sumburan ludah merah, diletakan di sembarang tempat dengan ritus tertentu dengan maksud agar setiap orang yang menginjaknya mendapatkan celaka; (3) *bunuk* (di Ambon dikenal dengan *sasi*), yakni ritus yang dibuat untuk melindungi tanaman atau hewan dari kasus pencurian; (4) *nfefan/nhanan* yakni sumpah serapah (*supat*) kepada orang atau komunitas tertentu supaya ia/mereka tertimpa kecelakaan; (5) kutuk karena melanggar janji untuk membina persaudaraan (*bond-relationship*); (6) *'bata beba* (permusuhan kekal) yakni kutuk yang diterima karena tidak patuh pada sumpah di antara dua komunitas untuk, karena alasan tertentu, memutuskan komunikasi dalam pergaulan sehari-hari atau dalam hal kawin-mawin; (7) *oten fanu* (syair perang) yakni kata-kata kutuk yang diucapkan dengan keyakinan bahwa *Uisneno* (Tuhan) memihak kepada si pengutuk dan berkuasa membalas kejahatan musuh; (8) Kutuk sebagai 'senjata' bagi orang miskin dan lemah. (9) *Nsu-kanaf* yakni kutuk karena tidak mengenakan nama keluarga (*family name*) dari ayah kandung.

Selanjutnya, Middelkoop mencari sumber kuasa di balik kutuk-kutuk ini. Ia mengakui bahwa berbagai aspek kutuk/laknat (*curse-complex*) tersebut menunjukkan begitu kuatnya kepercayaan tentang kutuk di Timor. Keyakinan akan adanya kuasa-kutuk bersumber pada agama lokal. Aspek-aspek kutuk itu terjalin sangat erat dengan pembalasan dan permusuhan. Kutuk merupakan pembalasan atas dosa karena pelanggaran hukum. Kutuk juga dipahami sebagai akibat dari permusuhan yang terjadi antara Dia yang dipercaya sebagai Tuhan dan manusia. Kutuk diperkuat oleh keyakinan tentang adanya suatu kuasa alam yang memberi pengadilan rahasia di udara. Kuasa itu, oleh Middelkoop disebut "the powers of darkness" (kuasa-kuasa gelap).<sup>9</sup> Arwah nenek moyang termasuk di dalam "the powers of darkness" itu.

Ia melihat bahwa keyakinan orang *Atoni* tentang kutuk-pembalasan-permusuhan dapat dicari padanannya di dalam Alkitab, baik PL maupun PB. Ia menjelaskan tiga kata yang sering dipakai untuk 'kutuk' dalam PL yaitu *arar*, *qilleel*, *alah*.<sup>10</sup> Sedangkan konsep *paqad* ('pembalasan') juga terdapat di banyak tempat dalam Alkitab (Mis. Kel 20:5).<sup>11</sup> Selanjutnya, Efesus 6:10-12 menjelaskan tentang adanya 'permusuhan' di alam raya. Kuasa-kuasa di udara menjadi lawan dari jemaat Kristen. Paulus meminta agar jemaat bersiap menghadapi musuh itu. Kuasa-kuasa di udara itulah yang disebut "the powers of darkness."

Meskipun kutuk-pembalasan-permusuhan ada di Alkitab, tetapi Middelkoop berkata bahwa Allah tidak mengutuk manusia. Dalam kasus Adam dan Hawa di taman Eden, Tuhan

---

<sup>9</sup> Pieter Middelkoop, *Curse-Retribution-Enmity*..., p. 46

<sup>10</sup> Pieter Middelkoop, *Curse-Retribution-Enmity*..., pp. 87, 94.

<sup>11</sup> Pieter Middelkoop, *Curse-Retribution-Enmity*..., pp. 82f.



tidak mengutuk mereka tetapi ketaatan mereka kepada ularlah yang berakibat pada kutukan. Ia berkata demikian tanpa menjelaskan mengapa ia tidak menganggap Kejadian 3:16-19 sebagai ungkapan kutuk dari Tuhan. Ia juga mengutip Matius 5:45 bahwa Tuhan menurunkan hujan untuk semua orang, entah orang baik maupun orang jahat. Dalam Lukas 23:43 Yesus berdoa agar kita diampuni sebab kita tidak tahu apa yang kita perbuat. Akhirnya, kematian Yesus di atas kayu salib telah menebus kita dari kutuk hukum Taurat. Sebab itu, bagi Middelkoop, kutuk-pembalasan-permusuhan tidak relevan dengan pemberitaan gereja.<sup>12</sup>

Middelkoop dikenang oleh jemaat-jemaat GMIT karena keberaniannya bermisi ketika agama lokal sangat berpengaruh. Saya kagum pada Middelkoop karena meskipun ia adalah missionaris Belanda, ia dengan tekun mempelajari agama dan budaya lokal. Namun, berkaitan dengan karya tulisnya, perlulah diberikan sejumlah catatan kritis. *Pertama*, Middelkoop memahami budaya dan agama lokal secara ‘hitam/putih.’ Ia hanya melihat sisi negatif dari kutuk tanpa melihat sisi positifnya. Padahal bagi orang *Meto*, kutuk juga mempunyai sisi positif. Pengalaman Bureni dan Ferderika berikut ini menjadi contoh kasus.

Bureni (66 tahun) adalah satu tokoh masyarakat di klasis Amarasari Timur. Ia berceritera kepada penulis tentang pengalaman pemanggilannya sebagai wakil ketua MJ. Pada periode pergantian majelis jemaat, Bureni diminta oleh panitia pemilihan MJ untuk menjadi wakil Ketua MJ. Karena merasa diri tidak mampu berkhotbah maka ia menolak tawaran itu. Pada malam harinya, seekor ternak miliknya yang siap dijual, tiba-tiba sakit dan mogok makan. Sampai hari ketiga, ketika ternak itu nyaris mati, Bureni pergi ke kandang dan berdoa: “Ya, Tuhan! Kalau ternak ini sakit karena saya menolak pekerjaan-Mu, sembuhkan dia sekarang juga dan saya siap menjadi Koordinator jemaat.” Usai berdoa, ia memberikan makanan lagi dan ternak itu makan dengan lahapnya hingga sembuh. Pengalaman ini mendorong Bureni sehingga menerima tawaran panitia pemilihan MJ dan menjadi pemimpin jemaat dari 2007 s/d 2014.<sup>13</sup>

Pengalaman kedua diceritakan oleh Ferderika (68 thn). Sesudah menikah dan mendapatkan empat orang anak, ia tidak bisa menikmati tidur malam. Kalau terpaksa bisa tidur maka paling lama satu jam. Sudah berulang-kali ia berkonsultasi ke dokter dan psikiater serta mendapatkan berbagai macam resep obat, tetapi tetap tidak bisa tidur. Pada bulan Januari 2016, ia sudah sekarat di tempat tidur. Sambil menunggu panggilan Tuhan, suaminya terus berdoa. Suatu malam suami bermimpi didatangi oleh arwah dari ayah Ferderika. Sang arwah memberikan alasan mengapa Ferderika sakit. Katanya, waktu urusan pernikahan mereka dulu (1975), terjadi manipulasi adat sehingga Ferderika pindah ke rumah suami tanpa penghormatan apapun kepada orangtua Ferderika. Solusi yang ditawarkan sang arwah adalah seorang cucu harus diserahkan mengikuti marga istri sebagai pengganti Ferderika maka ia akan sembuh. Sebangun dari tidurnya, suami Ferderika memanggil anak-anaknya dan menceritakan mimpi itu. Ketika meminta kesediaan anak-anaknya untuk menyerahkan seorang anak kepada keluarga ibu mereka, maka anak yang sulung menyatakan bersedia. Seorang anak pun diserahkan secara adat kepada keluarga Ferderika sebagai pengganti posisi ibu mereka. Sejak

---

<sup>12</sup> Pieter Middelkoop, *Curse-Retribution-Enmity...*, p. 99.

<sup>13</sup> Mesak Bureni (65 thn), *Wawancara*, Amarasari, 22 Juli 2013.

itu, Ferderika bisa tidur lagi dan sudah pulih sehingga ia dapat bekerja seperti biasa.<sup>14</sup>

Pengalaman Bureni dan refleksi atasnya menunjukkan bahwa kutuk yang menyasar ternak, dipakai oleh Tuhan untuk memanggil Bureni sebagai hamba-Nya. Sedangkan dalam kasus Ferderika, kutuk mengajarkan kepada suami Ferderika supaya berkata jujur, menghargai jerih-lelah tetua yang melahirkan dan membesarkan Ferderika sebelum ia menjadi istrinya.

*Kedua*, Middelkoop hanya menemukan sembilan aspek (saya rasa lebih tepat disebut kategori-kategori) kutuk di Timor. Padahal masih banyak aspek kutuk yang belum dijelaskan dalam penelitiannya. Misalnya kutuk yang berkaitan dengan pemindahan batas tanah, kutuk atas tanaman, kutukan orang tua, dan lain-lain. Dengan mengabaikan sejumlah kategori kutuk itu, maka Middelkoop keliru mengambil kesimpulan tentang sumber kuasa di balik kutuk itu.

*Ketiga*, menurut Middelkoop, kuasa-kuasa kegelapan (the powers of darkness) adalah aktor di balik semua aspek kutuk di Timor. Kuasa kegelapan itu ada pada agama suku *Atoni* dan arwah para leluhur termasuk kategori kuasa kegelapan. Padahal orang *Metu* sendiri tidak menganggap arwah leluhur mereka identik dengan kuasa gelap atau roh-roh jahat. Dengan kata lain, Middelkoop gagal mengidentifikasi aktor-aktor di balik praktik-praktik kutuk itu.

*Keempat*, Middelkoop hanya meneliti tentang kutuk. Ia mengabaikan sisi lain dari kutuk yaitu berkat. Padahal kutuk/berkat adalah konsep ganda yang bisa dibedakan tetapi tidak bisa dipisahkan. Keduanya mempunyai hubungan erat seperti kaki kiri dan kanan, mata kiri dan kanan, tangan kiri dan kanan. Kalau Middelkoop mengakui bahwa pelanggaran atas hukum baik di suku *Atoni* maupun di Alkitab berakibat pada kutuk maka seharusnya ia juga menjelaskan bahwa ketaatan kepada hukum mendatangkan berkat. Atas pengakuan bahwa kutuk tidak bisa dipisahkan dari berkat, maka dalam penelitian disertasi ini saya secara teknis menulis “kutuk/berkat” (dibaca kutuk atau berkat) dan bukan “kutuk dan berkat.”

*Kelima*, Middelkoop tidak puas dengan khotbah seorang pendeta lokal pada kebaktian pemakaman jenazah seorang ibu muda yang meninggal bersama janinnya. Alasannya, dengan mengutip 2Raja-raja 19:3, pendeta itu menganggap kematian ibu tersebut sebagai akibat dari kutuk, sebab ia hamil di luar nikah. Bagi Middelkoop khotbah itu bisa menimbulkan salah-paham, seakan-akan Tuhan memusuhi orang berdosa. Padahal, katanya, melalui kematian dan kebangkitan Yesus, tidak ada lagi permusuhan.

Bagi saya Middelkoop mengajukan keberatan itu olehdua alasan: (1) ia tidak .....

---

<sup>14</sup> Ferderika Fini (67 thn), *Wawancara*, Amarasi, 14 Maret 2016.



memahami secara benar perspektif sang pendeta atau (2) penjelasan si pendeta tidak begitu lengkap sehingga menimbulkan salah faham. Saya membuat klarifikasi tentang dua kemungkina itu dalam alinea berikut.

Dari sudut pandang ilmu tafsir, sebenarnya, khotbah itu cukup menarik. Si pendeta menggunakan perspektif dia sebagai warga *Atoni* untuk menafsir teks 2Raja-raja 19:3. Bagi masyarakat *Meto*, hamil di luar nikah adat (*Meto: mafet-mamonet anbi hau mnaitin ma oe so'en* = kawin di tempat mencari kayu dan mengambil air) praktis mempermalukan orang tua dan keluarga. Anak yang lahir dianggap sebagai “an-fuj/fui” (anak liar). Dalam kasus seperti itu orang tua dapat marah dan mengucapkan kata-kata kutuk yang berakibat pada kematian. Perspektif seperti itulah yang dibawa si pendeta suku *Atoni* pada saat menafsirkan 2Raja-raja 19:3. Dalam proses pergulatannya dengan teks, akhirnya si pendeta menyampaikan pesan penting kepada pendengar: jangan mencoba kawin di luar nikah resmi (adat) sebab bisa berakibat fatal. Fatal atau tidaknya perkawinan seperti itu bergantung pada orang tua (dari pihak laki-laki dan pihak perempuan). Perkawinan bisa fatal bila orang tua merasa malu dan mengutuk. Tetapi, bisa tidak berakibat fatal jika orang tua merasa malu tetapi tidak mengucapkan kata-kata kutuk. Jadi, si pendeta tersebut menggunakan perspektif *Atoni* untuk menafsir teks Alkitab. Tetapi, bagi Middelkoop, tafsiran dan khotbah seperti ini mengganggu konsep Kristen tentang Tuhan. Middelkoop meyakini bahwa Tuhan itu maha kasih dan maha pengampun sehingga tidak mungkin Tuhan mengutuk si ibu muda itu. Dalam kasus seperti ini, penjelasan sang pendetalah yang menentukan benar-tidaknya kecurigaan Middelkoop. Sayang sekali, Middelkoop tidak melampirkan khotbah itu secara utuh sehingga kita sulit mendapatkan keterangan lengkap darisi pengkhotbah.

Fokus penelitian disertasi ini berbeda dengan penelitian Middelkoop. Penelitian ini melihat khusus tentang tafsir teks Alkitaboleh orang kristen suku *Atoni* di Timor. Dengan begitu, jika Middelkoop mempersoalkan khotbah sang pendeta, maka penelitian ini justru bertolak dari isu di sekitar penafsiran sang pendeta. Kalau Middelkoop menyinggung sambil lalu khotbah pendeta itu, maka penelitian disertasi ini mengangkat penafsiran pendeta suku *Atoni* itu sebagai isu utama. Saya ingin meneliti bagaimana orang kristen suku *Atoni* secara komunal (jemaat dan pendeta) membaca dan menanggapi teks tertentu di dalam Alkitab; metode penafsiran seperti apa yang mereka pergunakan; lalu faktor-faktor atau perspektif macam apa yang ikut menentukan pemaknaan mereka terhadap teks Alkitab; serta sumbangsih apa yang diberikan bagi kebutuhan jemaat/gereja setempat, bagi pengembangan teologi, dan bagi karya penafsiran Alkitab dalam konteks suku-suku lain di masa kini.

Pemilihan fokus penelitian ini bukan tanpa alasan. Pengalaman membuktikan bahwa pemahaman agama lokal tentang kutuk/berkat sangat berpengaruh terhadap penafsiran teks-teks Alkitab. Sebelumnya sudah saya paparkan pengalaman Taopan tahun 1994. Di sana, Taopan percaya bahwa ia sakit karena tidak menyemen kuburan leluhur sebagai bukti penghormatan kepada mereka walaupun sudah meninggal, seperti yang dituntut dalam hukum kelima (Kel. 20:12). Setelah menyemen kuburan orang tua dan sembuh dari sakit maka ia menerima kesembuhan itu sebagai berkat dari Tuhan sesudah ia melaksanakan kewajibannya sebagai anak.

Pengalaman berikut, yakni ketika pada awal tahun 2012 saya membaca teks “Amnon memperkosa Tamar” (2 Sam. 13) bersama dengan sekelompok pemuda di Timor. Waktu saya bertanya, mengapa perkosaan terhadap saudara se-ayah bisa terjadi? Dengan merujuk kepada 2Samuel 12:11, peserta menjawab bahwa karena keluarga Daud ditimpa kutuk oleh Tuhan. Daud berzinah dan merebut Batsyeba dari Uria setelah mengatur siasat agar Uria terbunuh di medan perang (2Sam 11, 12). Itu sebabnya, Tuhan mengutuk perbuatan Daud melalui nabi Nathan, dan efek kutuk itu diterima juga oleh anak-anaknya.

Saya juga sudah membaca teks kitab Rut bersama komunitas kristen suku *Atoni* dan ada indikasi yang kuat bahwa paham kutuk/berkat sangat berperan dalam pemaknaan teks kitab Rut. Karena menarik, maka saya memutuskan untuk mengkaji lebih dalam tentang tafsir orang kristen suku *Atoni* atas kitab Rut, khususnya Rut 1:1-6.

Berikut akan dipaparkan secara sekilas pandang tentang sejarah penafsiran kitab Rut.

### 1.1.2. Kitab Rut Dalam Sejarah Tafsir

Dalam kanon Ibrani (*TeNaK*), kitab Rut tergolong dalam bagian ketiga (*Ketubim*) dan merupakan salah satu dari lima gulungan kitab kecil (*Megilloth*), yakni: Rut, Kidung Agung, Pengkhotbah, Ratapan, dan Esther. Kitab Rut biasa dibaca pada hari raya Tujuh Minggu atau pesta panen (Kel. 34:22; Ul. 16:10).<sup>15</sup> Sedangkan dalam kanon Yunani, kitab Rut dimasukkan sebagai salah satu kitab nabi-nabi terdahulu dan berada di antara kitab Hakim-hakim dan Samuel. Terjemahan Baru Lembaga Alkitab Indonesia (LAI) mengikuti kanon Yunani.<sup>16</sup>

---

<sup>15</sup>Walten Brueggemann, *An Introduction to the Old Testament: the Canon and Christian Imagination*, Louisville/London: Westminster John Knox Press, 2003, p. 319.

<sup>16</sup>Eugene F. Roop, *Believers Church Bible Commentary: Ruth Jonah, Esther*, Scottsdale: Herald Press, 2002, p. 18.

Kitab Rut tergolong singkat. Ia hanya terdiri dari empat pasal dan delapan puluh lima ayat. Pasal 1 mengisahkan tentang berpindahnya keluarga Elimelekh dari Betlehem di tanah Yudea ke Moab oleh karena kelaparan. Di Moab Elimelekh dan kedua anaknya mati berturut-turut dan meninggalkan Naomi serta kedua menantunya (Orpah dan Rut) menjadi janda. Ketika Naomi hendak kembali ke Betlehem, ia menyuruh kedua menantunya untuk kembali ke rumah orang tua. Orpah menuruti permintaan Naomi sedangkan Rut ikut bersama Naomi ke Betlehem. Pasal itu berakhir dengan reuni Naomi bersama kaum perempuan di Betlehem.

Pasal 2, menceritakan tentang upaya Rut untuk bekerja demi menghidupi Naomi dan dirinya. Saran Naomi serta keinginan Rut untuk bekerja sebagai pemungut jelai membuka kemungkinan bagi Rut untuk bertemu dan berkenalan dengan Boas di ladangnya. Perkenalan itu berhasil menarik empati Boas untuk menunjukkan tanggungjawab sosialnya sebagai kerabat Elimelekh bagi Naomi dan Rut.

Pasal 3 menjelaskan tentang saran Naomi dan keberanian Rut bertemu dengan Boas di tempat pengirikan gandum pada malam hari. Pertemuan itu berhasil mendorong Boas untuk berjanji mengadakan rapat bersama kerabat x dan tua-tua Betlehem di pintu gerbang kota untuk membicarakan kemungkinan peningkatan hubungan mereka menjadi suami-istri.

Pasal 4 menguraikan lebih jauh tentang pertemuan di pintu gerbang kota, penolakan kerabat Boas untuk mengawini Rut, berikut pengesahan Boas dan Rut sebagai suami-istri, dilanjutkan dengan ucapan berkat atas perkawinan Boas dan Rut hingga kelahiran Obed. Pasal itu berakhir dengan pemaparan daftar silsilah mulai dari Peres sampai dengan Daud.

Seperti kitab lainnya, kitab Rut sudah banyak kali ditafsirkan, entah beberapa bagian saja atau seluruh ayatnya, baik oleh ahli-ahli tafsir Yahudi maupun Kristen, di luar dan di dalam negeri. Perbedaan tempat, waktu, tuntutan konteks jaman, latar-belakang ideologi, interese dan penggunaan metode mengakibatkan adanya kesamaan dan perbedaan hasil tafsir.

Ada empat isu utama yang muncul sepanjang sejarah penafsiran kitab Rut. Yang saya maksudkan dengan 'isu' di sini, yakni hal-hal yang masih diperdebatkan oleh para ahli dan belum ada kata sepakat. Keempat isu tersebut berkaitan erat dengan historisitas kitab itu, yakni mengenai penulis, waktu, tujuan, dan pesan pokok atau aspek teologisnya. Terhadap keempat isu itu para penafsir, baik Yahudi maupun Kristen, memberikan tanggapan mereka.

Literatur-literatur Yudaisme, khusus *Midrash Ruth Rabbah* (ditulis pada abad ke-5 M.) dan *Talmud Bavli* atau Talmud Babilon (ditulis pada abad 6 M.), menyebutkan bahwa

penulis gulungan kitab Rut adalah Samuel. Kitab itu ditulis pada permulaan pemerintahan raja Daud di Israel. Tujuannya adalah untuk membuktikan kemurni garis keturunan Daud dan berupaya menghentikan perdebatan tentangnya. Seperti diketahui bahwa hukum Israel kuno melarang orang Moab dan Amon masuk menjadi jemaat Tuhan karena alasan sejarah (Ul. 23:3-4). Larangan ini dipakai oleh lawan-lawan politik Daud untuk menjatuhkannya karena memang neneknya, Rut, berasal dari Moab. Dengan menulis gulungan kitab Rut, Samuel hendak mengatakan kepada lawan politik Daud bahwa larangan itu (Ul. 23:3) hanya berlaku bagi laki-laki Moab dan Amon, sedangkan kaum perempuan Moab dan Amon tidak termasuk di dalamnya. Perempuan Moab dan Amon bisa masuk sebagai jemaat Tuhan asal bersedia menjadi proselit seperti Rut dan menikah dengan laki-laki Israel. Dalam rangka itulah Samuel menggambarkan Boas sebagai pembaharu hukum karena ia siap menjadi suami bagi seorang perempuan Moab; sedangkan penebus yang menolak menikahi Rut digambarkan sebagai sosok yang masih mempertahankan hukum yang lama (Rut 4:1,6).

Ada dua pesan penting yang ingin disampaikan oleh Samuel: (1) bahwa keluarga Daud benar-benar adalah keturunan Yehuda asli (Boas adalah cecce Peres); (2) bahwa *khesed* Allah berlaku bagi orang yang berbuat baik (R. Ze'ira). Rut dan Boas dianggap sebagai tokoh penting karena mereka menyatakan *khesed* Allah itu. Orang yang mempraktikkan *khesed* Allah pasti mendapatkan imbalan dari-Nya, sedangkan orang yang berbuat jahat dan meninggalkan tanah perjanjian seperti Elimelek akan mendapatkan hukuman dari Tuhan.<sup>17</sup>

Beberapa penafsir modern setuju dengan *Midrash Ruth Rabbah* dan *Talmud Bavli* bahwa Samuel adalah penulis kitab Rut.<sup>18</sup> Tetapi, penafsir modern lainnya menyebut Yosua, Salomo, atau seseorang yang hidup pada jaman eksilis dan pasca pembuangan Babel sebagai penulis kitab Rut. Ketidak-sepahaman para ahli tentang penulis kitab itu menunjukkan adanya kesulitan untuk memastikan tentang siapa sebenarnya penulis kitab Rut.

Meskipun belum ada kata sepakat tentang penulis, para ahli berupaya menentukan waktu dan tujuan penulisan kitab itu. Ada sejumlah ahli menunjuk waktu penulisan pada masa sebelum pembuangan Babilon dengan tujuan: untuk mendukung posisi Daud sebagai raja (S. R. Driver, 1961);<sup>19</sup> untuk mendukung program reformasi Yosafat (Eduard F.

---

<sup>17</sup> *Rut Rabbah Parashah 8§1, Insights (A); Baba Bathra 14b.*

<sup>18</sup> John Gray, *New Century Bible: Joshua, Judges, and Ruth*, London & Edinburgh: Thomas Nelson (Printes) Ltd., 1967, p. 398.

<sup>19</sup> S. R. Driver, *An Introduction to the Literature of the Old Testament*, Edinburgh: T & T Clark, 1961 (10th ed.), pp. 453-455.

Campbell,1975),lihat juga 2 Taw. 17, 19:4-11);<sup>20</sup>untuk mendukung kemurnian darah raja Daud (William M. Ramsay,1994).<sup>21</sup>

Ahli Biblika yanglain menunjuk konteks pasca-pembuangan, khususnya jaman Ezra dan Nehemia, sebagai masa penulisan kitab Rut (Eissfeldt, Gray, Blair, Soggin).<sup>22</sup> Tujuannya pun bervariasi:untuk melawan program pemurnian darah umat Israel oleh Ezra dan Nehemia;<sup>23</sup>untuk mendukung rekonstruksi Israel pasca pembuangan dan melawan diskriminasi atas perempuan asing (John Gray);<sup>24</sup>untuk (a) mempertegas lagi perkawinan ipar; (b) menentang kebijakan Ezra dan Nehemia dalam hal perkawinan antar ras; (c) untuk menunjukkan kesetiaan Tuhan bagi umat yang mengasihi Allah dan sesama (E. P. Blair).<sup>25</sup>

Jelaslah bahwa kritik sosio-historis atas kitab Rut menghasilkan pesan berragam dan sangat terikat pada waktu penulisan kitab itu. Akibatnya, jika para penafsir gagal menentukan waktu dan konteks penulisan, maka pesan kitab juga menjadi tidak pasti. Atas alasan itu, ada penafsir modern yang tidak merasa terikat padapendekatan socio-historis. Mereka tidak mau berurusan dengan dunia di balik teks. Untuk menemukan pesan teks,mereka menggunakan metode-metode pendekatan lain seperti metode naratif, sastra retorik, feminis, dan liturgis.<sup>26</sup> Dengan metode-metode pendekatan itu, pesan teks menjadi sangat kaya.

*Kritik-naratif* membagi kisah dalam kitab Rut ke dalam episode-episode. Peranan dan watak tokoh utama (Naomi, Ruth dan Boaz) dan tokoh-tokoh pendukung (Elimelek, Mahlon, Kilyon, Orpah, perempuan-perempuan Betlehem, penebus x, Obed) diangkat ke permukaan. *Setting* tempat ada di Betlehem dan Moab serta *setting* waktu yakni pada masa pemerintahan para hakim Israel (Rut 1:1). Plot dari narasi ini disesuaikan dengan pasal-pasal kitab itu. Dari pasal ke pasal terlihat alur cerita yang jelas. Pendekatan ini mula-mula digunakan oleh Edward F. Campbell (1975), diikuti oleh sejumlah penafsir termasuk Eugene F. Roop (2002). Tujuan/pesan teks muncul sangat bervariasi dan terdapat hampir pada setiap episode cerita

---

<sup>20</sup> Edward F. Campbell, *Ruth: A New Translation With Introduction and Commentary*, Garden City, New York: Doubleday & Company, INC. ,1975, p. 28.

<sup>21</sup> William M. Ramsay, *The Westminster Guide to the Books of the Bible*, Kentucky: Westminster John Knox Press, 1994, p. 83.

<sup>22</sup> Otto Eissfeldt (trans. Peter R. Ackroyd), *The Old Testament: An Introduction*, New York & Evanston: Harper and Row, 1965, p.483.

<sup>23</sup> Otto Eissfeldt (trans. Peter R. Ackroyd), *The Old Testament:.....*, p. 483.

<sup>24</sup> John Gray, *New Century Bible: Joshua, Judges, and Ruth*, London&Edinburgh: ..., 1967, pp. 401-2.

<sup>25</sup> Edward P. Blair, *Abingdom Bible Handbook*, Nashville: Abingdon Press, 1975, p. 114.

<sup>26</sup> Untuk membedakan berbagai pendekatan itu, lihat Walter Brueggemann, *An Introduction to the Old Testament: the Canon and Christian Imagination*, Louisville/London: Westminster John Knox Press,2003, pp. 320-321; Elizabeth Huwiler, "Ruth, Book of", dalam *The Encyclopedia of Christianity*, vol. 4 (P-Sh), Michigan/Leiden/Boston: Grand Rapids, pp. 781-783.

kitab Rut. Farmer menilai bahwa tokoh paling utama dalam narasi kitab Rut bukanlah Rut tetapi Naomi. Bagi Farmer, tidak perlulah para pembaca berlaku seperti Rut. Kitab Rut memaparkan kondisi Naomi sebagai orang yang kehilangan suami, anak, harta, dan pulang ke Betlehem dengan tangan kosong. Lalu penulis kitab mau menunjukkan *providensia* Allah di dalam kehidupan Naomi dan mengubah kondisi Naomi. Jadi pesan kitab Rut adalah tentang *providensia* Allah dalam peristiwa pembebasan atas kekosongan Naomi.<sup>27</sup>

*Kritik sastra retorik*, memandang Rut sebagai seorang perempuan asing. Pendekatan dari sudut pandang sastra-retorik menyimpulkan bahwa kitab Rut memfokuskan diri kepada retorika cerdas seorang perempuan asing (Moab) yang hidup tak keruan yang sedang mencari posisi dalam masyarakat baru yang ia masuki. Dibungkus dengan motivasi kuat untuk mendapatkan kehormatan dan mengatasi kesulitan ekonomi, negosiasi/retorikaitu berhasil. Akhirnya ia sukses mendapatkan apa yang ia cita-citakan: suami, anak, status, dan harta.

*Kritik feminis*, menempatkan Rut sebagai seorang pejuang perempuan dalam konteks budaya patriarki. Dari sudut pandang kaum feminis, Rut adalah perempuan pemberani yang bertindak untuk menciptakan masa depannya sendiri dalam konteks masyarakat patriarkhal. Brueggemann mengutip Linafelt yang mengatakan bahwa Rut yang tadinya begitu solider dengan Naomi justru dalam narasi itu muncul sebagai agen (wakil perempuan) yang dengan kecerdikannya, berhasil mendorong Boaz untuk menurunkan status sosialnya. Dalam hal ini Rut dipandang sebagai tokoh perempuan yang patut diteladani.<sup>28</sup>

Kitab Rut juga ditafsirkan sebagai sebuah dokumen *liturgis* pesta panen dalam lingkungan ibadah Yahudi. Kitab ini memiliki arti penting terutama dalam liturgi pesta panen/menuai (Festival of Weeks). Rut 3:1-18 memberikan gambaran yang jelas tentang suasana perayaan syukur panen yang dilaksanakan di tempat pengirikan gandum. Dalam tradisi Yahudi, bagian ini dihubungkan dengan hari raya menuai atau hari raya tujuh minggu atau hari raya pengumpulan hasil (Kel. 23:16; 34:22). Pada hari raya Tujuh Minggu, kitab Rut dibaca secara berulang dengan harapan bahwa melalui perayaan itu, Allah akan memberikan kehidupan yang baru bagi orang-orang Israel di masa depan.<sup>29</sup>

---

<sup>27</sup> Farmer, "Ruth, the Book of" in *The New Interpreter's Bible: Numbers, Deuteronomy, Introduction to Narrative Literature, Joshua, Judges, Ruth, 1 & 2 Samuel*, Nashville: Abingdon Press, 1998, p. 891.

<sup>28</sup> Walter Brueggemann, 2003, p. 321; Band P. Tribble, *God and the Rethoric of Sexuality*, Philadelphia: Fortress Press, 1978, pp. 166-199.

<sup>29</sup> Walter Brueggemann, 2003, p. 322.



Pendekatan *antropologis* berpandangan bahwa kitab Rut berisi dongeng rakyat (*folk tale*) yang menampilkan kehidupan sehari-hari suku-suku Israel kuno seperti: kelahiran dan kematian, kemiskinan dan kekayaan, cinta dan perkawinan, dan sebagainya. Dongeng tersebut ditenun dalam komunitas-komunitas suku yang di dalamnya solidaritas antar sesama anggota dibangun di tengah-tengah berbagai kesulitan hidup sehingga pada akhirnya tercipta kebahagiaan bagi semua anggota. Sementara itu, yang dipermalukan adalah dia yang tidak bersedia menaati perkawinan ipar (Rut 4:6-8).<sup>30</sup> Pendekatan antropologis Sasson berpotensi memberikan ketidakpastian atas kisah yang diceriterakan di dalam kitab Rut, entah sebagai suatu kisah nyata ataukah sebuah dongeng tentang leluhur raja Daud.

Gottwald sendiri menggabungkan pendekatan kritik-kritik *sastra baru* dan *struktural* yang sebelumnya dikemukakan secara terpisah oleh Stephen Bertram, D. F. Rauber, Phillis Tribble dan Harold Fisch.<sup>31</sup> Pendekatan kritik sastra membagi kitab Rut dalam enam episode. Dua episode pertama di pasal 1 (dari Betlehem ke Moab; dari Moab kembali ke Betlehem) berbanding terbalik dengan dua episode terakhir di pasal 4 (di pintu gerbang kota Betlehem; seorang anak telah lahir bagi Naomi). Dibayangi analisis struktur Levi Straus, Gottwald mengatakan bahwa dua episode pertama yang memiliki ‘struktur dalam’ (*deep structure*) *emptiness*, berubah menjadi *fullness* pada kedua episode terakhir. *Emptiness* yang dimaksud mencakup kelaparan, isolasi, kemandulan, lanjut usia, dan tanpa harapan (pasal 1); sedangkan *fullness* mencakup hasil panen, komunitas, kesuburan, kerjasama antar yang tua dan yang muda, dan penuh harapan. Perubahan/transormasi itu dimungkinkan oleh peristiwa pada episode ketiga dan keempat (percakapan/negosiasi di ladang Boaz; percakapan /negosiasi di tempat pengirikan gandum). Dua episode antara ini memainkan peranan sebagai ‘alat’ atau ‘cara’ (*means*) di mana transformasi dari *emptiness* pada Naomi dan Rut kepada *fullness* dan pengayaan pada Boas dapat berlangsung.

Pendekatan struktural Gottwald yang menggunakan teori ‘oposisi kembar’ Levi Straus terhadap kitab Rut cukup menarik. Akan tetapi, ada dua hal yang hilang dari pendekatan itu: (1) tidak ada penjelasan tentang mengapa *emptiness* itu terjadi; (2) kematian Elimelek dan kedua anaknya tidak termasuk di dalam kondisi *emptiness* itu, mungkin karena kematian dianggap sebagai peristiwa yang sudah biasa terjadi dalam kehidupan.

---

<sup>30</sup> Salah satu ahli yang menggunakan pendekatan antropologis adalah Jack M. Sasson (bukunya: *Ruth, A New Translation With a Philological Commentary and a Formalist-Folklorist Interpretation* [Baltimore and London: John Hopkins University Press, 1979, pp. 196-252], seperti yang dikutip oleh Norman K. Gottwald, *The Hebrew Bible: A Socio-Literary Introduction*, Philadelphia: Fortress Press, 1985, pp.554-555.

<sup>31</sup> Norman K. Gottwald, *The Hebrew Bible: .....*, pp. 555-556.

Selain pendekatan dari sudut pandang metodologis, beberapa ahli lebih fokus pada pendekatan teologis. Di sini, perhatian ahli tertuju kepada aspek-aspek teologis yang tampak pada kitab Rut. Murray D. Gow,<sup>32</sup> misalnya, merangkum paling kurang enam aspek teologis dalam kitab Rut: *Pertama*, doa dan/atau berkat. Aspek ini tersebar hampir di seluruh pasal [1:6, 8–9; 1:20–21; 2:11–12; 3:10; bandingkan Kej. 15; 30:16, 18; dan Maz. 127:3, di mana anak dianggap sebagai berkat; 2:19–20; 3:10–11; 4:11–12; 4:14–15]. Menurut Gow, semua doa/berkat tersebut terpenuhi pada perkawinan Rut dan Boas dan berlanjut kepada Daud. *Kedua*, *providensia* Allah di tengah-tengah kesulitan hidup (Rut 1:6). *Ketiga*, reversal/restorasi kehidupan dari kematian kepada kehidupan, dari kekosongan kepada keadaan memiliki, dari hilang harapan kepada berpengharapan, dari kelaparan kepada kelimpahan, dari keadaan mandul kepada keadaan punya anak. *Keempat*, pertobatan/pelibatan. Orang asing (Rut) baik dari sisi sosial maupun agama, dalam kitab Rut dapat diterima menjadi penyembah Yahweh. *Kelima*, kasih setia (khesed). Aspek teologis ini cukup menonjol dalam kitab Rut (1:8;2:11;3:10;2:20). Terakhir (*keenam*) adalah peranan perempuan. Kitab ini menonjolkan tokoh-tokoh perempuan sekaligus keakraban di antara mereka.

Dari sudut pandang pembaca (*reader-response criticism*) kita bisa menyebut Laura E. Donaldson, seorang feminis Indian Amerika. Ia membaca kitab Rut dari sisi yang berbeda. Di mata Donaldson, Rut identik dengan beberapa perempuan Cherokee Indian-Amerika yang sebelumnya menganut budaya matrilineal (menjadi tuan atas suami) tetapi melakukan konversi budaya karena mempunyai suami orang Euro-Amerika yang berkulit putih dengan budaya patrilineal (Boas). Melalui perkawinan itu, si perempuan Cherokee (Rut) yang seharusnya menjadi tuan di negerinya sendiri, melahirkan anak hanya untuk menyenangkanhati suami dan mertuanya. Perempuan Cherokee seperti Rut dinilai merendahkan martabat diri dan budaya asalnya. Menurutnya, untuk menyelesaikan masalah orang India Amerika, Rut tidak pantas dijadikan panutan. Justru Orpah sangat cocok dijadikan model bagi perempuan Indian Amerika. Orpah kembali ke ‘rumah ibunya’ (Moab) karena ia mau menjadi tuan (matrilineal) di negeri sendiri. Ia tidak ingin tunduk pada budaya patrilineal dan tidak rela menghancurkan budayanya. Ia menulis:

I would argue that .... ‘themothor’s house’ in Ruth is a profoundly important one for Native women, sinceit signifies that Orpah.....exists as thestory’s central character.To Cherokee women, for example, Orpah connotes hope ..... because she is the one who does not reject her traditions or her sacred ancestors. LikeCherokee women have done for hundreds if not thousands of years, Orpah choosethe house of her clan and spiritual mother over the desire

---

<sup>32</sup> Murray D. Gow, “Ruth, book of” dalam Kevin J Vanhoozer (General Editor), *Dictionary for...*p. 224.



for another culture. In fact, Cherokee women not only chose the mother's house, they also owned it (along with the property upon which it stood as well as the gardens surrounding it). Read through these eyes, the book of Ruth tells a very different story indeed.<sup>33</sup>

Saya telah meninjau secara singkat sejarah tafsir kitab Rut. Berikut, saya ingin menggarisbawahi tiga hal sebagai kesimpulan. *Pertama*, dalam sejarah tafsir kitab Rut, muncul berbagai metode pendekatan: alegoris, sastra retorik, feminis, liturgis, antropologis, struktural, teologis, dan respon pembaca. Ada sejumlah pendekatan yang berorientasi pada penulis (intensi, waktu), ada juga yang berfokus pada teks, dan ada pula yang berorientasi pada pembaca. Ini menunjukkan, bahwa untuk menangkap makna dari teks kitab Rut, kita tidak bisa berpatokan pada satu pendekatan saja. Kita harus terbuka menerima model pendekatan yang berbeda atas kitab tersebut.

*Kedua*, biasanya pemilihan orientasi serta metode pendekatan sangat bergantung kepada penafsir (*Interpreter*) itu sendiri, setelah ia mengevaluasi pendekatan sebelumnya serta mempertimbangkan metode yang cocok dengan kelompok sasaran (*audiens*).

*Ketiga*, menyangkut isi dari teks kitab Rut, para penafsir modern hanya melihat adanya fenomena berkat atau *khesed* dalam bagian-bagian kitab Rut sehingga tragedi yang dialami oleh keluarga Naomi lebih khusus di Rut 1:1-5 selalu lolos dari perhatian. Bagian itu hanya dilihat sebagai prolog. Mereka menganggap bahwa kelaparan, pengungsian, dan kematian adalah hal-hal yang biasa di tanah Israel jaman dulu. Satu di antaranya adalah Yonky Karman. Karman menulis: "...prolog tidak perlu ditafsir terlalu jauh, seolah-olah tragedi yang menimpa keluarga Elimelek sebagai akibat hukuman Tuhan atas mengungsinya Elimelek ke Moab bertentangan dengan kehendak Tuhan."<sup>34</sup>

Pandangan Karman berbeda dengan pembaca lokal suku *Atoni* di Timor. Ketika membaca Kitab Rut 1 bersama mereka, ditemukan isu yang berbeda dengan penafsiran Kristen umumnya. Mereka melihat adanya fenomena kutuk di dalam teks kitab Rut 1:1-5, meskipun tidak terdapat satupun kata 'kutuk' di dalamnya. Sedangkan, Rut 1:6 membukawacana tentang ayat-ayat berkat yang cukup banyak tersebar di dalam kitab Rut. Itu sebabnya bagi pembacaku *Atoni*, terdapat fenomena kutuk/berkat di dalam kitab Rut. Atau dengan kata lain, kitab Rut mengisahkan tentang kutuk/berkat di dalam keluarga Naomi.

---

<sup>33</sup> Laura E. Donaldson, "The Sign of Orpah: Reading Ruth through Native Eyes," in R. S. Sugirtharajah (Editor), *The Post-Colonial Biblical Reader*, US-UK-Australia: Blackwell Publishing Ltd, pp. 159-170.

<sup>34</sup> Yonky Karman, *Tafsiran Alkitab: Kitab Rut*, Jakarta: BPK Gunung Mulia, 2009, hal. 6.

### 1.1.3. Menuju hermeneutik etnofenomenologi

Melihat tanggapan warga suku *Atoni* di atas maka muncul pertanyaan: bagaimanakah orang *Atoni* tiba pada kesimpulan bahwa kitab Rut berisi fenomena kutuk/berkat? Adakah metode tafsir tertentu yang mereka gunakan untuk membaca teks Rut? Bagaimanakah caranya menemukan metode tafsir yang mereka gunakan agar dapat lebih mudah memahami hasil tanggapan mereka? Faktor-faktor apa saja yang memungkinkan penggunaan metode tersebut dapat lebih efektif diaplikasikan dalam menafsir teks suci? Pertanyaan-pertanyaan itu membuka ruang untuk memahami peran warga suku dalam menafsir teks Alkitab.

Model-model pendekatan sebelumnya terhadap kitab Rut, jarang menggubris isu kutuk/berkat di dalam kitab itu. Untuk mengisi kekosongan tersebut, saya memilih model pendekatan lain yang diasumsikan dapat kiranya menjelaskan isu ini. Pendekatan yang saya gunakan adalah hermeneutik etnofenomenologi (*ethno-phenomenological-hermeneutics*). Hermeneutik etnofenomenologi merupakan gabungan antara tafsir antropologi (etnohermeneutik) dan fenomenologi (agama). Selain karena subyek yang diteliti adalah komunitas suku (etnis), pilihan model pendekatan didasarkan pada kenyataan bahwa komunitas suku *Atoni* sudah terbiasa untuk menafsirkan fenomena-fenomena yang mereka temui dalam keseharian mereka, entah fenomena alam atau budaya (lihat poin 3.1.7.4. khusus hal. 111). Dengan memilih model hermeneutik etnofenomenologi saya berharap bisa menjawab pertanyaan, mengapa isu kutuk/berkat muncul dalam tanggapan-tanggapan warga suku *Atoni* terhadap teks kitab Rut (pasal 1:1-6).

Penjelasan lebih detail tentang hermeneutik etnofenomenologi dan latar-belakang teoritisnya, ditempatkan pada bagian kerangka teori pada poin 1.8.2. di bab ini. Sedangkan pendapat penulis atas isu-isu hermeneutis yang muncul, akan dituangkan di bab penutup.

### 1.2. Fokus studi atau perumusan masalah

Studi ini merupakan karya penafsiran kontekstual. Tafsir kontekstual berupaya untuk mendialogkan aspek-aspek tertentu dari teks dengan konteks (sosial, budaya, ideologi) masa kini penafsir. Tafsir kontekstual dilaksanakan dalam bingkai/paradigma post-modernitas. Salah satu aspek dari modernisme yang dihantam kaum post-moderen yaitu pandangan bahwa kebenaran bersifat tunggal, universal, sentralistik, dan bahwa kebenaran itu hanya dicapai melalui akal. Kaum post-modernitas menganggap sebaliknya, bahwa kebenaran itu bersifat partikular, lokal, dan subyektif. Akal budi bukan satu-satunya ukuran untuk menilai suatu

kebenaran sebab akal-budi pun diliputi oleh otoritas, tradisi, dan kepentingan. Cara pandang manusia sebagai subyek, 'selalu tercemari oleh lensa bahasa, gender, kelas sosial, ras, dan etnik'<sup>35</sup> sehingga tidak selalu bersifat obyektif murni.

Perspektif yang digunakan adalah perspektif tanggapan-pembaca dan 'pembaca' di sini adalah komunitas suku. Tafsir kontekstual ini melibatkan komunitas suku *Atoni* dalam membaca teks Alkitab (*Communal Bible Reading*) dengan menggunakan langkah-langkah tafsir pembebasan *See-Judge-Act*. Persepsi subyek penelitian hanya bisa ditangkap melalui pengalaman hidup dari individu-individu dalam komunitas ketika mereka menanggapi teks dan mengaitkan unsur-unsur tertentu pada teks dengan konteks mereka. Di sini teori-teori respon-pembaca (*reader response*) sangat membantu dalam proses penelitian dan analisis data.

Metode analisis yang digunakan sangat bervariasi, yaitu kombinasi beberapa metode analisis di antaranya analisis *gaps*, analisis etnohermeneutik, dan analisis fenomenologis. Sedangkan ketika teks hendak dihubungkan dengan konteks pembaca masa kini, maka konsep-konsep 'distansi' dan 'apropriasi' (Ricoeur) akan dipergunakan. Tafsir kontekstual yang menggunakan langkah-langkah *see-judge-act* ini akan bermuara pada komitmen bagi transformasi sosial. Karena itu, konsep Ricoeur tentang 'apropriasi' akan mengamati kesepadanan antara unsur-unsur teks dan konteks di mana teks hendak diaplikasikan.

Teks Alkitab yang dipilih adalah kitab Rut 1:1-6 serta ayat-ayat terkait. Alasannya, bagian inilah yang oleh mayoritas penafsir Kristen, hanya merupakan pengantar kitab Rut, sementara bagi pembaca awam *Atoni* Kristen justru bagian ini memuat ringkasan isi kitab Rut. Karena menjadi isi kitab maka ketika membaca keenam ayat pertama itu, mereka melihat hubungannya dengan ayat-ayat lain di pasal dan ayat yang berbeda. Dengan membaca teks itu dan menghubungkannya dengan ayat-ayat lain serta memberikan tanggapan mereka, maka metode tafsir suku, faktor-faktor pendukung, dan 'ideologi' suku yang ikut menentukan pemaknaan atas teks kitab Rut akan dapat ditelusuri.

Berdasarkan penjelasan di atas, maka pertanyaan pokok disertasi ini dirumuskan sebagai berikut: *bagaimanakah warga suku Atoni (Atoni-Meto) menafsirkan teks Rut 1:1-6 dan menerapkannya?* Pertanyaan ini diajukan dengan asumsi bahwa orang *Atoni* Kristen yang tidak mempunyai latar belakang pendidikan teologi juga mempunyai peran dalam membaca teks Alkitab. Hanya saja selama ini peran itu sering kali diabaikan oleh mereka yang

---

<sup>35</sup> Norman K. Denzin & Yvonna S. Lincoln, *Handbook of Qualitative Research* (Edisi Terjemahan), Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2009, hlm. 15.

berpendidikan teologi. Lalu, jika mereka dapat dilibatkan dalam proses penafsiran, maka sejumlah pertanyaan berikut perlu diajukan untuk memperjelas pertanyaan utama: (1) Bagaimanakah warga suku *Atoni* menafsirkan tragedi dan keberhasilan yang mereka alami dalam kehidupan mereka? (2) Metode tafsir apa saja yang digunakan oleh warga suku *Atoni* Kristen untuk menafsirkan kitab Rut 1:1-6? (3) Faktor-faktor apa saja yang mendukung efektifitas metode itu? (4) Pesan dan komitmen transformasi apa saja yang muncul ketika pembaca melakukan upaya apropriasi hasil tafsir dengan konteks mereka? (5) 'Ideologi' macam apa yang dominan mempengaruhi hasil tafsir mereka terhadap Rut 1:1-6?

Itulah lima pertanyaan yang mendukung pertanyaan pokok. Kelima pertanyaan pendukung itu akan dikaji untuk memperjelas pertanyaan pokok tersebut.

### **1.3. Tujuan dan Kegunaan Penelitian**

#### **1.3.1. Tujuan**

Sesuai dengan pertanyaan pokok di atas, maka tujuan umum yang hendak dicapai melalui studi ini, yakni: mengetahui pemahaman orang Kristen suku *Atoni* terhadap teks kitab Rut 1:1-6 serta penerapannya dalam hidup kekinian mereka. Adapun tujuan khusus dari tiap pertanyaan pendukung, yaitu: (1) Mengetahui tatacara warga suku *Atoni* menafsirkan tragedi dan keberhasilan yang mereka alami dalam kehidupan mereka; (2) Mengenal metode tafsir yang digunakan oleh warga suku *Atoni* Kristen dalam menafsirkan teks Rut 1:1-6; (3) Mengidentifikasi prinsip-prinsip atau faktor-faktor yang mendukung efektifitas metode tafsir suku itu; (4) Merumuskan pesan yang diperoleh setelah menggunakan metode tafsir suku; (5) Mengetahui dan menguraikan 'ideologi' yang dominan memengaruhi hasil tafsir *Atoni* saat mereka menafsir Rut 1:1-6.

#### **1.3.2. Kegunaan**

Studi ini berguna dalam hal: (1) Mendorong/memotivasi keikutsertaan kaum awam sebagai subyek dalam menafsir Alkitab. Motivasi itu perlu diberikan karena selama ini gerejawan teolog mengabaikan peran kaum awam dalam menafsir Alkitab. (2) Mendorong para teolog dan pendeta untuk melepaskan *ego* mereka dan terlibat secara aktif bersama warga gereja dalam proses menafsir teks Alkitab. Ini perlu dilakukan dalam komunitas agar kaum awam yang memiliki segudang pengalaman dan kearifan, berkesempatan untuk menyumbangkan pemikiran mereka demi memperkaya khasanah tafsir dan teologi gereja. Dan parateolog/pendeta memberikan pandangan-pandangan kritis konstruktif bagi pengembangan teologi

jemaat. (3) Dengan kolaborasi para teolog dan warga gereja dalam membaca teks Alkitab melalui wadah CBR, kesenjangan antar dua pihak dapat terjembatani dan proses penafsiran bersama membawa dampak perubahan bagi partisipasi baik pada tataran ideal maupun dalam praxis kehidupan nyata. (4) Sebagai bagian dari komunitas Kristendi Asia, diharapkan bahwa studi ini akan menginspirasi warga gereja dan teolog Asia untuk melakukan hal yang sama. Kita belajar bukan hanya dari teks-teks mati tetapi juga dari pengalaman-pengalaman nyata yang dialami oleh warga dan para pemimpin. (5) Pada penghujung proses ini diharapkan terjadi transformasi sosial yang diprakarsai oleh para peserta CBR di lingkungan mereka.

#### **1.4. Judul/Topik disertasi**

Topik penelitian disertasi adalah: *Fenomena Kutuk/Berkat di Rumah Naomi: Hermeneutik Etnofenomenologi Suku Atoin Meto Atas Rut 1:1-6*. Kata 'fenomena' dalam judul ini berarti 'gejala' atau 'apa yang menampakan diri' sehingga nyata bagi pengamat. Ilmu pengetahuan yang mempelajari cara memahami sesuatu yang tampak itu disebut fenomenologi. Berikut, frase 'kutuk/berkat' sengaja ditulis demikian (-/-) untuk menunjukkan bahwa kutuk bisa dibedakan tetapi tidak bisa dipisahkan dari berkat. Keduanya sama seperti dua sisi dari satu mata uang atau seperti kaki kiri dan kaki kanan. Selanjutnya, 'rumah' (Ibrani: *bayit*) dalam frase 'rumah Naomi' menunjuk kepada keluarga Naomi. Dalam konteks kitab Rut, keluarga Naomi dimaksud adalah suami, anak-anak, menantu, dan cucu. Kata 'hermeneutik' dalam judul [dibedakan dengan kata hermeneutika] menunjuk kepada metode 'tafsir.' Tafsir 'etnofenomenologi' menggabungkan tafsir antropologi dan fenomenologi yang terbatas pada suku (*etnis*) tertentu. Pendekatan ini bermaksud untuk melihat pengaruh nilai-nilai kultural dan ideologi yang dianut oleh suku terhadap penafsiran teks kitab suci, dalam hal ini, Rut 1:1-6.

#### **1.5. Ruang-lingkup dan Keterbatasan Penelitian**

Studi ini termasuk karya hermeneutik kontekstual yang dilakukan oleh etnik *Atoin Meto* di Timor. Penulis menyadari bahwa terdapat banyak bagian, pasal, dan ayat lain yang juga layak dipilih untuk dikaji, namun, seperti tertera pada judul disertasi di atas, studi ini dibatasi pada penafsiran teks kitab Rut 1:1-6. Pembatasan seperti ini dimaksudkan agar studi ini lebih terfokus dan dikaji lebih dalam. Selain itu, penafsiran *Atoin Meto* dilakukan pada lokasi yang terbatas, yakni masyarakat Kristen di desa Boti, Kabupaten Timor Tengah Selatan (TTS), propinsi NTT. Alasannya, masyarakat Kristen Boti masih hidup berdampingan dengan penduduk lainnya yang masih memeluk agama suku *Atoni* dan memelihara tradisi serta adat-istiadat bersama hingga sekarang. Dengan begitu, data yang diperoleh dari pemeluk agama

Kristen dapat langsung dikonfirmasi dan diperbandingkan dengan pandangan penduduk yang masih hidup di dalam budaya dan kepercayaan suku.

Meskipun lokasi penelitian ini dibatasi pada masyarakat suku *Atoni* di desa Boti, ada beberapa narasumber dari desa lain juga dimintai pendapatnya. Pemikiran mereka diperlukan dalam rangka memperlengkapi dan mempertegas kevalidan data dari masyarakat desa Boti.

## 1.6. Metodologi

Di atas sudah disebutkan bahwa disertasi ini merupakan penelitian tafsir kontekstual di bawah paradigma post-modernis, menurut perspektif tanggapan-pembaca dalam komunitas suku/*etnis*. Saya menyebut karya tafsir ini sebagai hermeneutik etnofenomenologi (*ethnophenomenological-hermeneutics*). Subyek penelitian adalah komunitas suku (*Atoni*) di Timor. Mereka dilibatkan dalam kegiatan membaca dan menafsirkan teks Rut 1:1-6 menurut perspektif dan metode yang berasal dari mereka sendiri (etnometodologi). Dibandingkan dengan pendekatan-pendekatan sebelumnya terhadap kitab Rut, pendekatan ini memberikan tempat yang cukup luas bagi warga suku untuk ikut berkontribusi bagi karya penafsiran teks Alkitab bersama-sama dengan para pendeta. Kajian keilmuan yang berangkat dari pengalaman keseharian dan kesadaran individu adalah fenomenologi. Husserl (1970) mengatakan bahwa “ilmu pengetahuan selalu berpijak pada ‘yang eksperiensial.’ Dan bahwa kesadaran manusia secara aktif mengandung obyek-obyek pengalaman.”<sup>36</sup>

Hermeneutik etnofenomenologi merupakan hasil modifikasi dari apa yang oleh Larry Caldwell disebut *ethnohermeneutics*. Ethnohermeneutics menggabungkan antara antropologi dan hermeneutik. Konsep ini digunakan oleh Caldwell ketika ia mengevaluasi teori Thiselton tentang ‘dua cakrawala’ (*The Two Horizons*). Thiselton mengembangkan konsep Gadamer tentang dua-horizon dan diterapkan dalam penafsiran teks-teks PB. Mengutip Gadamer, Thiselton menegaskan bahwa tugas hermeneutik mencakup dua horizon, yaitu horizon teks (masa lampau) dan horizon penafsir (masa kini). Dalam proses menafsir, kedua horizon mengalami fusi (*fusion of horizons*) dan dari fusi itu muncullah makna baru. Tetapi, menurut Caldwell, tugas hermeneutik tidak hanya mencakup dua horizon. Tugas hermeneutik meliputi tiga horizon budaya, yakni: horizon teks, horizon penafsir dan horizon ‘penerima’ (*receptor*). Bagi Caldwell, seorang penafsir (orang barat dengan metode kritik sejarah) tidak hanya menafsir dan melebur dengan teks (masa lampau) tetapi juga harus berupaya untuk melebur

---

<sup>36</sup> Norman K. Denzin & Yvonna S. Lincoln, *Handbook of.....*, hlm. 336.

dengan konteks budaya baru (*receptor*) yaitu budaya yang menjadi lapangan misi para misionaris. Dari situlah Caldwell menawarkan konsep *ethnohermeneutics* (tafsir etnis) serta horizon ketiga, yakni *receptor*, di samping dua horizon lainnya: *Text* dan *Interpreter*.

Hermeneutik etnofenomenologi merupakan hasil tanggapan saya ketika mengevaluasi teori 'dua horizon' dari Thiselton dan teori 'tiga horizon' dari Caldwell. Uraian selengkapnya ada pada poin 1.8.1. dalam bab ini. Di sana saya menerima teori 'dua horizon' dengan catatan bahwa horizon kedua (*Interpreter*) tidak boleh dibatasi pada para ahli tafsir seperti dikemukakan oleh Thiselton pada bukunya yang kedua (*The New Horizon*). Saya juga tidak sependapat dengan Caldwell ketika kaum awam (warga suku) ditempatkan sebagai *Receptor* saja, seakan-akan mereka hanya menjadi obyek/sasaran dan bukan subyek dari hermeneutik. Saya kemudian mengusulkan konsep yang sudah lazim dipergunakan di dunia ketiga, yakni *Colaborative Reading of the Bible* (CRB/CBR) yang menyatukan *Interpreter* dan *Receptor* dalam kegiatan membaca Alkitab. Meskipun saya menolak horizon ketiga dari Caldwell, tetapi saya menerima gagasannya tentang metode tafsir Alkitab yang perlu dicari dalam suku (*etnis*) yang bersangkutan. Oleh karena metode tafsir yang ada di dalam suku yang saya teliti selalu berkaitan dengan 'menafsir gejala' sosial dan alam maka 'hermeneutik etnofenomenologi' saya pilih sebagai modifikasi terhadap *ethnohermeneutics* dari Caldwell. Unsur baru yang saya masukan adalah 'fenomenologi,' yaitu suatu pendekatan keilmuan yang berusaha mencari esensi di balik semua gejala yang termanifestasi dalam kehidupan manusia.<sup>37</sup>

Saya mencatat tiga perbedaan di antara etnohermeneutik Caldwell dan hermeneutik etnofenomenologi. (1) Yang pertama bersifat non-kolaboratif sedangkan yang kedua bersifat 'kolaboratif' yakni kolaborasi antara *interpreter* dan *receptor*. (2) Pada model etnohermeneutik, misionaris/*interpreter* lebih aktif (dominan) dalam menafsir teks Alkitab, sementara warga suku menjadi pasif. Sebaliknya, dalam hermeneutik etnofenomenologi, kedua pihak adalah subyek yang aktif mengemukakan pendapat/pengalaman mereka secara setara. (3) Hermeneutik etnofenomenologi memandang teks sebagai fenomena atau berisi fenomena-fenomena dan pembaca (*readers*) pada dirinya adalah fenomena yang perlu dikaji juga. Untuk mengkaji kedua fenomena itu secara teliti, maka pertanyaan-pertanyaan perlu diajukan bukan hanya kepada teks tetapi juga kepada pembaca untuk mengenal tanggapan-tanggapan, pengalaman-pengalaman individu, serta menganalisis struktur kesadaran mereka.

---

<sup>37</sup> Amin Abdullah, "Tinjauan Antropologis-Fenomenologis: Agama Sebagai Fenomena Manusiawi" dalam *GEMA Duta Wacana*, No. 47, Yogyakarta: Fakultas Theologia UKDW, 1994, hlm 45.



Tujuan hermeneutik etnofenomenologi adalah mendorong partisipasi kaum awam serta menyatukan dua komunitas (*interpreters dan receptors*) dalam satu wadah yang disebut komunitas pembaca Alkitab. Dalam wadah seperti demikian semua pihak memiliki kesamaan sebagai 'para pembaca' sehingga perbedaan-perbedaan pemikiran di antara keduanya dapat didialogkan dan kesenjangan-kesenjangan pemahaman terhadap teks dapat terjembatani.

Hermeneutik etnofenomenologis dilakukan melalui langkah-langkah sebagai berikut:

*Langkah 1: Kajian teks*

Untuk melakukan kajian terhadap Rut 1:1-6, saya mengadakan penelitian pustaka. Di sini teks berbahasa Ibrani ditampilkan, diterjemahkan, dan dilihat perbedaannya dengan versi TB-LAI. Masih berkaitan dengan penelitian pustaka, saya menelusuri beragam penelitian dan penafsiran terhadap kitab Rut dan teks Rut 1:1-6 yang sudah dilakukan oleh para penafsir terdahulu, baik penafsir Yahudi maupun penafsir Kristen dalam sejarah penafsiran, baik di luar maupun di dalam negeri (lihat poin 1.1.2 di atas).

*Langkah 2: Pengumpulan dan deskripsi data empiris*

Pada langkah ini saya akan membaca teks bersama orang Kristen *Atoni* dalam wadah CBR (Communal Bible Reading) untuk mengetahui bagaimana mereka menafsir teks Rut 1:1-6 dan menerapkannya. Langkah ini biasa disebut penelitian lapangan (*field research*). (1) Lokasi penelitian adalah di Desa Boti Kecamatan Ki'E Kabupaten Timor Tengah Selatan (TTS), propinsi NTT. Desa Boti dipilih karena di sana masih ada komunitas suku *Atoni*, penganut agama suku. Mereka hidup berdampingan dengan orang *Atoni* Kristen serta memelihara budaya dan adat-istiadat yang sama. Di tempat inilah penulis menghabiskan waktu selama empat tahun untuk melayani sebagai pendeta dan ikut menggumuli masalah-masalah penafsiran Alkitab bersama jemaat. Meskipun sebagian besar penduduknya sudah menjadi penganut Kristen tetapi paham-paham agama suku masih dirasakan pengaruhnya hingga sekarang. (2) Warga suku *Atoni* Kristen dilibatkan dalam proses membaca kitab Rut secara komunal (CBR). Kadang-kadang CBR berubah peran sebagai *group interview* dalam penelitian lapangan. Partisipan dalam CBR adalah orang Kristen *Atoni* dari kalangan pemuda, dewasa, dan lansia dengan jumlah bervariasi dan ditentukan oleh pemimpin jemaat setempat. Beberapa orang *Atoni* Kristen dan penganut agama suku, baik dari desa Boti maupun di luar desa Boti (Oenai, Tetaf, Noenoni) dipilih dan diwawancarai secara terpisah untuk menggali lebih dalam tentang budaya yang melatari penafsiran mereka atas teks yang dibaca. (3) Untuk dapat



melakukan poin (2) di atas, saya menyiapkan daftar pertanyaan sebelum melakukan penelitian lapangan. Tetapi, pertanyaan-pertanyaan itu kemudian mengalami penambahan atau pengurangan sesuai dengan kondisi lapangan. Tipe wawancara semi-terstruktur memungkinkan saya untuk mengarahkan diskusi agar tidak keluar dari topik bilamana perlu. Semua pertanyaan bersifat terbuka (*open-ended-questions*) dan disampaikan dalam *setting* baik *formal* (yaitu bersama partisipan dalam wadah CBR) maupun *informal* (ketika melakukan wawancara lepas dengan sejumlah informan di luar CBR).<sup>38</sup> (4) Instrumen penelitian. Pada dasarnya manusia adalah instrumen utama dalam penelitian karena manusialah yang bertindak sebagai perencana, pelaksana penelitian, penafsir data penelitian, dan pelapor hasil penelitian.<sup>39</sup> Di samping manusia/peneliti, ada sejumlah instrumen lain yang digunakan untuk mendukung pengumpulan data lapangan, seperti: *field note*, alat rekaman, kamera, dan lain-lain.

### *Langkah 3: Analisis data empiris*

Pada tahap ini, semua data primer yang diperoleh selama membaca kitab Rut secara komunal (CBR) dan wawancara dengan narasumber, baik berupa *field-note*, rekaman, dan dokumen lainnya seperti foto dan arsip-arsip dianalisis dan ditafsirkan untuk menjawab pertanyaan penelitian. Ada tiga tahapan dalam analisis yakni: (1) membuat transkrip rekaman dan menulis kembali *field notes*; (2) Menata data-data atau kodifikasi data-data berdasarkan kategori-kategori yang sama dan bisa diidentifikasi; (3) Menganalisis dan menafsir data.

Berhubung metode tafsir yang dipakai adalah hermeneutik etnofenomenologi maka ada dua pertanyaan kunci yang tidak dapat diabaikan dalam langkah analisis: (1) Tema budaya apakah yang dipakai oleh orang Atoni sebagai *entry point* untuk menafsir tragedi tertentu dan bagaimana cara mereka menghubungkan tema budaya itu dengan teks Rut 1:1-6? Dalam studi etnografis, analisis tematik biasa dilakukan untuk mencari hubungan antara domain A dan B serta bagaimana domain-domain itu dihubungkan dengan budaya suku tersebut secara keseluruhan.<sup>40</sup> (2) Pengalaman-pengalaman apa saja yang disadari sedemikian dalam oleh setiap individu sehingga membentuk cara pandang/perspektif dan tingkah laku tertentu ketika mereka menanggapi fenomena-fenomena yang sama dalam teks yang ditafsir? Pertanyaan ini sejalan dengan salah satu prinsip dasar fenomenologi bahwa pengetahuan

---

<sup>38</sup> Andrea Fontana & James H. Frey, "Wawancara Seni Ilmu Pengetahuan" dalam Norman K. Denzin (Editor), *Handbook of Qualitative Research*, Edisi BI, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2009, hlm 504-506.

<sup>39</sup> Lexy J. Moleong, *Metodologi Penelitian Kualitatif*, Bandung: PT. Remaja Rosdakarya, 2000, 121.

<sup>40</sup> James P. Spradley, *Metode Etnografi*, Yogyakarta: Tiara Wacana, 2006, hlm 133.

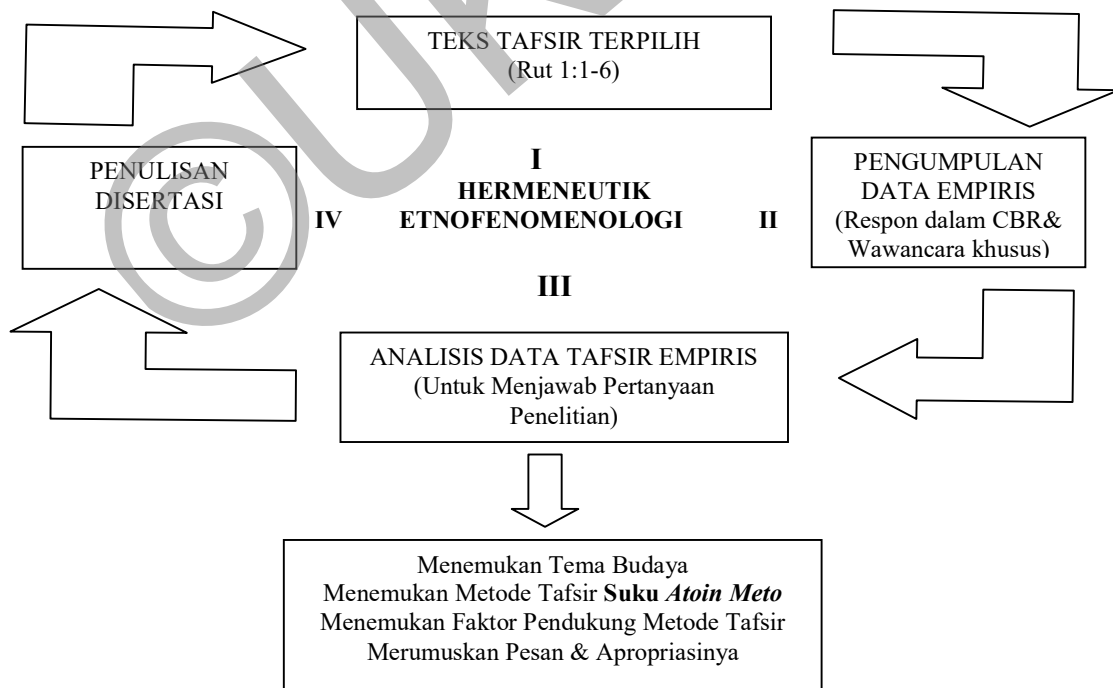
adalah kesadaran. Maksudnya, bahwa pengetahuan didapatkan secara langsung dari pengalaman yang disadari (*conscious-experience*). Karena pengetahuan bersumber dari pengalaman maka tidak ada penilaian salah atau benar. Peneliti tidak pada posisi untuk menilai manakah pengalaman yang benar dan mana pula yang salah. Peneliti haruslah bisa melakukan apa yang disebut dengan *bracketing* (mengurung kehendak untuk menilai).

Jelaslah bahwa unit analisis dalam penelitian fenomenologis mencakup setiap pernyataan yang diungkapkan oleh responden secara sadar ketika mereka menanggapi pertanyaan-pertanyaan dalam CBR dan/atau dalam wawancara mendalam (*in-depth interview*) bersama informan. Selain analisis fenomenologis, disertasi ini pun menghadirkan analisis *gaps* (Iser), distansi dan apropriasi (Ricoeur).

*Langkah 4:Penulisan disertasi.*

Langkah penulisan disertasi adalah langkah terakhir dari studi ini.Pada tahap ini penulis memaparkan laporan hasil penelitian mengenai tafsir komunitas suku *Atoni* terhadap teks Rut 1:1-6.Dari situ akan dapat dilihat, bukan hanya kekhasan tafsir warga *Atoni*, metode dan aplikasi dari hasil penafsiran ke dalam konteks mereka masa kini, tetapi juga sumbangan studi ini bagi pengembangan teologi kristen dan penafsiran kontekstual di tempat lain.

**1.7. Skema Kerja**



**Gambar 1.**Langkah-langkah penelitian hermeneutik etnofenomenologi Atoni Meto

## 1.8. Landasan Teori

Ada empat konsep yang mencakup dalam topik penelitian ini yang membutuhkan penjelasan lebih jauh: (1) Perspektif respon-pembaca; (2) Hermeneutik Etnofenomenologi; (3) Membaca Alkitab secara komunal (*Communal Bible Reading/CBR*); (4) Kutuk/berkat. Di samping menjelaskan konsep-konsep tersebut, saya akan melihat kaitan di antara konsep-konsep itu.

### 1.8.1. Perspektif Tanggapan Pembaca

Sampai sejauh ini teori-teori tafsir teks Alkitab dapat dirangkum dalam tiga orientasi, yaitu: 'penulis' (*author-oriented*), orientasi ini diprakarsai oleh kritik historis; 'teks' (*text-oriented*), diprakarsai oleh kritik sastra; dan 'pembaca' (*reader-oriented*), didukung oleh kritik tanggapan pembaca.<sup>41</sup>

Hermeneutik etnofenomenologi yang saya usulkan berada pada payung kritik respon-pembaca. 'Pembaca' dalam hal ini adalah komunitas suku (etnis) *Atoni* dengan lokasi sosialnya (tradisi, kebudayaan, adat-istiadat, nilai-nilai, ideologi). Kritik-respon pembaca merupakan salah satu pendekatan yang menjadikan 'pembaca' sebagai komponen penting dalam memahami teks.

Kritik tanggapan-pembaca muncul sebagai reaksi terhadap kritik narasi. Ada sejumlah perbedaan di antara kedua metode ini. Misalnya, kritik narasi menaruh perhatian pada narasi atau ceritera, dengan keyakinan bahwa unsur-unsur penting dalam sebuah narasi (*event*, *plot*, *character*, *setting*, *implied-Author*, *implied-reader*) dapat menjelaskan makna teks sesungguhnya. Sebaliknya kritik respon-pembaca tidak menaruh perhatian pada *author* atau teks sebagai sumber makna tetapi kepada pembaca (*reader*) dalam komunikasinya dengan teks melalui tindakan *membaca*.<sup>42</sup>

Sejak muncul di tahun 1970-an, komponen *pembaca* mendapatkan perhatian serius. Itu dimungkinkan adanya perkembangan filsafat bahasa dan hermeneutik di akhir abad ke-20.

#### 1.8.1.1. Respon-pembaca dalam filsafat bahasa (Iser, Fish)

Dalam bidang filsafat bahasa, ada dua ahli yang pantas disebutkan, yakni Wolfgang Iser dan Stanley Fish. Kedua orang ini dipandang menginisiasi lahirnya kritik respon pembaca dalam

---

<sup>41</sup> M. A. Powell, "Narrative Criticism" dalam John H. Hayes (Gen. Ed.), *Dictionary of Biblical Interpretation*, vol. K-Z, Nashville: Abingdon Press, 1999, p. 202.

<sup>42</sup> M. A. Powell, "Narrative . . . .", p. 203.

bidang sastra. Salah satu buku karya Wolfgang Iser (1967) yang memuat teori tentang respon pembaca, yakni *The Act of Reading: A Theory of Aesthetic Response* (1978). Di situ tampak jelas pengaruh filsafat Roman Ingarden (murid Husserl) terhadap Iser. Bersama Ingarden, Iser menekankan bahwa semua persepsi (subyek) terhadap obyek-obyek berciri 'tidak lengkap' (*incompleteness*). Subyek tidak memahami secara utuh aspek-aspek suatu obyek persepsi. Ia hanya dapat menjangkau aspek-aspek tertentu dari tampilan obyek. Sebagai contoh, kalau kita melihat suatu benda, maka yang tampak pada kita adalah bagian benda yang berhadapan langsung dengan kita. Tetapi, bagian belakang dan samping sang benda itu hilang dari tatapan mata kita. Cara yang tepat untuk mengetahui semua sisi benda itu adalah menampilkan obyek dalam tiga dimensi. Meskipun kita tidak dapat melihat semua sisi dari obyek itu, tetapi bisa menafsirkan atau mengira-ngira apa yang ada di balik sisi yang tampak. Itulah tugas dari penafsir. Iser menerapkan prinsip ini dalam proses membaca. Sebuah teks tidak menampilkan secara detail properti yang ia miliki. Ada kalimat-kalimat yang *blank* atau mengandung *gap*. Sebagai contoh (dari penulis) perhatikan kalimat berikut: "Pada zaman para hakim memerintah ada kelaparan di tanah Israel" (Rut 1:1). Kalimat ini mengandung *gaps*: pada masa hakim siapa memerintah? Apakah penyebab kelaparan di Israel pada waktu itu? Di sini, pembaca berperan untuk 'mengisi' bagian yang kosong itu dengan menduga atau membandingkan dengan teks lainnya. Dengan kata lain, aktivitas subyek adalah mencari dan "mengisi" ruang kosong itu (*filling in blanks*).<sup>43</sup>

Iser dinilai mengambil posisi di antara dua ekstrim: penekanan pada teks dan pembaca sekaligus. Ia mengatakan: 'one must take into account not only the actual text, but also and in equal measure, the actions involved in responding to that text.'<sup>44</sup> Bagi Iser, teks adalah hasil karya penulis dan berisi maksud dari penulis (*Author's intention*). Tetapi, dalam proses membaca teks itu, tampak bukan hanya intensi penulis tetapi juga intensi pembaca. Lalu, makna bukan suatu obyek yang perlu dicari di dalam teks tetapi adalah suatu yang dibangun di antara teks dan pembaca. Teks bersifat nyata dan tetap, mempunyai norma dan struktur tertentu, tetapi teks tidak lengkap pada dirinya. Ia berisi pokok-pokok atau tema-tema yang boleh jadi tidak semuanya jelas berkaitan; adakalanya terdapat kevakuman atau *gap/s* di antara tema-tema atau unit-unit deskripsi itu. Dengan keterlibatan secara penuh dalam kegiatan membaca, pembaca akan memahami norma-norma dan sistem bahasa (system

---

<sup>43</sup>Anthony C Thiselton, *Hermeneutics: Theory and Practice of Transforming Biblical Reading*, GrandRapids, Michigan: Zondervan Publishing House, 1992, pp. 516-517.

<sup>44</sup> Seperti dikutip oleh John A. Darr "Reader Oriented Approaches", Stanley E. Porter (Editor), *Dictionary of Biblical Criticism and Interpretation*, London & New York: Routledge, 2007, p.309.

bentukan kata-kata) dari teks. Dengan mengenal sistem bahasa teks, penulis dapat memahami *gap/s* yang terdapat di dalam teks. Lalu dengan memakai daya imajinasi, pengalaman, dan pengetahuan konvensional yang ia miliki, pembaca dapat menjembatani *gap/s* pada unit-unit atau tema-tema yang terpisah itu supaya maksud teks itu bisa dipahami dengan mudah. Sebelum merumuskan ide-idenya, pembaca perlu mempertimbangkan apa yang Iser sebut sebagai ‘basic force’ atau yang oleh McKnight disebut ‘frame’<sup>45</sup> dengan mana seluruh isi teks itu diarahkan. Maksudnya supaya ide-ide pembaca itu tidak dikembangkan secara liar tetapi supaya konsisten dengan teks. Aktualisasi dari teks baru dapat terjadi jika ada hubungan timbal-balik di antara struktur retorika (tata bahasa atau tata bentukan kata) dari teks dan kapasitas pembaca (imajinasi, pengalaman, dan pengetahuan konvensional).<sup>46</sup> Jadi, menurut Iser, makna teks tidak hanya ditentukan oleh tanggapan subyektif pembaca seperti yang dipahami oleh Fish. Makna teks juga ditentukan oleh struktur retorik teks itu. Dengan kata lain, tanggapan pembaca yang dibutuhkan adalah tanggapan yang konsisten dengan struktur retorik teks itu.

Stanley Fish mempunyai pandangan yang berbeda jika dibandingkan dengan Iser. Dalam bukunya *Is There a Text in this Class? The Authority of Interpretive Communities* (1980), Fish menggumuli persoalan pokok: “Apakah yang benar-benar terjadi dalam kegiatan/tindakan ‘membaca’?” Dengan memakai pendekatan fenomenologis, Fish berusaha menganalisis pengalaman *real* dari kegiatan membaca.<sup>47</sup> Terhadap pertanyaan: “Is there a text in this class?” (judul buku), Fish menjawab: tidak, jika teks dimaksud dipersepsikan memiliki makna yang stabil dan obyektif dan yang oleh kaum formalis (Wimsatt dan Beardsley) berlaku untuk semua waktu dan tempat. Anggapan bahwa makna ada di dalam teks hanyalah sebuah ilusi.<sup>48</sup> Makna teks tidak ada di dalam teks tetapi pada respon-pembaca (*reader-responses*). Untuk menunjukkan bahwa teks tidak mengandung makna pada dirinya, Fish mengutip ayat Alkitab: “That Judas perished by hanging himself, ..” (Yudas tewas gantung diri). Ada tiga pertanyaan bisa muncul dari kalimat tersebut: Apa makna kalimat ini? Tentang apakah kalimat ini? Atau apakah yang hendak dikatakan dalam kalimat itu? Menurut Fish, semua pertanyaan ini menuntut keobyektifan dari ungkapan tersebut, padahal teks itu

---

<sup>45</sup> Edgar.V. McKnight, “Reader-Response Criticism”, Steven L. McKenzie, Stephen R. Haynes (Editors), *To Each Its Own Meaning*, Kentucky-USA: Westminster John Knox Press, 1999, p. 232.

<sup>46</sup> John A. Darr “Reader Oriented Approaches”, Stanley E. Porter (Editor), *Dictionary of Biblical Criticism* ....., p.309.

<sup>47</sup> Stanley Fish, *Is There a Text in this Class? The Authority of Interpretive Communities*, Cambridge, Mass: Harvard University Press, 1980, p. 15.

<sup>48</sup> Stanley Fish, *Is There.....*, p. 41.

sendiri tidak bermakna apa-apa dan tidak menyediakan fakta yang obyektif.<sup>49</sup> Sebaliknya (anak) kalimat itu memungkinkan pembaca untuk merumuskan tiga konstruksi kalimat baru, misalnya: (terjemahan saya) “Bahwa Yudas tewas dengan gantung diri, *adalah* satu contoh bagi kita semua; “Bahwa Yudas tewas dengan gantung diri, *menunjukkan* betapa dia merasa sangat berdosa; “Bahwa Yudas tewas dengan gantung diri, *seharusnya* membuat kita bertobat.<sup>50</sup> Di sini teks tidak memberikan kepastian makna, sebaliknya membuat pembaca menjadi ragu. Fish menegaskan bahwa kegiatan menafsir sangat ditentukan oleh strategi-strategi, tujuan-tujuan, asumsi-asumsi, dan harapan-harapan yang dimiliki oleh para ‘pembaca’ teks. Tanggapan pembaca *adalah* makna itu sendiri. Karena makna diproduksi (secara subyektif) oleh tanggapan-pembaca maka makna itu bervariasi dan terus berkembang (*developing shape*). Ketika *readers* membaca teks, maka terjadilah relasi eksistensial yang dinamis antara *readers* dan *text*. Dalam jalinan itu, teks sebagai gudang makna dianulir, lalu pembaca, dalam interaksi dengan teks, memberikan respon serta memroyeksi makna ke dalam teks.<sup>51</sup> Di mata Fish, teks sama seperti ukiran di mana masing-masing pembaca diundang untuk memberikan tanggapan dan tanggapan itulah maknanya.<sup>52</sup>

Setelah mendapat kritikan bertubi-tubi atas teorinya, ia kemudian mengubah pendiriannya bahwa bukan teks, penulis atau pembaca yang menjadi sumber makna tetapi ‘interpretasi.’ Interpretasi yang ia maksudkan bukan interpretasi individu melainkan interpretasi dari dan oleh komunitas-komunitas (*interpretive-communities*).<sup>53</sup> Dengan kata lain, respon-pembaca tidak lain adalah respon komunitas. Teori respon pembaca menurut Fish dianggap begitu ekstrim karena sangat menekankan pada otoritas pembaca dan

---

<sup>49</sup> Stanley Fish, *Is There....*, p. 23; Barangkali yang Fish maksudkan ialah bahwa teks Alkitab sendiri menghadirkan dua laporan berbeda: [1] Injil Matius (Mat. 27:1-10) mengatakan bahwa Yudas menyesal pada waktu Pilatus menjatuhkan hukuman mati kepada Yesus, lalu Yudas mengembalikan uang tiga puluh perak dengan cara melemparkannya ke dalam Bait Allah. Matius tidak menyebut sama sekali dengan cara apa Yudas mati. Sedangkan [2] Kisah Para Rasul (Kis 1:18) mengatakan bahwa Yudas memakai uang hasil kejahatannya itu dan membeli sebidang tanah lalu ia jatuh tertelungkup di lokasi tanah itu. Sulit dipastikan manakah laporan yang benar-benar obyektif.

<sup>50</sup> Stanley Fish, *Is There ....* p. 24.

<sup>51</sup> Stanley Fish, *Is There ....* pp. 2-3.

<sup>52</sup> Contoh bagaimana pembaca menempatkan teks sebagai seni bisa dilihat pada makalah Anne Marijke Spijkerboer, “African and European Relation At the Well: Intercultural Reading of the Bible Through Visual Art” dalam buku Hans de Wit & Gerald O West (Editors), *African and European Readers of the Bible in Dialogue; In Quest of a Share Meaning*, South Africa: Cluster Publications, 2009, p. 382. Di situ gambar Yesus dan perempuan Samaria di sumur Yakub divisualisasikan dan kelompok studi Alkitab di Belanda memberikan beragam tanggapan hermeneutis menurut perspektif mereka. Untuk konteks Indonesia, sebuah ujicoba sudah dibuat oleh pakar tafsir Alkitab di UKDW, Robert Setio, dengan meminta Popok Tri Wahyudi (Islam) untuk membuat lukisan tentang penglihatan Daniel (pasal 7:9-10). Hasilnya adalah bahwa meskipun Popok berupaya menganvakan penglihatan Daniel seobyektif mungkin, ekspresi pengalaman Popok sebagai seorang Muslim tak bisa dinafikan. Lihat Robert Setio, “Mempertemukan Alkitab dan Al-qur’an Dari Sudut Pandang Kristen” dalam *Gema Teologi: Jurnal Fakultas Theologia UKDW*, vol. 34 no. 1, April 2010, hal 8-9.

<sup>53</sup> Stanley Fish, *Is There ....* p. 167.

mengabaikan peranan teks di dalam proses menafsir. Sebab itu teori Fish mengandung kontroversi.<sup>54</sup>

Meskipun saya menghargai pandangan Fish tentang individu sebagai agen komunitas, dalam disertasi ini, saya lebih memilih dan menggunakan teori respon pembaca model Iser. Alasannya, Iser masih menempatkan teks sebagai komponen penting dalam karya penafsiran ketimbang Fish yang cukup ekstim menekankan peranan pembaca dan menafikan peranan teks. Iser melihat secara berimbang peranan teks dan pembaca/penafsir. Dalam analisis hasil deskripsi (bab 4) saya menampilkan analisis *gaps* dari Iser untuk memahami tanggapan pembaca suku *Atoni* atas teks yang ditafsir.

### 1.8.1.2. Respon-pembaca dalam filsafat hermeneutik

Perspektif tanggapan-pembaca juga muncul sebagai akibat dari perkembangan filsafat hermeneutik. Tokoh yang cukup terkenal dalam bidang ini adalah Hans Georg Gadamer (1900-2002). Gadamer adalah salah seorang murid Heidegger yang tekun. Ia berjasa membawa persoalan “memahami” ke dalam ranah filsafat. Melalui bukunya *Truth and Method (Wahrheit und Methode* [1960/1975]) kita bisa mengetahui filsafat hermeneutik Gadamer. Tidak semua hal dalam buku itu akan dibahas di sini terkecuali isu-isu hermeneutik yang diangkat oleh para pendahulunya (Schleiermacher, Dilthey) serta konsep-konsep yang ia tawarkan dalam menanggapi isu-isu itu, konsep-konsep mana kemudian memengaruhi entah langsung atau pun tidak langsung terhadap lahirnya kritik respon-pembaca.

Filsafat hermeneutik yang dibangun oleh Gadamer merupakan upaya keras untuk mengatasi romantisme Schleiermacher dan historisme Dilthey. Peletak dasar hermeneutik modern, Fredrik Schleiermacher, mengatakan bahwa problem dalam memahami teks masa lampau itu adalah sama dengan masalah utama hermeneutik yakni bagaimana ‘memahami’ yang lain atau yang asing (teks). Yang terjadi selama ini, kata dia, yaitu ‘kesalah-pahaman’ terhadap yang asing itu, dalam hal ini kesalah-pahaman terhadap maksud penulis seperti terdapat di dalam teks. Dia mengartikan hermeneutik sebagai ‘seni memahami.’ Hermeneutik berisi prinsip-prinsip dan peraturan dengan mana ‘kesalah-pahaman’ terhadap yang lain itu dapat diatasi. Dengan kata lain hermeneutik bertugas untuk meluruskan kesalah-pahaman tadi. Menurutnya, ada dua hal yang dibutuhkan untuk menggapai suatu pemahaman yang benar terhadap teks Alkitab, yakni “interpretasi gramatikal” terhadap teks tertulis dan

---

<sup>54</sup> Anthony C Thiselton, *Hermeneutics: The Theory, and Practice of Transforming Biblical Reading*, Michigan: Great Britain: The Paternoster Press, 1980, p. 515.



“interpretasi psikologis” yaitu upaya penafsir untuk secara psikologis masuk ke dalam dan mengalami kembali alam pemikiran penulis pada saat proses penulisan itu berlangsung.<sup>55</sup>

Menanggapi pandangan Schleiermacher, Gadamer mengatakan bahwa problem hermeneutik tidak terletak pada ‘kesalahpahaman’ terhadap yang lain itu, tetapi pada ‘kesepahaman umum.’ Jika ada ‘kesalahpahaman’ maka seharusnya ada ‘kesepahaman umum’ yang mengatasi kesalahpahaman yang sedang dilanggar. Kesepahaman umum itu oleh Heidegger disebut “pra-struktur pemahaman” sedangkan Gadamer menyebutnya “prasangka” (*pre-understanding*). Gadamer mengatakan bahwa Schleiermacher berusaha sedapat mungkin menghadirkan makna teks secara utuh menurut penulisnya atau bebas dari intervensi penafsir. Tetapi, menurut Gadamer, hal itu tidak mungkin terjadi. Alasannya, penulis memiliki sejarah dan tradisi yang berbeda dengan penafsir. Penafsir memiliki prasangka yang dikondisikan oleh sejarah dan tradisi penafsir. Dengan meminjam konsep “horizon” dari Husserl (sebelum Husserl, Nietzsche) ia menekankan bahwa baik penulis/teks maupun penafsir memiliki horizon-horizon yang berbeda satu sama lain. Dalam proses menafsir, horizon penafsir membekali penafsir dengan prapaham (*pre-understanding/pre-judgment*) tentang teks. Situasi hermeneutik dapat digambarkan sebagai perjumpaan antara horizon penafsir (masa kini) dan horizon penulis (masa lampau). Dalam perjumpaan itu akan terjadi dialog antara kedua horizon hingga terjadi apa yang disebut “peleburan horizon-horizon” (*Horizontverschmelzung*). Akibatnya, terjadi perluasan pada horizon penafsir dan pula muncul makna baru.

Gadamer juga mengusulkan prinsip sejarah pengaruh (*Wirkungsgeschichte*) dalam rangka menanggapi konsep historisisme Dilthey. Dilthey menganggap bahwa sejarah kehidupan bersifat universal dan para sejarawan jaman pencerahan merasa mampu untuk menuliskan sejarah universal manusia dengan metode-metode historis yang obyektif. Bagi Gadamer, dalam “dunia kehidupan” para sejarawan tidak bisa menuliskan sejarah yang obyektif sebab masing-masing kita berada di dalam dunia kehidupan dan dipengaruhi oleh dunia kehidupan itu. Sejarah yang dihasilkan dipengaruhi oleh prasangka dan kepentingan si penulis sejarah sehingga sangat sulit untuk menemukan suatu karya sejarah yang benar-benar obyektif. Jika dihubungkan dengan penafsiran teks Alkitab maka harus diakui bahwa dalam diri penafsir telah terbentuk ideologi, kepentingan, politik, budaya, dan tradisi. Kesadaran akan adanya sejarah pengaruh dan tradisi pada setiap peneliti (penafsir) memungkinkan kita

---

<sup>55</sup> D. E. Klemm “Hermeneutics” dalam *Dictionary of Biblical Interpretation*, A-J, Nashville: Abingdon Press, 1999, pp. 497-498.

untuk menerima prasangka apa adanya. Prasangka bukanlah sesuatu yang buruk yang harus dihindari. Di samping tidaklah mungkin dihindari, justru prasangka merupakan tahap paling awal untuk tiba pada “pengetahuan.” Alat ukur untuk menilai suatu prasangka adalah *legitimate* atau *illegitimate*. Suatu prasangka hanya dapat berubah menjadi pengetahuan apabila ia berjumpa dengan prasangka yang lain. Perjumpaan antara prasangka yang satu dengan prasangka yang lain menyebabkan prasangka menjadi melebar kepada pengetahuan. Jika terjadi perjumpaan antara penafsir dan teks, maka efek dari perjumpaan itu, yakni terjadinya ‘pelebaran’ pada horizon penafsir/pembaca.<sup>56</sup>

Dengan demikian, ada dua sumbangan besar Gadamer bagi hermeneutik moderen yaitu prinsip “sejarah pengaruh” (*Wirkungsgeschichte*) dan prinsip “pelebaran horizon-horizon” (*Horizontverschmelzung*). Kedua konsep ini cukup memegang peranan dalam pemikiran Gadamer dan memengaruhi perkembangan wacana hermeneutik moderen. Kehadiran horizon penafsir dalam filsafat hermeneutik menandakan bahwa respon pembaca sudah menjadi komponen penting dalam filsafat hermeneutik.

Pemikiran Gadamer tentang dua horizon (serta fusi keduanya), memengaruhi banyak pihak. Anthony C Thiselton termasuk orang yang mengakui adanya dua horizon itu. Dalam bukunya *The Two Horizons* (1980), Thiselton menyebut Gadamer sebagai tokoh kunci dalam bidang hermeneutik.<sup>57</sup> Ia menjadi tokoh kunci karena meskipun ia diinspirasi oleh Heidegger, ia lebih sistimatis dan mudah dipahami jika dibandingkan dengan Heidegger. Thiselton mengambil teori dua horizon serta metode kritik sejarah dari Gadamer dan diterapkan dalam penafsiran teks-teks Perjanjian Baru.

Dari dalam negeri (Indonesia), kita juga membaca buku *Dua Konteks* (2005) ditulis oleh E. Gerrit Singgih. [Singgih memakai kata ‘konteks’ sebagai ganti ‘horizon’]. Dua konteks dimaksud adalah konteks Israel (Teks) dan konteks Indonesia (Penafsir). Sebagai ahli tafsir yang hidup dalam konteks masa kini di Indonesia, Singgih sadar akan pentingnya mendialogkan dua konteks itu. Dari mana dimulai? Itu bisa dimulai dari konteks masa kini (Indonesia) baru kemudian ke konteks masa lalu/teks (Israel); atau sebaliknya dari teks ke konteks masa kini. Akan tetapi, usul Singgih menarik untuk dipertimbangkan: “Kita hanya bisa menangkap makna teks dari masa lalu jika kita berangkat dari masa kini.” Dalam

---

<sup>56</sup> D. E. Klemm “Hermeneutics” dalam *Dictionary of.....*, pp. 500-501; Band. F. Budi Hardiman, *Seni Memahami: Hermeneutik dari Schleiermacher Sampai Derrida*, Yogyakarta: PT Kanisius, 2015, hlm 160-163.

<sup>57</sup> Anthony C Thiselton, *The Two Horizons*, Great Britain: The Paternoster Press, 1980, p. 25.

limabelas artikel yang dimuat dalam buku ini, tampak jelas tanggungjawab seorang penafsir yakni mendialogkan kedua konteks: konteks Alkitab (PL) dan konteks penafsir.<sup>58</sup>

Saya tidak bermaksud menguraikan tentang filsafat hermeneutik. Saya hanya ingin menunjukkan bahwa filsafat hermeneutik(Heidegger dan) Gadamer jelas-jelas mengingatkan kita tentang kenyataan bahwa penafsir mempunyai peranan yang sangat penting dalam menggali dan memberikan makna kepada teks. Dan bahwa respon pembaca kepada teks selalu dikondisikan oleh sejarah dan tradisi jamannya. Harus diakui bahwa konsep-konsep dari Heidegger dan Gadamer seperti “pra-struktur pemahaman”, “historisitas”, “cakrawala-cakrawala”, “proses dialektis”, dan “peleburancakrawala-cakrawala”, telah menginspirasi lahirnya beragam tipe penafsiran kontekstual padaakhir abad ke-20 dan awal abad ke-21.<sup>59</sup>

### 1.8.1.3. Kritik Terhadap Teori Dua horizon (Caldwell versus Thiselton)

Dengan terbitnyabuku Thiselton berjudul *The Two Horizons:New Testament Hermeneutics and Philosophical Description*, tugas hermeneutik tidak hanya difokuskan kepada teks (sejarah dan tradisi), tetapi juga kepada penafsir (*interpreter*) dan lokasi sosialnya. Melalui buku itu, Thiselton ingin mempertegas apa yang sebelumnya dikatakan Gadamer tentang dua horizon sambil menerapkannya dalam tafsir PB. Ia memilih konsep Gadamer menjadi judul bukunya dan *fusi kedua cakrawala* menjadi tujuannya. Menurut Thiselton, permasalahan pokok dalam bidang filsafat dan praktek hermeneutik terletak pada kenyataan, bahwa horizonteks dan horizon penafsir pada tempat asalnya dikondisikan oleh sejarah dan tradisi yang berbeda sehingga tidak mudah dipadukan. Padahal, untuk memahami secara tepat, maka variabel-variabel dari kedua horizon itu harus bisa dipadukan satu dengan yang lain. Konsep fusi horizon-horison menarik bagi Thiselton karena membantu mengatasi persoalan pokok dalam tugas hermeneutik, yakni memadukan variabel-variabel yang tampak berbeda pada dua cakrawala (teks dan penafsir).<sup>60</sup>

Pandangan (Gadamer) Thiselton tentang “dua horizon” tidak sepi dari kritik. Salah seorangdi antaranya adalah LarryW. Caldwell. Dalam dua artikel yang ditulis pada tahun

---

<sup>58</sup> Emanuel Gerrit Singgih, *Dua Konteks*, Jakarta: BPK Gunung Mulia, 2009, hal. ix.

<sup>59</sup>Kita bisa menyebut beberapa di antaranya seperti: hermeneutik pembebasan di Amerika Latin dan Afrika Selatan; kritik kaum berkulit hitam (black criticism) oleh orang Afrika di Amerika utara dan Afrika; kritik feminis di Eropa, Amerika, Asia, dan Afrika Selatan; pendekatan tafsir budaya atau silang-budaya di Asia, Afrika; kritik *dalit* di India; kritik *mujerista* oleh perempuan Hispanik di Amerika utara; kritik pos-kolonial di dunia ketiga, dan lain lain. Lihat W. Randolph Tate, *Interpreting the Bible, A Hand Book of Terms and Methods*, Massachuttes: Hendrickson, 2007, pp. 47, 84, 130-134, 221-227, 193.

<sup>60</sup> Anthony C. Thiselton, *The Two Horizons: New Testament HermeneuticsandPhilosophical Description*,Australia: The Paternoster Press, 1980, p. 16.

berbeda (1987, 1996), Caldwell memberikan apresiasi sekaligus kritik kepada Thiselton. Ia menunjukkan kelemahan Thiselton pada dua asumsi dasar. *Pertama*, model ‘dua cakrawala’ mengasumsikan bahwa penafsir pada jaman modern cukup memahami budaya Alkitab dan budaya Alkitab dianggap sama dengan budaya penafsir modern. Padahal, kajian historisitas teks yang sudah berlangsung ratusan tahun pun belum bisa memastikan keaslian budaya pada teks Alkitab. *Kedua*, model ‘dua cakrawala’ juga mengasumsikan bahwa cara berpikir (*worldviews*) penafsir dan penerima adalah sama. Akibatnya, model pendekatan Thiselton bersifat *mono-cultural* (satu budaya), bukan *cross-cultural* (lintas budaya). Thiselton dinilai gagal untuk melihat usaha penafsiran Alkitab sebagai usaha lintas budaya.<sup>61</sup> Lantas, Caldwell mengusulkan cakrawala ketiga, yakni penerima (*Receptor*). Bagi Caldwell, tugas hermeneutik meliputi kajian terhadap tiga cakrawala: budaya teks (*text*), budaya penafsir (*interpreter*), dan budaya penerima (*receptor*).<sup>62</sup>

Selanjutnya, Caldwell mengatakan bahwa ‘penafsir’ (horizon kedua) yang dimaksudkan oleh Thiselton, yaitu para penafsir barat atau penafsir Asia [karena studi di barat] yang ‘dibesarkan’ dalam lingkungan budaya barat dan dipengaruhi oleh *worldview* serta budaya barat. Para penafsir barat sudah terbiasa dengan metode kritik sejarah. Metode itu, oleh Mickelsen, berproses melalui dua tahap: (1) meneliti apa yang teks pesankan bagi konteks dan pendengar waktu itu; (2) membawa pesan pada masa lalu tersebut kepada pendengar masa kini penafsir. Menurut Caldwell, metode kritik sejarah sangat dipengaruhi oleh *worldview* dan asumsi-asumsi barat. Sebab itu, para penafsir dengan *worldview* barat itu gagal mempertimbangkan *worldview* dari budaya penerima (*receptor*). Lalu, Caldwell mengusulkan metode *ethnohermeneutics* sebagai pengganti dari metode kritik sejarah.

Ada dua poin tanggapan yang saya ajukan terhadap Caldwell terutama berkaitan dengan usulannya agar ‘penerima’ (*receptor*) menjadi cakrawala ketiga dan etnohermeneutik sebagai pengganti metode kritik sejarah. *Pertama*, saya setuju dengan Caldwell bahwa dalam filsafat hermeneutik Thiselton, pihak yang disebut *Receptor* (warga suku) kurang atau bahkan tidak mendapatkan tempat. Akan tetapi, saya tidak sependapat dengan Caldwell bahwa karena itu *Receptor* harus diberi tempat terpisah dari *Interpreter* dalam posisi sebagai horizon ketiga. Alasan saya, Caldwell memberikan masukan berdasarkan asumsi yang keliru. Ia

---

<sup>61</sup> Larry W. Caldwell, “Cross-cultural Bible Interpretation: A View From the Field” dalam *Phronesis: A Journal of Asian Theological Seminary* (Vol. 3, No. 1, 1996, pp. 16-20.

<sup>62</sup> Larry W. Caldwell, “Third Horizon Ethnohermeneutics: Re-Evaluating New Testament Hermeneutical Models for Intercultural Bible Interpreters Today” dalam *The Asian Journal of Theology*, vol. 1:2, 1987, pp. 315-316.

menganggap bahwa ‘receptor’ tidak mempunyai kapasitas untuk berjumpa langsung dengan teks. Teks hanya bisa dijumpai/ditelaah oleh ‘interpreter.’ ‘Receptor’ hanya bisa menerima pesan firman dari ‘interpreter.’ Dengan begitu, dalam teori Caldwell (= Thiselton), *Receptor* adalah obyek dan bukan subyek. Mereka bukan produser tetapi konsumen dari produk-produk para teolog dan ‘interpreter’ sementara para teolog dan ‘interpeter’ menempati posisi sebagai produser ilmu teologi dan tafsiran. Asumsi ini sudah terbantahkan sejak munculnya fenomena peran kaum awam dalam menafsir Alkitab di Asia, India, Afrika, Amerika Latin. Karena itu, saya berpendapat bahwa *Interpreter* dan *Receptor* tidak boleh terpisah sama sekali. Biarkan keduanya berkolaborasi untuk berjumpa langsung dengan teks. Dan wadah yang tepat bagi kolaborasi kedua pihak adalah CBR/CRB (*Communal Bible Reading/Collaborative Reading of the Bible*). Saya akan menjelaskan CBR/CRB pada poin 1.8.3.

*Kedua*, saya tidak sependapat dengan Caldwell terutama ketika ia ingin mengganti metode kritik sejarah dengan metode etnohermeneutik. Bagi saya metode kritik sejarah masih sangat dibutuhkan terutama untuk mengkaji latar belakang kitab, penulis, waktu, dan konteks permasalahan yang sedang terjadi dan yang hendak ditanggapi melalui karya sang penulis. Metode etnohermeneutik mempunyai kegunaan tersendiri, yakni ketika pesan teks suci hendak diterapkan ke dalam konteks budaya tertentu. Metode kritik sejarah dan metode etnohermeneutik menjawab pertanyaan-pertanyaan yang khas. Yang pertama berurusan dengan pertanyaan *apa* yang sedang dihadapi, *siapa* yang menulis, *kapan* ditulis, dan *mengapa* teks itu ditulis; sedangkan metode etnohermeneutik menjawab pertanyaan *bagaimana* teks dapat dipahami dan diterapkan di dalam konteks tertentu. Tidak ada kemungkinan bahwa metode yang satu menggantikan yang lain sebab keduanya saling melengkapi.

Seperti sudah dijelaskan sebelumnya (poin 1.6.) bahwa metode pendekatan yang dipakai dalam disertasi ini adalah metode hermeneutik etnofenomenologi. Berikut saya menjelaskan ulang tentang metode hermeneutik etnofenomenologi itu.

### **1.8.2. Hermeneutik Etnofenomenologi**

Hermeneutik [bukan hermeneutika] “etnofenomenologi” adalah metode tafsir yang menggabungkan tafsir antropologi (Caldwell: etnohermeneutik) dan tafsir fenomenologi. Saya akan menjelaskan terlebih dahulu pendekatan “etnohermeneutik” (dari Caldwell) dan berikut “fenomenologi” serta kaitan di antara keduanya.

Menurut Tate, pencetus metode *ethnohermeneutics* adalah Larry W. Caldwell.<sup>63</sup> Di atas saya sudah mengajukan kritik saya terhadap Caldwell yang menawarkan metode etnohermeneutik sebagai pengganti metode kritik historis, serta menempatkan *receptor* sebagai cakrawala ketiga setelah teks dan penafsir. Meskipun demikian, saya menerima metode etnohermeneutik sebagai salah satu metode tafsir suku. Dengan metode itu, peneliti dituntut untuk mencari metode penafsiran yang ada di dalam suku yang bersangkutan lalu dijadikan sebagai pintu masuk untuk memperkenalkan pesan-pesan Alkitab.

Asumsi dasar dari *ethnohermeneutics* yakni bahwa Allah sedang bekerja melalui setiap budaya agar menarik setiap individu dalam setiap budaya datang kepada-Nya.<sup>64</sup> Atas kesadaran bahwa Allah turut bekerja dalam setiap budaya, maka para teolog mengakui pentingnya mempelajari budaya *receptor* untuk menemukan sensitivitas budaya suku melalui mana berita Injil dapat dikomunikasikan kepada penganut budaya tertentu itu.<sup>65</sup>

Keyakinan ini memberikan warna pada pertanyaan-pertanyaan dan tujuan penelitian. Ada tiga pertanyaan dan tujuan yang dipandang penting dalam kajian etnohermeneutik: (1) Metode tafsir macam apakah yang digunakan oleh budaya suku itu? Di sini, peneliti berusaha mengetahui metode penafsiran yang digunakan oleh kelompok sasaran; (2) Bagaimana saya dapat mengembangkan dan menggunakan model tafsir yang sama? Di sini peneliti berusaha juga untuk menemukan alat-alat (*tools*) hermeneutik yang cocok dengan *metode suku* itu; (3) Bagaimana saya akan menghubungkan kebenaran-kebenaran Alkitab ke dalam budaya itu, dengan menggunakan metode tafsir mereka sendiri? Di sini penelitian mengkomunikasikan pesan Alkitab ke dalam bentuk-bentuk yang relevan, menggunakan metode hermeneutik yang dikenal oleh warga suku.<sup>66</sup> [Catatan: Saya sudah memodifikasi pertanyaan-pertanyaan Caldwell dan dijadikan sebagai pertanyaan-pertanyaan penelitian disertasi (Lihat poin 1.2.).

Daniel A. Tappeiner memberikan tanggapan positif bahwa pendekatan tafsir etnis memang cocok untuk bidang misiologi. Misi gereja dalam budaya-budaya lain perlu memberi perhatian pada budaya setempat supaya tujuan misi bisa tercapai. Akan tetapi, Tappeiner tidak sependapat jika “receptor oriented” menggantikan metode-metode pendekatan lainnya. Kehadiran ‘konteks/cakrawala ketiga’ tidak bisa menggantikan dua cakrawala sebelumnya. Ia mencontohkan bahwa etnohermeneutik masih membutuhkan, misalnya pendekatan kritik

---

<sup>63</sup> W. Randolph Tate, *Handbook for ...*, p. 152.

<sup>64</sup> Asumsi ini dikutip dari C. H. Kraft, *Christianity in Culture: A Study in Dynamic Biblical Theologizing in Cross-Cultural Perspective*, Maryknoll: Orbis, 1979, pp. 113-115.

<sup>65</sup> Larry Caldwell, “Cross-Cultural...”, p. 26.

<sup>66</sup> Larry Caldwell, “Cross-Cultural...”, p. 27.



sejarah dan gramatikal. Ia menilai bahwa masalah bagaimana menghubungkan kebenaran Injil ke dalam budaya setempat, itu hanya masalah komunikasi, bukan masalah tafsiran.<sup>67</sup>

Bagi saya, kritik Tappeiner itu salah alamat. Caldwell tidak pernah mengatakan bahwa kehadiran horizon ketiga hendak menggantikan horizon teks dan penafsir. Justru ia mengakui keberadaan dua konteks budaya lainnya dan menekankan bahwa ketiga cakrawala (teks, penafsir, pendengar) tidak bisa diabaikan dalam studi Alkitab terutama bagi para penafsir yang berasal dari kalangan misionaris asing yang bekerja di Asia.

Saya menghargai pendapat Caldwell tentang pentingnya mempelajari budaya dari mereka yang kepadanya Injil diberitakan. Saya juga berupaya untuk menemukan metode tafsir Alkitab yang (barangkali) ada di dalam suku yang saya teliti. Saya berasumsi bahwa metode tafsir suku itu ada. Dan jika asumsi saya benar, maka metode etnohermeneutik suku *Atoni* menjadi sumbangan penting bagi penafsiran teks Rut 1:1-6. Lebih dari itu, berhubung partisipan dari komunitas pembaca Alkitab adalah satu komunitas suku maka tidaklah mungkin bagi saya untuk hanya mencari metode tafsir suku yang bersangkutan. Yang juga tidak kalah penting adalah perlunya deskripsi etnografis singkat mencakup unsur-unsur bahasa, sistem teknologi, sistem pengetahuan, sistem ekonomi, religi, dan organisasi sosial.<sup>68</sup> Deskripsi itu akan sangat membantu dalam menganalisis hasil tafsir suku pada sesi CBR.

Aspek kedua dari hermeneutik etnofenomenologi adalah fenomenologi itu sendiri. Jika etnohermeneutik mencari dan menemukan metode tafsir suku dan kemudian menerapkannya dalam tafsir teks Alkitab, fenomenologi mencari dan mendeskripsi pengalaman-pengalaman yang disadari yang dikisahkan oleh warga suku entah dalam CBR maupun dalam wawancara. Pengalaman-pengalaman keagamaan dari tiap individu itu telah menjadi sumber pengetahuan, sumber nilai, pembentuk sudut pandang sertapengaruh tingkah laku individu. Pengalaman-pengalaman itu menjadi referensi penting ketika *reader* memaknai teks Alkitab.

Fenomenologi berasal dari kata Yunani *phainomenon* artinya ‘tampak’; *phainein* = memperlihatkan, menampakan; *logos* = ucapan, kata, ilmu tentang.<sup>69</sup> Orang yang pertama kali menggunakan istilah ‘fenomenologi’ adalah P. D. Chamtepie de la Saussaye (1848-1920) dalam bukunya *Lehrbuch der Religionsgeschichte* (Buku Pegangan Sejarah Agama, 1887).

---

<sup>67</sup> Daniel A. Tappeiner, “A Response To Caldwell’s Trompet Call To Ethnohermeneutics”, article online, diunduh tanggal 20 Mei 2016.

<sup>68</sup> Koentjaraningrat, *Pengantar Antropologi: Pokok-pokok Etnografi*, Jakarta: Rineka Cipta, 2002, h. 4.

<sup>69</sup> Save M. Dagon, “Fenomenologi” dalam *Kamus Besar Ilmu-ilmu Sosial*, Jakarta: Lembaga Pengkajian Kebudayaan Nusantara (LPKN), 2015.



Sebagai bidang kajian filsafat, fenomenologi dikembangkan mula-mula oleh Edmund Husserl (1859-1938). Pandangannya tentang fenomenologi dapat dibaca dalam dua bukunya: *Philosophy as Strict Sense* (1910-1911) dan *Ideas: General Introduction to Pure Phenomenology* (1913). Disitu, Husserl memperkenalkan dua konsep yang penting, yakni *epoche* (mengurung asumsi pribadi/pengamat) dan *eidetic reflection* (memahami bentuk obyek). Ia mengemukakan ide bahwa untuk memahami sesuatu, dibutuhkan dua komponen, yaitu: kesadaran (noesis) dan obyek dari kesadaran (noema). Chryssides memberikan contoh menarik: jika saya melihat mobil berwarna merah, saya perlu hadir dan mengalaminya (noesis) dan mobil itu harus diparkir di depan saya (noema).<sup>70</sup>

Fenomenologi Husserl membuka kemandegan ilmu pengetahuan. Waktu itu ilmu pengetahuan memandang dunia hanya sebagai susunan fakta-fakta obyektif (noema) dan mengabaikan peranan subyek (noesis) dalam memahami fakta itu. Obyektivisme ilmu pengetahuan berakibat pada 'disfungsionalitas' ilmu pengetahuan bagi kehidupan manusia. Husserl menegaskan bahwa fenomenologi lebih bermanfaat bagi kehidupan manusia sebab ilmu pengetahuan berpijak pada pengalaman atau bersifat eksperiensial. Subyek mengamati fenomena, membuka diri (keterbukaan subyektif) terhadap fenomena itu sehingga fenomena itu tampak untuk dipahami menurut perspektif fenomena itu sendiri. Dengan keterbukaan subyektif fenomenolog terhadap fenomena, ia akan berjumpa dengan segala kemungkinan rangkaian makna di balik fenomena itu tanpa tendensi menilai dan/atau mengevaluasinya.<sup>71</sup>

Filsafat fenomenologi Husserl ini kemudian diimplementasikan oleh para teoritikus ilmu pengetahuan seperti Merleau-Ponty (Psikologi), Alfred Schutz, Peter L. Berger dan Thomas Luckman (Sosiologi). Dalam bukunya, Berger dan Luckman mengemukakan sejumlah presuposisi sebagai berikut: (1) Masyarakat berada pada apa yang disebut dengan *Lebenswelt* (dunia kehidupan), yakni dunia yang nyata, terdiri atas lingkungan fisik, lingkungan sosial, interaksi antar manusia (intersubjektivitas), dan nilai-nilai yang diyakini dan dipraktikkan. Di situ ada gejala-gejala sosial yang harus didiskripsikan oleh para fenomenolog. Hakekat suatu masyarakat akan ditemukan di balik gejala-gejala sosial itu. (2) Prinsip berpikir fenomenologi adalah mulai dari kenyataan sehari-hari, dari pengalaman masyarakat, di dalamnya ada pergaulan sosial, ada komunikasi antar subyek (intersubjektivitas) yang tidak bisa diabaikan seperti yang dilakukan oleh pendekatan positivis. (3)

---

<sup>70</sup> George D. Chryssides and Ron Geaves, *The Study of ...*, p. 212.

<sup>71</sup> O. Hasbiansyah, "Pendekatan Fenomenologi: Pengantar Praktik Penelitian Dalam Ilmu Sosial dan Komunikasi" dalam *Mediator*, vol. 9-Nomor 1 Juni-2008, hal. 164.

Dalam persiapan penelitian, peneliti harus bisa menyeleksi dan membedakan antara fakta-fakta sosial yang penting dan yang kurang penting lalu ia memilih untuk meneliti fakta-fakta sosial yang penting saja. (4) Sosiologi pengetahuan harus mengetahui dan menekuni segala sesuatu yang dianggap sebagai ‘pengetahuan’ masyarakat. (5) Prestasi seorang peneliti sosial dibuktikan melalui interpretasi yang obyektif atas kenyataan-kenyataan yang dialami masyarakat dan pengetahuan yang diperoleh dari hasil penelitian itu harus sesuai dengan pengetahuan yang dimiliki oleh masyarakat. (6) Pengetahuan masyarakat itu kompleks, selektif, dan aspektual, yang oleh Frans Parera, mencakup aspek-aspek indrawi, intelektual, perseptif, refleksif, intuitif, induktif, deduktif, kontemplatif, spekulatif, praktis dan sinergis. Karena itu, untuk meneliti pengetahuan masyarakat, haruslah dicari bentuk-bentuk pengetahuan yang terungkap melalui kenyataan sosial. Fakta sosial itu harus bisa mengungkapkan dua hal: *pengetahuan* dan *kesadaran*. Pengetahuan adalah kegiatan yang dibuat sedemikian rupa sehingga kenyataan sosial diungkapkan; sedangkan kesadaran membuat peneliti lebih mengenal diri ketika berhadapan dengan kenyataan tertentu. (7) Karena pengetahuan masyarakat kadang-kadang bersifat kontradiktif maka untuk memahami dunia akal sehat, perlulah digunakan prinsip logis dan non-logis. Dalam hal ini orang dituntut untuk berpikir dialektis (tesis-antitesis-sintesis). Dengan berfikir dialektis maka Berger memahami masyarakat sebagai produk manusia dan manusia sebagai produk masyarakat.<sup>72</sup>

Berhubung fenomena yang akan diteliti dalam disertasi ini adalah gejala-gejalareligiositas yang mendominasi penafsiran teks Rut 1:1-6 oleh suku *Atoni*, maka prinsip-prinsip penelitian akan disesuaikan dengan prinsip-prinsip penelitian fenomenologi agama.

Dalam bukunya *Expressing the Sacret: And Introduction to the Phenomenology of Religion* (1996), James L. Cox mencatat sembilan prinsip yang dibutuhkan dalam penelitian fenomena agama. (1) *Performing epoche*, yakni mengurungkan niat untuk memberikan penilaian. Peneliti harus mencegah diri dari keinginan untuk menilai baik-buruk dari suatu kenyataan keagamaan. (2) *Emptethic interpolation*, istilah ini dipinjam dari Ninian Smart, artinya peneliti siap ‘masuk ke dalam’ komunitas yang diteliti dengan penuh ‘pengertian /pemahaman’ dalam hal bahasa, budaya di mana fenomena itu ada, simbol-simbol terkait dan aktivitas-aktivitas ritual. (3) *Maintaining epoche*, artinya setelah beradadi dalam komunitas, peneliti tetap harus mengambil jarak agar ia bisa memperoleh penjelasan-penjelasan yang akurat tentang apa yang masyarakat pahami tentang fenomena itu. (4) *Decribing the*

---

<sup>72</sup>Frans M Parera, “Menyingkap Misteri Manusia sebagai Homo Faber” dalam Peter L. Berger dan Thomas Luckman (Penerjemah: Hasan Basari) *Tafsir Sosial Atas Kenyataan*, Jakarta:LP3ES, 1990, hal xiv-xx.

*phenomena*, artinya peneliti mulai mendeskripsikan fenomena itu dengan data yang ia pilih sendiri, namun pilihan itu harus mencerminkan keterkaitan dengan berbagai aspek yang diakui oleh para penganutnya. (5) *Naming the phenomena*, artinya mencari istilah yang tepat untuk menamai fenomena itu. Ada istilah yang diperoleh dari komunitas yang diteliti (terminologi *emic*) dan ada istilah yang diberikan oleh si peneliti (terminologi *etic*) yang boleh jadi asing bagi komunitas itu. (6) *Describing relationship and processes*, artinya sesudah memberikan nama kepada fenomena itu, perlulah fenomena itu ditempatkan dalam kategori tipologis misalnya mitos, ritus, dll. (7) *Constructing the paradigmatic model*, maksudnya membangun sebuah model paradigma agama dengan pertanyaan kunci: Apakah yang menjadi faktor inti (*core factor*) yang bisa menyatukan semua bentuk dan aspek secara bersama-sama? Di sini pertanyaan-pertanyaan seperti “dari apa?”, “kepada apa?”, “oleh apa?” menjadi pertanyaan-pertanyaan yang bisa mengungkapkan tujuan utama dari agama. Dan membantu kita untuk mengembangkan model-model paradigmatik untuk memahami suatu agama. (8) *Performing the eidetic intuition*, maksudnya melihat ke dalam *essence*/intisari dari sesuatu. Pada tahap ini, peneliti berusaha untuk memahami hakekat dari agama itu sendiri. (9) *Testing the intuition*, yakni upaya peneliti untuk menguji teori yang dibangun. Jika sudah dirumuskan ‘esensi’ dari suatu agama (langkah 8) maka esensi itu harus diuji kebenarannya. Untuk menguji esensi agama yang sudah dirumuskan, maka perlu menghubungkan esensi itu dengan pendapat para ahli ilmu agama. Kita bisa bertanya, misalnya, apakah esensi itu cocok atau tidak dengan teori agama menurut Marx? Apakah esensi itu bisa kita temukan dalam peradaban masyarakat yang dihubungkan dengan perayaan-perayaan seperti natal? Pertanyaan-pertanyaan ini membantu peneliti menemukan peranan fenomena sebagai bagian dari agama yang diteliti.<sup>73</sup>

Itulah sembilan prinsip penelitian fenomena agama. Mulai dari prinsip ke-4 dan seterusnya sudah dapat dilihat langkah-langkah yang harus dilalui dalam meneliti dan menganalisis suatu fenomena keagamaan, yaitu: (1) menentukan fenomena yang hendak diteliti; (2) mendeskripsi fenomena itu; (3) menamai fenomena itu dengan nama yang mereka miliki [jika tidak ada istilah maka peneliti menamai sendiri fenomena itu]; (4) membuat kategori tipologis terhadap fenomena itu; (5) mencari intisari dari fenomena itu serta kaitan dengan fenomena lainnya; (6) menguji intisari fenomena itu di bawah teori yang sudah ada.

---

<sup>73</sup> George D. Chryssides and Ron Geaves, *The Study of ...*, pp. 234-236.

Dalam momen diadakannya kegiatan membaca Rut 1:1-6 dan ayat-ayat terkait secara komunal, orang kristen suku *Atoni* menemukan adanya gejala kutuk/berkat. Karena itu gejala keagamaan yang perlu diteliti lebih jauh dalam wawancara adalah fenomena kutuk/berkat dalam pandangan masyarakat/jemaat. Pengalaman-pengalaman dan refleksi atas pengalaman menyangkut kutuk/berkat akan diteliti dan dianalisis untuk menjawab pertanyaan: mengapa orang Kristen suku *Atoni* membaca kitab Rut dari perspektif kutuk/berkat.

Sebelum mengakhiri uraian ini, perlulah dijelaskan sekali lagi, mengapa metode etnohermeneutik (Caldwell) diganti dengan metode etnofenomenologi? Model hermeneutik etnofenomenologi dipilih karena metode inilah yang biasa digunakan oleh warga suku untuk menafsirkan gejala-gejala (fenomena-fenomena) alam dan sosial yang mereka alami. Selain itu, metode etnofenomenologi akan memberikan peranan yang lebih besar kepada warga suku untuk menceritakan pengalaman-pengalaman individu mereka berkaitan dengan teks yang ditafsir. Metode etnofenomenologi mempunyai kesamaan dan perbedaan jika dibandingkan dengan etnohermeneutik Caldwell. Yang sama pada keduanya, yakni mereka mendekati kelompok suku dengan tujuan untuk mencari metodologi dan *tools* yang cocok untuk mengkomunikasikan pesan firman Allah kepada komunitas suku.

Tetapi, keduanya memiliki empat perbedaan mendasar: (1) Yang pertama bersifat non kolaboratif sedangkan yang kedua bersifat ‘kolaboratif’ yakni kolaborasi antara *penafsir* dan *penerima*. Di depan teks, penafsir dan penerima mempunyai kedudukan yang sama sebagai ‘pembaca.’ (2) Dalam model etnohermeneutik, misionaris/interpreter lebih aktif sedangkan warga suku menjadi pasif. Sebaliknya, dalam metode hermeneutik etnofenomenologi, kedua pihak adalah subyek yang aktif mengemukakan pendapat/pengalaman mereka secara setara. (3) Metode yang hendak dicari di dalam suku, menurut Caldwell adalah lagu-lagu daerah, puisi-puisi, pantun-pantun, syair-syair yang bisa di-“daur-ulang” dan diisi dengan pesan-pesan Injil sehingga para penerima Injil bisa dengan mudah memahami maksud Injil itu. Tetapi, hermeneutik etnofenomenologi tidak sekedar mencari bentuk. Lebih dari sekedar bentuk, hermeneutik etnofenomenologi berusaha mempelajari budaya penerima serta ideologi yang menopang budaya tersebut; ideologi mana dipakai oleh komunitas suku untuk menanggapi fenomena-fenomena yang mereka temui di dalam teks suci. (4) Tafsir fenomenologi memandang teks sebagai fenomena atau berisi fenomena-fenomena dan pembaca pada dirinya adalah fenomena yang perlu dikaji juga. Analisis lebih mendalam ditujukan untuk mengetahui struktur kesadaran religius warga suku yang memungkinkan mereka untuk memberikan respon terhadap teks yang dibaca. Untuk mengkaji fenomena teks dan pembaca

itu secara teliti, maka pertanyaan-pertanyaan perlu diajukan bukan hanya kepada teks tetapi juga kepada pembaca untuk mengenal struktur kesadaran religius mereka.

Tujuan dari hermeneutik etnofenomenologi adalah menyatukan dua komunitas (*interpreter* dan *receptor*) dalam satu wadah sehingga perbedaan-perbedaan pemikiran dapat didialogkan dan kesenjangan-kesenjangan pemahaman terhadap teks dapat terjembatani.

Dengan catatan-catatan tentang kesamaan dan perbedaan di atas maka berikut saya merumuskan pertanyaan-pertanyaan dan tujuan metode hermeneutik etnofenomenologis sebagai modifikasi pertanyaan-pertanyaan dan tujuan tafsir etnohermeneutik sebagai berikut: (1) Metodologi penafsiran apa saja yang digunakan oleh warga suku untuk menafsirkan fenomena-fenomena alam dan budaya? Tujuannya, untuk mengetahui metodologi penafsiran yang digunakan oleh warga suku untuk menafsirkan fenomena-fenomena alam dan budaya; (2) Bagaimanakah mereka mengembangkan dan menggunakan metodologi itu ketika mereka menanggapi fenomena-fenomena yang ada di dalam teks Alkitab? Tujuan yang ingin dicapai adalah mengetahui carawarga suku menggunakan metodologi itu ketika mereka menanggapi fenomena-fenomena yang ada di dalam teks Alkitab; (3) *Tools* atau referensi apa saja yang mereka pergunakan ketika menanggapi fenomena-fenomena di dalam teks Alkitab? Tujuannya untuk mengenal referensi, *tools*, struktur kesadaran yang mendasari tanggapan-tanggapan mereka terhadap fenomena-fenomena yang tampak dalam teks Alkitab. (4) Pesan dan komitmen-komitmen apa saja yang dirumuskan dalam komunitas demi mendorong terjadinya transformasi sosial sesudah menafsir teks Alkitab? Tujuannya untuk mengetahui pesan yang mereka tarik dari teks serta komitmen yang dibuat untuk melakukan transformasi sosial secara bersama.

Ada beberapa kelemahan dari metode pendekatan etnofenomenologi yang perlu disadari sejak awal, di antaranya: mempertemukan pembaca terdidik (*pendeta*) dan kaum awam dalam diskusi-diskusi Alkitab mempunyai kendala tersendiri, terutama kendala psikologis. Para pembaca awam lebih cenderung diam dan membiarkan para *pendeta* lebih sering berbicara. Berikut, *trained readers* yang berasal dari suku yang sama dengan partisipan kadang-kadang merasa diri 'sudah tahu' sehingga tidak lagi berminat untuk menggali lebih dalam pengetahuan partisipan, padahal belum tentu pengetahuannya sama dengan yang diketahui partisipan; sebaliknya *trained readers* yang tidak berasal dari suku yang sama mengalami kendala pada komunikasi/bahasa, sering dianggap asing oleh partisipan, akibatnya partisipan tertutup atau enggan menyampaikan pikiran-pikiran mereka.

### 1.8.3. Membaca Alkitab Dalam Komunitas (CBR/CRB)

Perubahan paradigma dari yang berorientasi pada teks ke respon-pembaca menghadirkan perkembangan baru dalam tafsir Alkitab. Menurut Fernando F. Segovia, paradigma tafsir sebelumnya berciri *Euro-centric* (Eurocentric characters). Ia lebih berfokus pada dunia teks masa lampau ketimbang pada pembaca masa kini.<sup>74</sup> Sementara itu tafsir yang berorientasi pada respon-pembaca menghadirkan bermacam-macam tafsir kontekstual dari beberapa kawasan di dunia termasuk Eropa. Betapa perubahan paradigma (teks ke pembaca) membawa dampak pada lahirnya berbagai macam tafsir kontekstual yang boleh jadi sangat kontradiktif.

Dibanding dengan kecenderungan tafsir sebelumnya (teks), paradigma baru (respon-pembaca) itu menunjukkan pergeseran pada tiga elemen utama: (1) pergeseran *subyek* atau pembaca; para ahli Biblika tidak lagi menjadi penafsir tunggal tetapi orang-orang miskin, golongan atau kelas sosial rendah, kaum perempuan, para budak, dan kaum homoseksual (Gerald West merangkum semua elemen ini dalam konsep 'ordinary readers') juga ikut berpartisipasi di dalam proses penafsiran; (2) *lokasi* baru; para penafsir tidak hanya tersebar di dunia pertama seperti Eropa dan Amerika tetapi juga di dunia ketiga seperti di Amerika Latin, Afrika, Asia, dan India; (3) pergeseran *isu* dari isu tentang makna asli teks kepada isu-isu kehidupan dan masalah-masalah sosial seperti gender, ketidakadilan sosial, kemiskinan, budaya (patriarki), penyalahgunaan kuasa, kolonisasi, HIV/AIDS, dan sebagainya.

Menurut Tate,<sup>75</sup> meskipun terdapat beragam tafsir, mereka mengusung tema yang sama yaitu *liberation*. Itu sebabnya tafsiran mereka disebut *liberation hermeneutics*. Tafsir pembebasan berusaha untuk mencari dan menemukan instrumen dengan mana suatu teks dipakai oleh penguasa untuk melegitimasi penindasan, marginalisasi, dan *status-quo*. Berikut, tafsir pembebasan menafsir ulang teks-teks itu secara kritis dengan tujuan membebaskan para korban yang atasnya instrumen penguasa itu digunakan.

Menurut Gerald West, Model hermeneutik pembebasan (baca: tafsir kontekstual) di Afrika Selatan dilaksanakan menurut empat prinsip utama: (1)mulaidari kenyataan atau pengalaman konkrit pembaca;(2)membacaAlkitabsecara komunal yang melibatkan kaum

---

<sup>74</sup> Fernando F. Segovia menyebut ciri-ciri tafsir Eurocentric sebagai berikut: (a) confinement of the task of interpretation to the past; (b) focus on the discovery of the original meaning of the text, the meaning back then; (c) emphasis on the impartation and absorption of information; (d) insistence on a particular method or understanding; (e) predilection for Christological and Soteriological questions, such as the issue of religious salvation; (f) a view of instruction as universal and undifferentiated. Lihat Fernando S. Segovia, 'Introduction: Pedagogical Discourse and Practices in Contemporary Biblical Criticism', in Fernando S. Segovia and Mary Ann Tolbert (ed), *Teaching the Bible, Discourses and Politics of Biblical Pedagogy*, (tanpa penerbit, 1998), 13.

<sup>75</sup> W. Randolph Tate, *Interpreting.....*, p. 197.



awam dan teolog dengan mengakui kesamaan derajat dan sumbangsih mereka;(3)membaca Alkitab secara kritis, tidak terikat pada tafsiran konvensional; (4)menjadikan proses membaca Alkitab sebagai momen untuk melakukan transformasi sosial.<sup>76</sup> Keempat komitmen dasar ini memberi ciri bagi hermeneutik pembebasan atau tafsir kontekstual.

Seiring dengan berkembangnya hermeneutik pembebasan dengan subyek, konteks, dan isu yang berbeda-beda, muncul persoalan baru. Hadirnya bermacam variasi tafsir, berakibat pada terbukanya jurang pemisah yang sangat dalam antara penafsir yang berciri *text-oriented* dan penafsir yang berciri *reader-oriented*. Kelompok pertama lebih *concern* dengan penelitian teks sebagai teks tetapi kurang menaruh perhatian kepada aplikasi atau kontekstualisasi. Sebaliknya, kelompok kedua menempatkan teks pada urutan kedua sesudah mengelaborasi pengalaman hidup dalam konteks masa kini. Kelompok kedua menghadirkan begitu banyak model tafsir kontekstual dan makin menambah kesenjangan itu. Para ahli tafsir melihat kesenjangan ini dalam dua kata kunci: kelompok pertama lebih menekankan *eksegese* sedangkan kelompok kedua lebih menekankan *aplikasi* dan/atau *kontekstualisasi*.<sup>77</sup> Lalu, bagaimana cara menjembatani kesenjangan itu. Jawaban yang bernada optimistik datang dari kawasan Afrika dan Eropa, bahwa cara terbaik untuk mengatasi kesenjangan itu adalah *dialogue*.<sup>78</sup> Wadah yang mendukung adanya dialog itu adalah membaca Alkitab dalam komunitas (Communal Bible Reading) atau membaca Alkitab lintas budaya (Intercultural Bible Reading), baik pada tataran jemaat lokal, nasional, maupun internasional.

Membaca Alkitab dalam komunitas adalah frase yang populer di kalangan para pejuang (bersama) kaum miskin di Amerika Latin. Di sanalah CBR pertama kali dilakukan.<sup>79</sup>

---

<sup>76</sup> Gerald O West, *The Academy of the Poor: Towards a Dialogical Reading of the Bible*, England: Sheffield Academic Press, 1999, pp. 25-26.

<sup>77</sup> Hans de Wit (Belanda) dan Gerald O West (Afrika Selatan) membahas lebih mendalam tentang kesenjangan antara eksegese dan aplikasi/kontekstualisasi dalam makalah mereka. Lihat Hans de Wit & Gerald O West (Editors & Authors), *African and European Readers of the Bible in Dialogue; In Quest of a Share Meaning*, South Africa: Cluster Publications, 2009, pp. 3-30, 37-64.

<sup>78</sup> Buku *African and European Readers of the Bible in Dialogue*; memuat suasana dialog antara 19 orang pembaca (pakar) Alkitab dari benua Afrika dan Eropa pada Konferensi Stellenbosch di Afrika Selatan yang diselenggarakan oleh The Protestant Church in the Netherlands (PCN) pada bulan Januari 2006.

<sup>79</sup> Amerika Latin mencakup negara-negara: Meksiko, Brasil, Kepulauan Karibia, Kolumbia, Ekuador, Peru, Bolivia, Guatemala, Nicaragua, Cili, Argentina, Uruguay, El Salvador, dan Venezuela. Secara geografis, semua Negara itu terletak di Amerika tengah dan selatan. Sejarah mencatat bahwa pada bulan Oktober 1492 Christofel Colombus (Italia) tiba di benua Amerika. Ini menandai berawalnya ekspansi negara-negara Eropah ke Amerika dimulai oleh Spanyol dan Portugis dan di kemudian hari Inggris, Perancis, dan Belanda. Kehadiran bangsa Eropah di sana tidak hanya bertujuan untuk menghuni 'dunia baru' tetapi juga untuk menggarap sumber-sumber alam di sana. Upaya untuk mengeksploitasi dunia baru itu mendorong kaum penjajah untuk mendatangkan puluhan ribu budak dari Afrika ke sana (1518). Masuknya ras Afrika mengakibatkan penduduk Amerika Latin bercampur di antara ras Eropah, Afrika, dan penduduk asli (Indian-Amerika). Michael J. Larosa & German R. Mejia, *Atlas and Survey of Latin America History*, New York: M.E. Sharpe, pp. 4, 12, 150-161.



Kawasan Amerika Latin mengalami penjajahan selama lebih dari lima abad. Pengalaman berada dalam kungkungan penjajah ditambah dengan kebijakan ekonomi pro-kapitalis pasca-penjajahan mengakibatkan mayoritas penduduk Amerika Latin menjadi sangat miskin.<sup>80</sup>

Menurut Gutierrez, kemiskinan di Amerika Latin termasuk kemiskinan struktural dan bukan individual. Kemiskinan struktural tampak pada dua level, pertama, level sosiologis: adanya ketidak-adilan sosial pada struktur-struktur ekonomi, politik, dan sosial budaya yang dilakukan oleh para elit penguasa yang kaya; kedua, level teologis, memahami kemiskinan struktural sebagai dosa sebab struktur birokrasi mengabaikan tanggungjawab membangun Kerajaan Allah yang berkeadilan dan berperikemanusiaan.<sup>81</sup>

Satu-satunya pegangan warga menghadapi masalah ketidakadilan sosial, penindasan, kemiskinan, eksploitasi, dan marjinalisasi adalah Alkitab. Meski menjadi warisan penjajah, Alkitab sudah diterima oleh warga sebagai Firman Allah. Dalam kondisi hidup yang serba sulit, umat berkumpul dan membaca Alkitab, mencari jawaban Allah atas penderitaan mereka. Dari situ terbentuklah komunitas-komunitas kecil dan meningkatlah rasa solidaritas di antara mereka.<sup>82</sup> Mereka yakin bahwa Alkitab berisi Firman Allah dan bahwa dengan membaca Alkitab, mereka memperoleh inspirasi dan motivasi untuk memperjuangkan nasib ketika berhadapan dengan kekuatan-kekuatan yang menindas dan memiskinkan mereka.

Menurut Marcella Althaus-Reid, ada empat prinsip dasar hermeneutik pembebasan dalam konteks Amerika Latin.<sup>83</sup> *Pertama*, membaca Alkitab di dalam komunitas (vs individualistik). Prinsip ini cocok dengan prinsip hidup orang Amerika Latin bahwa seseorang tidak dapat memahami keberadaannya lepas dari komunitas asalnya. Alkitab hanya bisa bermakna atau menjadi berita yang hidup kalau dibaca di dalam dan bersama komunitas.

*Kedua*, memulai proses membaca Alkitab dari isu-isu konkrit yang sedang dihadapi

---

<sup>80</sup> Michael J. Larosa & German R. Mejia, *Atlas and Survey*...., p. 120.

<sup>81</sup> Martin Chen Pr., *Teologi Gustavo Gutierrez: Refleksi dari praksis Kaum Miskin*, Yogyakarta: Kanisius, 2002, hal. 51, 52.

<sup>82</sup> Aida Irizarry-Fernandez, "A Community Reading", dalam *Engaging the Bible, Critical Reading From Contemporary Women*, Choi Hee Ann (Editor), Minneapolis: Fortress Press, 2006, p. 47; Valmor da Silva, "Bible and Citizenship", dalam Gerald O West (Editor), *Reading Other-Wise, Socially Engaged Biblical Scholars Reading With Their Lokal Communities*, Atlanta: Society of Biblical Literature, p. 119.

<sup>83</sup> Keempat prinsip ini kurang lebih sama dengan keempat komitmen hermeneutik pembebasan di Afrika Selatan seperti sudah disebutkan di atas (West). Hanya saja Althaus-Reid menempatkan keempat prinsip itu dalam urutan yang berbeda *vis a vis* dengan prinsip penafsiran sebelumnya. Lihat Marcella Althaus-Reid "The Bible of the *Fracasados*: Reading from the Excluded" dalam Mercy Amba Oduyoye, Hendrik M. Vroom (Editors), *One Gospel-Many Cultures: Cases Studies and Reflections on Cross-Cultural Theology*, Amsterdam-New York: Editions Rodopi B.V., 2003, pp. 201-203.

(vs yang abstrak): kemiskinan, kekurangan gizi, buta huruf, penganiayaan, pelanggaran hak azasi manusia, dan bukan dari isu-isu tekstual seperti surga, neraka, dan lain-lain.

*Ketiga*, membaca teks/ceritera Alkitab, memahami makna terdalam dari ceritera itu, dan mempraktikkan dalam konteks khusus. Misalnya, mereka memahami permintaan Yesus kepada perempuan Samaria: “Berilah Aku minum” (Yoh. 4:7) sebagai suatu tuntutan untuk menyediakan air bersih bagi warga. Dari situ mereka mulai melakukan kegiatan-kegiatan transformatif dengan pengadaan air bersih di kampung-kampung kumuh dan kotor.

*Keempat*, membaca Alkitab dengan bebas mengajukan pertanyaan-pertanyaan kritis. Misalnya: mengapa pemerintahan Yesus yang diajarkan oleh agama Kristen selalu berkaitan dengan masa depan di surga dan bukan dengan pemerintahan Allah di tengah-tengah orang miskin di dunia? Pertanyaan-pertanyaan ini membuktikan bahwa hermeneutik pembebasan juga membaca Alkitab dengan *suspicion*.

Pendekatan komunal dalam tafsir Alkitab tidak hanya menjadi konsep yang berakar di Amerika Latin. Konsep itu kemudian diadopsi, dimodifikasi dan dikembangkan di Afrika Selatan (ingat West di uraian di atas), India, Asia, kaum pekerja/budak dan perempuan di Eropah dan Amerika. Membaca Alkitab dalam komunitas tidak hanya bertujuan untuk membangun rasa solidaritas untuk berjuang melawan tirani kekuasaan tetapi lebih dari itu untuk mendialogkan perbedaan-perbedaan persepsi di antara para pembaca, baik ahli maupun awam, baik tentang metode yang digunakan maupun tentang hasil yang dicapai.

Dalam perkembangan terakhir, sejak tahun 2000-an, gerakan membaca Alkitab tidak hanya dilakukan pada komunitas-komunitas lokal. Gerakan tersebut sudah mendunia dan melibatkan komunitas-komunitas lokal antar bangsa. Proyek besar ini diberi nama *IRB (Intercultural Reading of the Bible)*<sup>84</sup> dan berpusat di VU Amsterdam. Bila studi Alkitab dalam komunitas hanya melibatkan partisipan dari satu komunitas yang sama bahasa dan budayanya atau merasa senasib karena menjadi korban suatu tirani kekuasaan, maka membaca Alkitab lintas budaya melibatkan partisipan dari berbagai komunitas dengan latar-belakang budaya, bahasa, etnis yang berbeda. Membaca buku-buku yang diterbitkan berkaitan dengan proyek membaca Alkitab antar budaya menunjukkan betapa kayanya satu

---

<sup>84</sup> Buku yang diedit oleh Hans de Wit, Louis Jonker, Marleen Kool, Daniel Schipani, *Through the Eyes of Another: Intercultural Reading of the Bible*, Amsterdam: Institute of Mennonite Studies, 2004, merupakan kajian empiris pertama hasil baca antar komunitas sedunia terhadap teks Yohanes 4. Konferensi ke-2 sudah berlangsung pada bulan Pebruari 2013 di Amsterdam. Buku kedua yang memuat hasil tafsir kontekstual dari ± 100 komunitas atas 2 Samuel 13 dan Yohanes 20 sedang dalam proses penerbitan.

teks bila dibaca dan diberi makna oleh komunitas yang berbeda. Perbedaan itu hendak menegaskan bahwa pembaca dari latar-belakang berbeda sangat mungkin merumuskan makna teks yang berbeda-beda pula.

Lalu siapakah partisipan dalam CBR? Biasanya partisipan dalam CBR terdiri dari dua kategori: kaum awam (*ordinary readers*) dan teolog. Menurut West 'ordinary readers' di Afrika Selatan, yaitu mereka yang buta huruf, miskin, kaum marjinal, kaum tertindas karena ras, kelas sosial dan gender. Ada tiga ciri yang dimiliki oleh pembaca awam: *pra-kritis*, *naif*, dan *spontan*. Sebaliknya para ahli Biblika ('biblical scholars'), yakni mereka yang sudah sejak lama bersama masyarakat miskin dan tertindas untuk memerjuangkan kemerdekaan dari pemerintah kolonial (Apartheid). West menyebut mereka 'the socially engaged biblical scholars'. Mereka sudah dilatih dengan berbagai metode tafsir untuk menafsir teks Alkitab. Para ahli membaca secara *kritis* disertai rasa *curiga* (critical and suspicious) terhadap teks. Kedua kelompok ini terlibat dalam apa yang ia sebut sebagai *Communal Bible Reading*.<sup>85</sup>

Komunitas studi Alkitab di Afrika Selatan, memegang prinsip *reading-with*, yakni mengikutsertakan pembaca awam dalam studi Alkitab. Pembaca terdidik memandang para pembaca awam sebagai 'subyek' atau teman bicara (*interlocutors*) yang berada pada posisi yang sejajar. Mereka diakui sebagai 'narasumber' dengan kompleksitas khusus yang mereka miliki. Mereka memiliki peran sentral dalam proses membaca dan berbagi pengalaman iman. Mereka memiliki sumber daya, kategori-kategori, konsep-konsep dan pengalaman yang bisa disumbangkan dalam studi Alkitab. Sebaliknya para sarjana membaca Alkitab dengan kritis disertai rasa curiga. Ini adalah sumbangan berarti dari para sarjana Alkitab. Membaca Alkitab secara kritis dan curiga disertai dialog aktif dengan kaum awam akan membawa transformasi pada kedua pihak.

Membaca Alkitab dalam komunitas membutuhkan fasilitator. Seorang fasilitator perlu menekuni bidang studi Alkitab sehingga ia mampu memimpin studi Alkitab. Selain itu, ia perlu melengkapi diri dengan sejumlah referensi yang bertujuan membantu menjadikan teks itu dapat 'berbicara' di dalam komunitas pembaca. Aida<sup>86</sup> mengumpamakan tugas seorang fasilitator seperti tugas seorang bidan (*midwife*) yang dengan kedua tangannya, menolong mengeluarkan bayi (makna) dari perut ibunya (teks) supaya bayi itu hidup, menangis, dan

---

<sup>85</sup> Gerald O. West, *The Academy of the Poor: Towards a Dialogical Reading of the Bible*, England: Sheffield Academic Press, 1999, pp. 9f.

<sup>86</sup> Aida Irizarry-Fernandez, "A Community Reading" dalam *Engaging the Bible, Critical Reading From Contemporary Women*, Choi Hee Ann (Editor), Minneapolis: Fortress Press, 2006, pp. 49-50.

menendang-nendang di depan komunitas pembaca. Terkait dengan tugas fasilitator tersebut, West menulis, sebagai berikut:

The primary role of facilitator is to enable ‘group process’ to take place—to manage group dynamics, to promote turn taking, to keep time, to summarize and to systematize the reading results, to find creative and empowering ways of reporting back to plenary the findings of group, and to move the group from reflection into action.<sup>87</sup>

Selain uraian tugas seperti dijelaskan West, fasilitator perlumerumuskan sejumlah pertanyaan kritis berkaitan dengan teks dan konteks pembaca. Pertanyaan-pertanyaan itu bertujuan untuk mendorong para peserta agar secara aktif dan kritis membaca teks itu sehingga pembaca memperoleh pemahaman lebih mendalam tentang teks tersebut dan mampu menghubungkan teks itu dengan konteks di mana mereka hidup.

Ada tiga langkah yang dilalui dalam proses CBR di Amerika Latin dan di tempat lain. Secara teknis ketiga langkah itu disebut *see-jugde-act*. Langkah-langkah *see-jugde-act* sudah diperkenalkan sejak lama oleh seorang mantan kardinal Belgia, Joseph Cardijn. Cardijn adalah pendiri *The Young Christian Workers* dan aktivis gerakan aksi sosial kaum awam Katolik pada tahun 1920-an.<sup>88</sup> Pada tahun 1990-an Saul Trinidad mengembangkan ketiga langkah tersebut dan digunakan sebagai pedoman studi Alkitab bagi kaum awam. Trinidad sendiri adalah seorang pendeta dan teolog Peru tetapi tinggal di Texas dan bekerja sebagai konsultan bagi *The General Board of Global Ministries of the United Methodist Church*.

Langkah-langkah *see-jugde-act* dan pertanyaan-pertanyaan kunci pada setiap langkah, disusun dengan maksud untuk mengarahkan diskusi partisipan sehingga pada akhir proses CBR terjadi komitmen bersama bagi transformasi sosial. Ketiga langkah *see-jugde-act*<sup>89</sup> itu adalah sebagai berikut: *Langkah I: See*, fokus ‘melihat’ teks. Pada langkah ini partisipan diarahkan perhatiannya kepada teks, tokoh-tokoh dan watak masing-masing tokoh, sejarah dan konteks sosial dari tokoh-tokoh itu. Beberapa pertanyaan berikut biasa diajukan agar perhatian partisipan tertuju kepada pendalaman teks: Siapakah tokoh-tokoh di dalam teks? Bagaimana dengan konteks mereka? Masalah apa yang muncul di dalam cerita itu? Perasaan atau emosi apakah yang muncul dalam cerita itu? Pesan apakah yang hendak disampaikan oleh penulis kepada komunitas pembaca masa itu? Pertanyaan-pertanyaan pada

---

<sup>87</sup> Gerald O. West, *The Academy of the Poor: ...*, pp. 133-134.

<sup>88</sup> Lihat Jon Sobrino, “Faith, Justice, and Injustice” dalam Frans Wijzen, Peter Hendriot, Rodrigo Mejia (Editors), *The Pastoral Circle Revisited: A Critical Quest for Truth and Transformation*, New York: Orbis Books, 2005, p. 9.

<sup>89</sup> Uraian tentang langkah-langkah yang dilalui dalam kegiatan membaca Alkitab bersama komunitas dikutip dari artikel Aida Irizarry-Fernandez, “A Community Reading” dalam *Engaging the Bible, Critical Reading From Contemporary Women*, Choi Hee Ann (Editor), Minneapolis: Fortress Press, 2006, pp. 47, 49-50.

sesi ini sangat mirip dengan kritik narasi. Bila diskusi pada langkah pertama selesai, maka fasilitator mengarahkan diskusi ke langkah kedua.

*Langkah II: Judge*, menyoroti aspek spiritual, menghubungkan teks dan pembaca. Pada langkah ini partisipan ditantang untuk melihat situasi aktual mereka sendiri di bawah terang firman Allah. Pertanyaan-pertanyaan pada langkah ini antara lain: Bagaimana teks berbicara kepada kita dan komunitas kita sekarang? Apa yang menjadi kabar baik bagi kita? Analisis macam apa yang perlu kita buat pada komunitas kita dalam terang Alkitab? Apa tujuan Allah bagi kita dalam teks yang baru kita baca? Apakah kita perlu mengubah karakter, perspektif, cara berpikir dan cara kita berdoa? Apakah kita perlu mempertimbangkan lagi keputusan-keputusan bersama kita? Apakah kita sedang melakukan sesuatu yang berbeda dalam kehidupan gereja kita, denominasi kita, komunitas kita? Tantangan-tantangan apa saja yang kita hadapi dalam teks dan di tengah dialog kita satu dengan yang lain? Pertanyaan-pertanyaan ini mengundang pembaca untuk merefleksikan teks dengan konteks nyata mereka. Apabila diskusi pada langkah ini sudah memadai, partisipan diarahkan masuk ke langkah III.

*Langkah III: Act*, yaitu langkah terakhir menuju transformasi. Pada langkah ini, teks dibaca ulang dan diformulasi ulang agar kita berpindah dari penilaian kepada komitmen. Pertanyaan-pertanyaan yang biasa dipakai antara lain: langkah-langkah apa saja yang perlu diambil sebagai respon kita terhadap undangan yang kita baca di dalam teks? Siapakah yang perlu dilibatkan? Bagaimana caranya kita melakukan perubahan? Bagaimana caranya supaya perubahan itu mempengaruhi komunitas, gereja, dan denominasi kita? Dan bagaimana caranya agar kita mengusahakan dunia ini menjadi tempat yang baik bagi umat manusia? Bagaimana kita membangun pemerintahan Allah di tengah-tengah kita?

Itulah tiga langkah yang biasa dilalui dalam proses CBR. Langkah-langkah itu biasa dikenal sebagai lingkaran hermeneutik pembebasan yang dimulai dari refleksi-aksi-refleksi dan seterusnya. Dalam penelitian tentang bagaimana orang *Atoni* Kristen memahami Rut 1:1-6 (yang berlangsung di Desa Boti), ketiga langkah itu akan diaplikasi. Beberapa pertanyaan pada tiap langkah akan dimodifikasi agar lebih sesuai dengan konteks.

Selanjutnya, selain merekam hasil diskusi pada setiap langkah, ada sejumlah data mentah yang perlu diambil untuk mendukung tahap analisis. Menurut Hans de Wit,<sup>90</sup> data-data empiris lainnya yang perlu dicari dalam diskusi itu adalah: *pertama*, perlu ada deskripsi

---

<sup>90</sup> Untuk mendapatkan penjelasan lebih detail silahkan baca Hans de Wit, *Empirical Hermeneutics, Interculturality, and Holy Scripture*, Amsterdam: Foundation Dom Helder Camara Chair, 2012, pp. 18-20.

tentang komunitas *readers* termasuk di dalamnya latar-belakang socio-ekonomi, komposisi kelompok, afiliasi gereja, hubungan *readers* dengan masyarakat, umur, konteks, motivasi untuk terlibat, aspek-aspek dinamika kelompok dan determinasi budaya, tata cara ataupun liturgi yang digunakan pada saat studi Alkitab, dan seterusnya.

*Kedua*, deskripsi tentang aspek-aspek hermeneutis dalam proses menafsir: sikap pada saat membaca (terbuka, suka bertanya, akademis, mempermasalahkan teks, berfokus pada dogma, kesalehan, pembebasan, dst); status teks bagi pembaca; strategi menjelaskan teks, apakah mencari-tahu latarbelakang historis teks, atau perhatian pada narasi teks, atau menghubungkan teks yang dibaca dengan teks lain (inter-textuality); ayat mana yang sangat menarik bagi pembaca dan mengapa; bagaimana penafsir mengisi *gaps* dalam teks; dst.

*Ketiga*, deskripsi tentang unsur-unsur apropriasi atau aplikasi: jika teks diterapkan dalam konteks lokal, apakah keaslian teks diganti dengan yang baru; jika ya, strategi apakah yang digunakan: model alegori; model sejarah, analogi; model paralel pemakaian istilah, tokoh; singkatnya perlu mendeskripsi strategi penerapan teks dalam konteks lokal.

Selanjutnya, tentang apropriasi, apa isi dari apropriasi itu: kehidupan kekal, anugerah, rekonsiliasi, kebebasan, keselamatan, penguatan; apa hubungannya dengan sudut pandang pembaca: cocok, mementingkan diri, mengkritik diri sendiri, bermasalah, ada nilai/tatanan nilai yang perlu dilawan; apakah efek dari apropriasi: tidak ada efek, muncul pola hidup yang baru, pertobatan, pengembangan misi, penginjilan, transformasi cara pandang.

Lalu bagaimana caranya menganalisis hasil tafsir komunal tersebut? Data mentah yang sudah dihimpun dari penelitian lapangan dapat dianalisis dengan memperhatikan pertanyaan-pertanyaan kunci sebagai berikut: faktor-faktor apa saja yang memainkan peranan penting pada saat pembaca awam (*ordinary-readers*) membaca teks Alkitab dalam konteks mereka? Apakah faktor-faktor itu bisa dibagi ke dalam sub-sub atau kategori-kategori (teologi, gereja, budaya, gender)? Apakah peran yang dimainkan oleh budaya lokal dalam proses membaca?<sup>91</sup>

Selain itu, West dan de Wit menyinggung tentang pengaruh tak terhindarkan dari apa yang oleh Scott disebut ‘hidden transcript’ yaitu ganjalan atau “unek-unek” yang tersembunyi di dalam diri para pembaca awam. Unek-unek itu dapat berupa pengalaman berada di bawah

---

<sup>91</sup> Hans de Wit “Code and Coding” dalam Hans de Wit, Louis Jonker, Marleen Kool, Daniel Schipani (Editors), *Through the Eyes of Another*: ....p. 398.



penjajahan: kemiskinan, penindasan, ketidak-adilan sosial, marginalisasi, perkosaan, dan lain sebagainya.<sup>92</sup> Unek-unek itu akan muncul pada saat mereka memberikan tanggapan terhadap teks Alkitab. Di dalam komunitas-komunitas kecil, di mana partisipan saling mengenal secara lebih dekat maka mereka akan merasa lebih nyaman untuk mengungkapkan apapun yang mereka rasakan. Dalam menganalisis hasil baca teks Alkitab ‘hidden transkrip’ itu patut diberi perhatian. Lebih dari itu de Wit menyebut ‘memori kolektif’ (meminjam istilah Halbwach) dari suatu komunitas, entah suku atau kelompok lain, akan membentuk rasa solidaritas dan identitas komunitas itu. Memori kolektif itu ikut berperan penting pada saat teks Alkitab dibaca dan ditanggapi.<sup>93</sup>

Demikianlah penjelasan saya mengenai apa yang akan dilakukan dalam CBR serta bagaimana membuat deskripsi dan menganalisis hasilnya. Untuk membantu memperkaya analisis hasil *reading* komunitas *Atoni* atas Rut 1:1-6, maka akan diadakan wawancara khusus dengan para narasumber atau informan tentang kebudayaan, nilai-nilai, pandangan, yang ada di balik ungkapan-ungkapan atau pernyataan-pernyataan yang dilontarkan dalam diskusi di CBR. Tujuan menganalisis hasil CBR yakni menemukan metode tafsir yang digunakan oleh komunitas suku dalam menanggapi teks yang dibaca. Untuk itu, berikut ini saya menjelaskan pendekatan metode analisis etnofenomenologi yang saya gunakan dalam penelitian ini.

#### 1.8.4. Kutuk/Berkat

Kamus Besar Bahasa Indonesia (KBBI) mendefinisikan ‘kutuk’ sebagai (1) doa atau kata-kata yang dapat mengakibatkan kesusahan atau bencana kepada seseorang; (2) kesusahan atau bencana yang hadir sebagai akibat dari doa atau kata-kata yang diucapkan orang lain.” KBBI<sup>94</sup> menyamakan arti kutuk dengan laknat dan sumpah padahal sumpah tidak sama dengan kutuk. Sebenarnya, sumpah diucapkan untuk mempertegas pihak/pihak-pihak yang terikat dalam suatu perjanjian. Jika perjanjian tidak dipenuhi barulah berakibat pada kutukan. Sebaliknya, KBBI merumuskan arti berkat sebagai “karunia Tuhan yang membawa kebaikan dalam hidup manusia”; “doa restu dan pengaruh baik (yang mendatangkan selamat dan bahagia) dari orang-orang yang dihormati atau dianggap suci (keramat) seperti orang tua, guru, pemuka agama.” Singkatnya, kutuk berakibat buruk dan berkat berdampak baik.

---

<sup>92</sup>Gerald O. West, *The Academy of the Poor: ....*64-66; Hans de Wit, *Empirical ....*, p. 49.

<sup>93</sup>Hans de Wit, *Empirical ....*, p. 51.

<sup>94</sup> Pusat Pembinaan dan Pengembangan Bahasa, *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, Jakarta: Balai Pustaka, 1999, hal. 124, 547.



Dalam bahasa *Meto* ada beberapa kata paralel yang dipakai dalam pengertian ‘kutuk’ yakni *sukat ma le’at* artinya sumpah serapah, biasa dipakai di Timor bagian tengah. Di bagian barat, khususnya di Amarasi biasa dipakai *nahanon ma nafedjon* artinya mengangkat suara. Orang *Atoni* di bagian utara pulau Timor menggunakan kata-kata *ansupain ma nhan neon* yang berarti menyumpah dan bersuara seperti suara langit.<sup>95</sup> Sebaliknya, kata ‘berkat’ oleh orang *Meto* disebut *tetus* sehingga *tetus na’ko neno tunan* artinya berkat dari langit (Tuhan).

Kutuk/berkat merupakan konsep kembar. Defenisi di atas menunjukkan bahwa baik kutuk maupun berkat selalu mengandung lima variabel. Kelima variabel itu, yakni: (1) aktor, atau si pengutuk vs si pemberi berkat. Pengutuk atau pemberi berkat bisa berwujud manusia yang kelihatan atau bisa juga tidak berwujud manusia seperti roh-roh, Tuhan, arwah, atau kolaborasi antara yang kelihatan dan yang tidak kelihatan. Di Timor, biasanya roh-roh yang tidak berwujud melakukan aksinya dengan jalan memasuki hewan atau unggas tertentu seperti kucing, tikus, atau burung hantu ketiga hendak menyerang sasaran; (2) *reason* atau alasan yang memicu adanya kutuk/berkat. Dalam hal kutuk, biasanya karena alasan sakit hati, irihati, atau dendam; sedangkan dalam hal berkat alasan yang biasa dipakai adalah supaya berumur panjang, sehat, dan bertambah rezeki; (3) media, berupa doa/ritual, kata-kata, disokong oleh kuasa yang tak kelihatan; (4) obyek, yaitu orang, properti, tanaman, ternak, yang menjadi target dari kutuk atau berkat; dan (5) dampak atau akibat yang dirasakan berupa sakit-penyakit, kerusakan, kematian vs sehat, subur, berkembang-biak.

Dalam menganalisis hasil CBR, konsep-konsep kutuk/berkat akan muncul. Akan dilihat sejauh mana variabel-variabel kutuk/berkat itu ada dalam budaya Timor dan ikut mempengaruhi cara mereka membaca dan menanggapi teks Alkitab. Kelima variabel itu merupakan satu kesatuan utuh yang menentukan efektivitas kutuk/berkat. Jika salah satu variabel tidak terpenuhi maka dipastikan kutuk/berkat tidak akan efektif.

Umumnya para teolog melihat kutukan sebagai hal yang negatif semata (Middelkoop, misalnya). Tetapi, menurut Jeff S. Anderson, kutuk juga mempunyai fungsi sosial bagi masyarakat. Ada enam fungsi sosial kutuk: (1) Sebagai mekanisme kambing hitam. Ketika ada peristiwa yang luarbiasa terjadi dan tidak bisa dijelaskan penyebabnya, maka kutuk dipakai untuk merasionalkan penderitaan/peristiwa luar biasa itu. (2) Sebagai alat kontrol sosial. Kutuk/sihir sering mengancam kenyamanan tetapi karena takut terkena sihir maka

---

<sup>95</sup> Pieter Middelkoop, *Curse-Retribution-Enmity: As Data in Natural Religion, Especially in Timor, Confronted With the Scripture*, Amsterdam: Drukkerij en Uitgeverij Jacob Van Campen, 1960., pp. 42-43.

orang takut berbuat dosa atau melanggar hukum. (3) Sebagai alat untuk mengkomunikasikan dan mengajarkan nilai-nilai sosial. Dalam PL ada daftar pelanggaran-pelanggaran yang bisa dikenai kutukan seperti di Ulangn 27. Daftar tersebut membantu mengingatkan agar orang tidak melakukan kesalahan; atau membantu kita mengidentifikasi kemalangan dan dosa yang dilakukan. (4) Kutuk sebagai ‘hukum privat’ dari masyarakat tak mampu. R. F. Gray yang bekerja di Afrika Timur dikutip mengatakan bahwa masyarakat di sana biasa menganggap orang yang mempunyai lebih banyak ternak sebagai orang yang punya kekuatan suanggi. Takut dituduh sebagai suanggi maka biasanya terjadi re-distribusi ternak di antara keluarga. Dalam pembagian tanah, biasanya batas-batas tanah diserahkan kepada dewa-dewa untuk diawasi mereka. Di sini kutuk dewa-dewa dipakai untuk melindungi hak milik orang-orang lemah. Dalam Hakim-hakim 9 dan 2Samuel 16 tampak jelas bagaimana kutuk dipakai oleh kaum tertindas untuk melawan penindas. (5) Kutuk sebagai alat untuk mencari keadilan. Dalam Alkitab PL, kutuk biasa dipakai untuk menentukan siapa yang bersalah dan siapa yang tidak bersalah (Bil. 5). Fungsi kutuk seperti ini juga biasa didahului oleh sumpah atau janji tentang sesuatu. Kutuk baru akan menimpa jika terjadi pelanggaran atas janji yang diucapkan. (6) Kutuk sebagai alat untuk menetapkan batas-batas sosio-politik. Biasanya klas dominan dalam masyarakat menggunakan kutuk untuk membatasi peran sosio-politik kelompok kecil. Dalam Yosua 9, Yosua mengutuk orang-orang Gibeon karena menipu. Mereka dikutuk untukselamanya menjadi hamba/budak. Demikian enam fungsi sosial kutuk dalam PL.<sup>96</sup>

Pendapat Anderson tentang peranan kutuk menjelaskan mengapa gejala kutuk masih terus bertahan dalam masyakat meskipun di jaman moderen sekarang ini. Anderson juga mengingatkan kita untuk tidak hanya melihat sisi negatif dari kutuk tetapi juga sisi positifnya. Peringatan Anderson sangat relevan ketika kutuk di Timor hendak ditelaah kembali.

### **1.9. Sistimatika Penulisan**

Bab 1, pendahuluan, membahas secara berturut-turut latar-belakang permasalahan, berikut perumusan masalah, tujuan, metodologi, kerangka kerja, dan terakhirkerangka teoritis.

Bab 2 memuat sejarah tafsir kitab Rut 1:1-6 oleh para rabbi Yahudi (abad ke-5 M.) dan Kristen, baik di luar maupun di dalam negeri. Yang ingin dilihat di sini adalah bagaimana para penafsir itu menjelaskan isu-isu penting yang muncul di dalam keenam ayat itu.

---

<sup>96</sup> Jeff S. Anderson, “The Social Function of Curses in the Hebrew Bible” dalam Hans-Christoph Schmitt, *Zeitschrift Fur Die Alttestamentliche Wissenschaft*, Belin-New York: Walter De Gruyter, 1978, pp. 223-237.

Berikut, bab 3 memaparkan deskripsi data empiris hasil CBR. Ini meliputi gambaran sepintas tentang lokasi penelitian (gambaran etnografi singkat), dilanjutkan dengan deskripsi hasil tanggapan warga suku *Atoni* Kristen atas pertanyaan-pertanyaan yang diajukan dalam CBR atas Rut 1:1-6, mengacu pada tiga langkah Trinidad (*See-Judge-Act*). Untuk lebih memperjelas tanggapan partisipan dalam CBR, saya juga memasukan hasil wawancara khusus dengan para informan di luar partisipan.

Dalam bab 4, deskripsi tanggapan peserta CBR serta hasil wawancara khusus di bab 3, dianalisis menggunakan metode etnohermeneutik dan fenomenologi. Bab ini diawali dengan mengidentifikasi *gap/s* dalam teks dan melihat sejauh mana partisipan mengisi *gap/s* itu supaya teks kelihatan utuh dan mudah dipahami. Selanjutnya, analisis etnofenomenologi dimaksudkan untuk menemukan metode tafsir *Atoin Meto* yang dipakai ketika menanggapi pertanyaan-pertanyaan yang muncul dalam diskusi pada CBR. Juga akan ditelusuri faktor-faktor (termasuk pengalaman-pengalaman individu) yang mendukung efektivitas penggunaan metode tafsir suku itu. Dan akhirnya, analisis (fenomenologis) diarahkan kepada struktur kesadaran religius para partisipan yang diasumsikan sangat dominan mempengaruhi tanggapan mereka terhadap fenomena-fenomena yang tampak pada teks Rut 1:1-6 sehingga tanggapan mereka didominasi oleh ideologi kutuk/berkat karena tanah pusaka.

Bersambung dari bab 4, tentang pengaruh ideologi kutuk/berkat terhadap para pembaca suku *Atoni*, maka bab 5 berusaha menjawab pertanyaan: mungkinkah penulis kitab Rut dipengaruhi oleh ideologi kutuk/berkat juga? Jika ya, maka kira-kira pada waktu mana ideologi itu begitu menguat? Jika pertanyaan terakhir ini dapat dijawab maka kita dengan mudah bisa memastikan bahwa kitab Rut ditulis pada masa di mana ideologi kutuk/berkat menjadi *trending topic*.

Bab 6 berusaha mendaratkan pesan-pesan teks pada kehidupan orang *Atoni* pada masa kini. Bab ini diawali dengan mengidentifikasi unsur-unsur apropriasi yang muncul selama CBR berlangsung serta kaitannya dengan konteks pergumulan kontemporer warga suku *Atoin Metodi* Timor. Untuk maksud itu, sejumlah masalah aktual yang sedang dihadapi oleh masyarakat Timor Baratakan diuraikan lebih detail sebelum pesan-pesan teks diaplikasikan ke dalam konteks itu. Poin-poin apropriasi akan dirumuskan dalam bentuk komitmen para partisipan bagi transformasi sosial serta cara-cara atau tindakan-tindakan yang dibutuhkan untuk mencapai cita-cita transformasi sosial itu.

Bab 7 adalah babpenutup. Di dalamnya hasil tafsir warga *Atoni* akan dirangkum dan diperbandingkan dengan hasil tafsir sebelumnya. Lalu, penulis akan mengevaluasi teori penafsiran dari Thiselton dan Caldwell diikuti oleh seruan agar teori dua cakrawala dan tiga cakrawala budaya itu dipertimbangkan ulang. Penjelasan itu diikuti oleh penegasan kembali tentang pentingnya wadah CBR dan metode hermeneutik etnofenomenologi dalam penafsiran kontekstual. Temuan atau hasil tafsir akan diuraikan per poin sebelum ada penegasan ulang tentang tesis disertasi ini. \*\*\*

©UKDW

## B A B   V I I

### P E N U T U P

Tiba saatnya saya menarik beberapa kesimpulan daribab-bab terdahulu. Saya memulai dengan mengevaluasi teori hermeneutik yang mendasari tafsiran teks Alkitab sebelumnya, disusul penegasan ulang tentang metodologi yang dipakai dalam hermeneutik etnofenomenologi. Mengakhiri bab ini saya merangkum temuan dari penelitian serta menegaskan kembali tesis dari disertasi ini.

#### **7.1. Evaluasi Teori Hermeneutik**

Disertasi ini menampilkan suatu upaya menafsir secara kontekstual dengan melibatkan komunitas suku *Atoni* di Timor sebagai patner dalam kegiatan menafsir. Perspektif *reader response* menginspirasi seluruh karya tafsir ini. Tetapi, perspektif tanggapan pembaca yang saya pilih tidak seperti model Fish yang menekankan bahwa makna teks bergantung penuh pada otoritas pembaca. Model yang saya ikuti adalah model Iser yang mengatakan bahwa makna teks baru terbentuk setelah ada korelasi intensif antara teks dan pembaca. Jadi bukan *reader oriented* tetapi *text-reader oriented* tampak dalam uraian dalam bab 3.

Sesuai sub-judul disertasi ini, saya memilih metode hermeneutik etnofenomenologi. Hermeneutik etnofenomenologi diusulkan sesudah mengevaluasi teori dan metode tafsir sebelumnya, yaitu dari Thiselton dan Caldwell. Untuk lebih jelasnya, saya menguraikan ulang secara sekilas mengenai teori Thiselton dan Caldwell serta evaluasi saya terhadap kedua teori tersebut.

Teori Thiselton dimuat dalam buku dengan judul *The Two Horizons: New Testament Hermeneutics and Philosophical Description (1980)*. Dalam buku tersebut ia mempertegas apa yang dikatakan sebelumnya oleh Gadamer tentang dua horizon. Horizon adalah istilah teknis dalam teori hermeneutik untuk menunjukkan batas-batas pemikiran dari suatu sudut pandang atau perspektif. Gadamer mengatakan bahwa dalam kegiatan menafsir sebenarnya terjadi perjumpaan antara dua horizon, yaitu horizon teks dan horizon penafsir. Menurut Thiselton, tujuan dari kegiatan menafsir tidak lain adalah mempertemukan horizon teks dan horizon penafsir dengan harapan bahwa horizon penafsir dapat diperluas dan dibentuk ulang. Pertemuan kedua horizon akan menghasilkan fusi di antara keduanya dan melahirkan makna baru. Menurut Thiselton, permasalahan pokok dalam bidang filsafat dan praktek hermeneutik

terletak pada kenyataan, bahwa horionteks dan horizon penafsir pada tempat asalnya dikondisikan oleh sejarah dan tradisi yang berbeda. Untuk mencapai suatu pemahaman yang tepat, maka variabel-variabel dari kedua horizon itu harus bisa dipadukan. Konsep *dua cakrawala* dan *fusi* antara keduanya menarik perhatian Thiselton karena membantu mengatasi persoalan pokok dalam tugas hermeneutik, yakni: bagaimana memadukan dua cakrawala yang berbeda itu.<sup>332</sup> Dalam menerapkan teori hermeneutiknya, Thiselton menggunakan metode kritik sejarah. Metode itu dipakai dalam menafsir teks-teks PB.

Salah satu ahli yang memberikan sorotan tajam terhadap teori Thiselton adalah Larry Caldwell. Ia menyoroti kelemahan teori hermeneutik Thiselton dalam dua hal, yaitu metode dan asumsi. Mengenai metode, Caldwell mengatakan bahwa ‘interpreter’ (cakrawala kedua) dalam pikiran Thiselton adalah penafsir barat (Lihat buku Thiselton yang lain: *New Horizons In Hermeneutics* [1992]). Para penafsir barat sudah terbiasa dengan metode kritik sejarah. Metode itu, oleh Mickelsen, berproses melalui dua tahap: (1) meneliti apa yang teks pesankan bagi konteks dan pendengar waktu itu; (2) membawa pesan pada masa lalu tersebut kepada pendengar pada masa kini penafsir. Bagi Caldwell, metode kritik sejarah sangat dipengaruhi oleh *worldview* dan asumsi-asumsi barat. Sebab itu, para penafsir dengan *worldview* barat gagal mempertimbangkan *worldview* dari budaya penerima (receptor). Caldwell menuntut adanya evaluasi terhadap metode kritik sejarah. Ia menulis: “... *there is a need for both western and non-Western interpreters to re-evaluate the appropriateness of the historical-critical process to biblical theologizing in the non-Western world...*”

Kemunculan konsep ‘dua cakrawala’ Thiselton diapresiasi oleh Caldwell. Tetapi, ia juga menunjukkan kelemahan Thiselton pada dua asumsi dasar. *Pertama*, model ‘dua cakrawala’ mengasumsikan bahwa penafsir pada jaman modern cukup memahami budaya Alkitab dan budaya Alkitab dianggap sama dengan budaya penafsir modern. Padahal, kajian historisitas teks yang sudah berlangsung ratusan tahun pun kadang-kadang gagal memastikan keaslian budaya dari teks Alkitab. *Kedua*, model ‘dua cakrawala’ juga mengasumsikan bahwa cara berpikir (*worldviews*) penafsir dan pendengar adalah sama. Akibatnya, model pendekatan Thiselton bersifat *mono-cultural*, bukan *cross-cultural*. Thiselton dinilai gagal untuk melihat usaha penafsiran Alkitab sebagai usaha lintas budaya.<sup>333</sup> Lantas, Caldwell mengusulkan cakrawala ketiga. Ia menulis: *Thiselton’s influential two horizons model is good, but it limited to those who are primarily involved in mono-cultural interpretation. He fails to*

---

<sup>332</sup>Anthony C Thiselton, *The Two Horizons* ....., p. 16.

<sup>333</sup>Larry Caldwell, “Cross-Cultural ....., pp. 16-20.

*deal with problems involved in cross-cultural interpretation by neglecting a crucial third element in his model, a 'third horizon,' as it were.*<sup>334</sup> Bagi Caldwell, tugas hermeneutik meliputi kajian terhadap tiga cakrawala: budaya teks, budaya penafsir, budaya penerima (*receptor*). Dengan begitu tugas penafsir menjadi lebih berat sebab ia harus menghubungkan antara teks pada satu sisi dan *receptor* pada sisi yang lain.

Sesudah mengemukakan cakrawala ketiga (*receptor*), Caldwell mengusulkan metode baru yang ia sebut *ethnohermeneutics* sebagai pengganti metode kritik sejarah. Orientasi etnohermeneutik adalah mencari metode yang biasa digunakan oleh suku sasaran (*receptor*) dalam menyampaikan pesan-pesan budaya dari suku tersebut. Kemudian, mengisi metode suku itu dengan pesan-pesan Injil sehingga pesan-pesan itu dapat dengan mudah dikomunikasikan kepada budaya penerima yang berbeda konteks. Metode yang dimaksudkan Caldwell misalnya sajak-sajak, perumpamaan-perumpamaan, nyanyian-nyanyian dalam budaya penerima. Aspek-aspek budaya itu dapat dipakai untuk menyampaikan pesan Injil.

Berikut evaluasi saya terhadap kedua teori. Saya setuju dengan Thiselton tentang adanya dua cakrawala dalam proses menafsir (*Text, Interpreter*). Tetapi, saya tidak sepakat jika *interpeter* itu dibatasi pada para ahli tafsir di lembaga-lembaga pendidikan teologi. Saya setuju dengan Caldwell bahwa dalam filsafat hermeneutik Thiselton, pihak yang disebut *Receptor* (penerima) kurang atau bahkan tidak mendapat tempat sama sekali. Bahwa budaya *receptor* juga patut mendapat perhatian dari para penafsir. Akan tetapi, saya tidak sependapat dengan Caldwell bahwa karena itu *Receptor* harus diberi tempat terpisah dari *Interpreter* dalam posisi sebagai horizon ketiga. Jika *Receptor* dan *Interpreter* terpisah dalam proses menafsir maka tidak pernah akan terjadi 'fusi' di antara kedua budaya, malah jurang pemisah antara penafsir dan penerima makin melebar.

Ada asumsi yang keliru dalam teori Caldwell. Ia menganggap bahwa 'receptor' tidak mempunyai kapasitas untuk berjumpa langsung dengan teks. Teks hanya bisa dijumpai/ditelaah oleh 'interpreter.' 'Receptor' hanya bisa menerima pesan firman dari 'interpreter.' Dengan begitu, dalam teori Caldwell, *Receptor* adalah obyek dan bukan subyek. Mereka bukan produser tetapi konsumen dari produk-produk para teolog dan 'interpreter' sementara para teolog dan 'interpeter' menempati posisi sebagai produser ilmu teologi dan tafsiran. Asumsi ini sudah terbantahkan sejak munculnya fenomena peran kaum awam dalam

---

<sup>334</sup> Larry Caldwell, "Third Horizon Ethnohermeneutics: Re-Evaluating New Testament Hermeneutical Models for Intercultural Bible Interpreters Today" in *The Asian Journal of Theology*, vol. 1:2, 1987, pp. 315-316.



membaca dan memberikan makna pada teks Alkitab. Fenomena peran kaum awam dalam membaca teks Alkitab sudah merebak di Asia, India, Afrika, Amerika Latin, dan Eropa.

Saya berpendapat bahwa *Interpreter* dan *Receptor* tidak boleh terpisah sama sekali. Biarkan keduanya berkolaborasi secara komunal untuk berjumpa dengan teks. Gerald West mengemukakan konsep *reading-with* dan menolak konsep *reading-for* ketika ia merumuskan relasi antara *trained readers* (teolog) dan *ordinary readers* atau kaum awam.<sup>335</sup> Membaca Alkitab secara komunal adalah wadah yang tepat untuk memayungi aktivitas menafsir oleh kedua pihak. Itulah yang sudah saya lakukan dengan orang suku *Atoni* di Timor. Di sana terjadi dialog dan *sharing* antara keduanya. Dalam CBR atau CRB yang ada adalah fasilitator dan partisipan. Keduanya mempunyai peran yang sejajar, yakni sebagai nara-sumber. Ketika teks perlu diuraikan dari sisi tata bahasa dan/atau budaya penulis serta pendengar pertama, maka mereka yang mempunyai latar-belakang pendidikan teologi layak berperan sebagai nara-sumber. Dalam CBR/CRB, tidak jarang para partisipan awam mengajukan pertanyaan-pertanyaan kritis terhadap teks dan membutuhkan penjelasan dari para teolog. Di sinilah peran para teolog yang berpikir kritis serta rasa curiga (*critical and suspicious*) sangat dibutuhkan. Di sini metode kritik sejarah berguna untuk menjelaskan konteks asali dari teks. Demikian juga, jika dalam CBR/CRB dibutuhkan penjelasan tentang budaya penerima maka warga suku menjadi narasumber. Mereka bukan lagi menjadi obyek tetapi sebagai subyek dengan segudang pengalaman yang bisa dijadikan sebagai referensi tafsir. Dan ketika pesan teks hendak dibawa masuk ke dalam budaya lokal maka kedua pihak dapat berkontribusi dalam mendialogkan aplikasinya. Di situ terletak makna kolaborasi itu.

Hal yang saya anggap penting dari Caldwell adalah pandangannya tentang urgensi penggunaan metode hermeneutik yang kontekstual serta *tools* yang perlu dicari di dalam budaya suku. Masalahnya adalah bahwa 'metode' yang Caldwell maksudkan terbatas pada nyanyain-nyanyian, sajak dan puisi, serta perumpamaan-perumpamaan yang bisa digubah dalam nuansa budaya sambil memasukan pesan-pesan Injil di dalamnya. Nah ini sama dengan mencari metode untuk mengajar anak-anak sekolah minggu. Kalau ini yang dilakukan maka hal itu sangat tidak memadai untuk sebuah karya penafsiran. Masih banyak hal yang perlu dilakukan oleh para penafsir teks Alkitab. Jika ingin menjadi patner warga suku dalam membaca dan berdialog dengan teks, maka penafsir perlu memiliki pengetahuan yang memadai terhadap budaya, falsafah hidup, pandangan-pandangan, keyakinan-keyakinan suku

---

<sup>335</sup>Gerald O West, *The Academy*...., pp. 37, 52.

itu. Tetapi, jika tidak maka sebaiknya dengan rendah hati mendengar dari pemangku budaya suku setempat sehingga tidak terjadi kesalah-pahaman.

Berdasarkan uraian di atas, saya ingin mengatakan bahwa teori Thiselton tentang dua horizon dan teori Caldwell tentang tiga horizon perlulah ditinjau ulang. Peninjauan itu berkaitan dengan posisi penafsir dan penerima. Dalam pandangan saya, *Interpreter* dan *Receptor* perlu berkolaborasi untuk membaca teks Alkitab dan mendiskusikan maknanya bagi transformasi diri, komunitas, dan masyarakat secara menyeluruh. Tanpa kolaborasi antara keduanya, kesenjangan-kesenjangan pemikiran teologi antara teolog dan awam akan semakin melebar. Akibatnya, perbedaan pandangan teologis yang mengarah kepada perpecahan gereja akan terjadi. Jelas bahwa hanya wadah CBR-lah memungkinkan kolaborasi itu terjadi.

## **7.2. Hermeneutik etnofenomenologi dan Pertanyaan Penelitian**

Berkaitan dengan metode tafsir, kita perlu belajar mengenal cara-cara dengan mana warga suku menafsirkan fenomena-fenomena yang mereka hadapi tiap-tiap hari. Dengan mengetahui metode penafsiran mereka maka dapat pula diketahui cara mereka menafsirkan teks Alkitab. Dengan tanggapan ini, saya menawarkan bukan model etnohermeneutik (seperti Caldwell) tetapi metode hermeneutik etnofenomenologi. Metode hermeneutik etnofenomenologi sudah dipergunakan dalam karya penafsiran kontekstual berbasis budaya suku *Atoni*. Metode ini memadukan dua pendekatan, yakni antropologi dan fenomenologi.

Ada tiga perbedaan di antara metode etnohermeneutik dan tafsir etnofenomenologi. (1) Yang pertama bersifat non-kolaboratif sedangkan yang kedua bersifat kolaboratif, yakni kolaborasi antara *Interpreter* dan *Receptor*. (2) Dalam model etnohermeneutik, misionaris/interpreter lebih aktif sedangkan warga suku menjadi pasif. Sebaliknya, dalam tafsir etnofenomenologi, kedua pihak adalah subyek yang aktif mengemukakan pendapat/pengalaman mereka secara setara. (3) Tafsir fenomenologi memandang teks sebagai fenomena atau berisi fenomena-fenomena dan pembaca pada dirinya adalah fenomena yang perlu dikaji juga. Untuk mengkaji kedua fenomena itu secara teliti, maka pertanyaan-pertanyaan perlu diajukan bukan hanya kepada teks tetapi juga kepada pembaca untuk mengenal struktur kesadarannya.

Tujuan dari hermeneutik etnofenomenologi adalah menyatukan dua komunitas (*interpreter* dan *receptor*) dalam satu wadah (CBR/CRB) sehingga perbedaan-perbedaan pemikiran dapat didialogkan dan kesenjangan-kesenjangan pemahaman terhadap teks dapat terjembatani.

Dalam bagian pendahuluan, saya telah merumuskan pertanyaan-pertanyaan pokok hermeneutik etnofenomenologis sebagai berikut: (1) Metodologi penafsiran apa saja yang digunakan oleh warga suku *Atoni* untuk menafsirkan fenomena-fenomena alam dan budaya yang mereka hadapi? (2) Bagaimanakah mereka mengembangkan dan menggunakan metodologi itu ketika mereka menanggapi fenomena-fenomena yang ada di dalam teks Alkitab? (3) *Tools*/referensi apa saja yang mereka pergunakan ketika menanggapi fenomena-fenomena di dalam teks Alkitab? (4) Pesan dan komitmen-komitmen apa saja yang dirumuskandalam komunitas demi mendorong terjadinya transformasi sosial sesudah menafsir teks Alkitab? Berikut saya meringkas hasil temuan dari penelitian ini.

### 7.3. Temuan/Hasil

Dalam penelitian, saya menemukan hal-hal sebagai berikut: (1) Bahwa metodologi yang digunakan warga suku *Atoni* untuk menafsirkan fenomena-fenomena alam dan kehidupan yang selalu tampak di hadapan mereka adalah metode *naketi*. *Naketi* adalah ritual dan metode yang dilakukan pada masa krisis untuk mencari tahu kesalahan, mengakui, dan memohon pengampunan dewa. Untuk menemukan metodologi *naketi*, saya melakukan kegiatan membaca Alkitab dalam komunitas CBR/CRB bersama kelompok jemaat Kristen dari latar belakang suku *Atoni*. Peranan saya dalam CBR/CRB adalah sebagai fasilitator yang memimpin diskusi. Sesuai dengan teks yang dipilih, fasilitator menyiapkan sejumlah pertanyaan untuk dibawa ke dalam diskusi tersebut. Pertanyaan-pertanyaan yang saya susun merupakan modifikasi dari pertanyaan-pertanyaan pada metode tiga langkah (*See, Judge, Act*) yang ditemukan oleh Joseph Cardijn dan dipopulerkan oleh Saul Trinidad. Tetapi, cara para peserta memberikan tanggapan selalu mengikuti langkah-langkah metode *naketi*. Langkah-langkah penerapan metodologi *naketi* mirip dengan langkah-langkah studi kasus, yakni: dimulai dari membaca gejala/krisis, menggali sumber penyebab gejala/krisis, dan sesudah menemukan akar pemicu krisis itu lalu menawarkan jalan keluar (lihat Gambar 5, 6). *Naketi* biasa dilakukan pada saat-saat krisis dan dipimpin oleh dukun yang biasa disebut *A'ote'naus*.

(2) Adapun *tools* yang digunakan dalam metode *naketi* sedikit berbeda antara *naketi* pra-Kristen dan *naketi* Kristen. Pada warga yang masih memeluk agama suku, *naketi* dilakukan pada saat krisis bertubi-tubi, oleh dukun yang disebut *A'ote'naus*, menggunakan telur dan arang hitam untuk mencari tahu kehendak dewa. Pedoman untuk menentukan salah/benar adalah adat-istiadat. Sedangkan bagi warga suku *Atoni* yang sudah memeluk agama Kristen,

*naketi* dilaksanakan pada masa krisis terus-menerus dan difasilitasi oleh anggota majelis gereja dan/atau orang yang dituakan. Media yang dipakai adalah Alkitab. Pedoman untuk mencari tahu kesalahan adalah adat-istiadat dan sepuluh perintah Tuhan (Kel. 20:1-17).

(3) Faktor-faktor yang ikut mendukung pelaksanaan ritual *naketi* terdiri dari pandangan tentang Tuhan, arwah leluhur, hukum adat, tanah, dosa, kutuk/berkat, yang bersumber dari ajaran agama suku dan ajaran agama Kristen. Kedua sumber ajaran itu (agama suku dan agama Kristen) diperkuat oleh pengalaman-pengalaman nyata yang dialami oleh warga suku secara pribadi dan komunitas sesudah melakukan ritual *naketi*. Jadi *naketi* bisa dilakukan karena didukung oleh tiga sumber ajaran: agama suku, agama Kristen, pengalaman individu dan pengalaman kolektif warga suku.

(4) Mengapa *naketi* digunakan oleh partisipan dalam menafsirkan teks Rut 1:1-6? Metode *naketi* digunakan karena teks itu menunjukkan sejumlah krisis kehidupan yang dialami secara bertubi-tubi oleh Israel dan keluarga Naomi. Seperti biasanya, ketika menghadapi krisis, pembaca suku *Atoni* menggunakan metode *naketi* untuk mencari penyebab munculnya krisis bertubi-tubi. Sesudah menemukan alasannya, maka mereka menawarkan jalan/cara untuk keluar dari krisis. Krisis yang ada dalam teks mendorong mereka menggunakan metode yang mereka miliki untuk mencari akar masalah dan menawarkan jalan keluar.

(5) Bagaimana menggunakan metode *naketi* dalam menafsir Rut 1:1-6? Ketika membaca Rut 1:1-6 dan berdiskusi bersama-sama dengan komunitas *Atoni* Kristendi Boti, perhatian utama diberikan kepada teks yang menampilkan sejumlah krisis, yaitu krisis kelaparan di Israel (ayat 1), berikrisis kematian bertubi-tubi yang menimpa keluarga Naomi (ayat 3, 5) dan kemandulan kedua menantu. Sesuai dengan langkah-langkah pelaksanaan *naketi*, semua krisis itu dicari penyebabnya melalui perbandingan teks antara Rut 1:1-6 dengan beberapa teks lain seperti Hakim-hakim 6, Ulangan 2:9, dan Keluaran 20:1-17. Mereka menemukan penyebab kelaparan di Israel yakni kutuk Tuhan. Kutuk Tuhan dipicu oleh penyembahan berhala. Sedangkan khusus menyangkut krisis yang dihadapi oleh keluarga Naomi itu, para pembaca menyimpulkan bahwa hal itu adalah akibat dari kutuk Tuhan. Alasannya, Elimelek dan keluarga pergi meninggalkan tanah leluhur pemberian Tuhan dan menduduki tanah milik orang Moab, keturunan Lot (Ul. 2:9). Bila perbuatan Israel dan keluarga Naomi diperhadapkan dengan Sepuluh Perintah Tuhan (*Plenat Bo'es*) maka telah terjadi pelanggaran terhadap hukum pertama, kelima, kesembilan, dan kesepuluh. Itulah sebabnya mereka tidak lolos dari hukuman yang parah bahkan kematian.

(6) Pembaca *Atoni* menyimpulkan bahwa jalan terbaik agar Israel pulih dari penjajahan dan kelaparan, yaitu mereka harus berbalik menyembah hanya kepada Allah. Demikian juga, agar kondisi keluarga Naomi dapat pulih, ia harus segera kembali ke Betlehem, tanah pusaka, dan menyerahkan kembali tanah yang diperuntukan bagi anak-cucu Lot di Moab. Namun, Naomi tidak sadar akan kesalahan keluarganya sehingga mereka ditimpa kutuk yang berakibat pada kematian bertubi-tubi dan kemandulan.

(7) Pendekatan fenomenologis tidak hanya memandang teks sebagai fenomena atau bahwa teks menampilkan fenomena-fenomena. Pendekatan fenomenologi juga melihat pembaca suku *Atoni* dan metode *naketi* sebagai fenomena yang perlu ditelaah lebih jauh. *Naketi* hanya merupakan suatu gejala keagamaan yang muncul di permukaan. Di bawah apa yang tampak itu terdapat struktur kesadaran keagamaan yang dibentuk selama bertahun-tahun oleh agama suku dan yang mengalami sedikit modifikasi ketika agama Kristen masuk ke Timor. Dalam struktur kesadaran keagamaan itu, *naketi* mempunyai kaitan erat dengan konsep-konsep lain, seperti konsep tentang Tuhan (Tuhan Langit dan Tuhan Bumi), posisi arwah leluhur, hukum adat (termasuk di dalamnya hukum adat tanah), dosa/pelanggaran. Dengan memahami struktur kesadaran keagamaan para peserta CBR/CRB maka akan lebih mudah untuk dimengerti, siapa yang berperan sebagai pemberi hukum, penyalur hukum, dan yang mengeksekusi pelanggaran terhadap hukum adat tanah.

(8) Pesan pokok tafsir *naketi* dapat dijelaskan sebagai berikut: tanah merupakan pemberian Tuhan kepada setiap suku bangsa untuk dipelihara dan dikelola bagi kelangsungan hidup setiap suku bangsa. Karena tanah adalah pemberian Tuhan maka perlakuan yang benar terhadap tanah akan mendatangkan berkat, sedangkan perlakuan yang salah terhadap tanah akan mendatangkan kutuk.

(9) Pesan pokok tersebut di atas diaplikasikan ke dalam konteks orang *Atoni* melalui sejumlah komitmen yang dibuat oleh peserta. Intisari dari komitmen itu yakni kembali mengolah dan memelihara tanah bagi kelangsungan hidup anak-cucu di masa depan dan menghindari kemungkinan untuk menjadi TKI/TKW. Komitmen-komitmen itu dibuat di tengah-tengah keprihatinan mereka tentang fenomena pendudukan dan komersialisasi tanah di Timor Barat. Tanah menjadi isu yang sangat krusial menyusul pengungsian besar-besaran warga bekas propinsi Timor Timur ke Timor Barat, pembangunan sejumlah proyek berupa Hutan Tanaman Industri, penambangan batu marmer dan batu mangan, serta pembangunan jalan trans Timor. Semua proyek itu cukup mengkuatirkan penduduk asli Timor Barat

khususnya suku *Atoni*, karena menyerobot tanah milik warga yang mengancam sumber daya alam yang menghidupi mereka. Selain itu, terdapat beberapa pihak yang memiliki modal besar, memanfaatkan kemiskinan warga sebagai peluang untuk membeli tanah dengan murah. Itulah sebabnya muncul ungkapan bahwa jika penjualan tanah tidak dihentikan maka suatu kali kelak mereka akan menjadi tamu di kampung sendiri.

(10) Di akhir dari proses membaca Rut 1:1-6 muncul kesadaran dan perubahan sikap pada para peserta. Mereka yang tadinya menganggap tanah sebagai sesuatu yang diwarisi, kini menjadi sumber daya yang sangat penting. Perubahan sikap itu tampak dalam pernyataan komitmen mereka, di antaranya: tidak menjual tanah, tidak menelantarkan tanah, tidak merampas tanah milik orang lain, sebaliknya kembali mengolah tanah, merawatnya melalui program menanam air, menanam pohon, dan menjaga kelestarian tanah demi masa depan anak-cucu.

(11) Setelah melewati tahapan-tahapan penafsiran sampai kepada komitmen yang dibuat oleh peserta, terlihat dengan sangat jelas bahwa faktor yang sangat dominan yang ikut menentukan makna teks adalah 'ideologi' kutuk/berkat. Ideologi itu sangat dominan mempengaruhi pemikiran para peserta. Ideologi kutuk/berkat telah terbentuk dalam tataran pemikiran dan keyakinan para peserta dan ikut mengarahkan tanggapan-tanggapan mereka terhadap fenomena pada teks yang ditafsir. Itu sebabnya pada bagian pendahuluan saya mengatakan bahwa paradigma berpikir kutuk/berkat masih sangat berpengaruh di Timor.

#### **7.4. Fenomena Kutuk/Berkat di Rumah Naomi, Suatu Penegasan dan Kritik**

Judul disertasi ini adalah 'Fenomena Kutuk/Berkat di Rumah Naomi.' Judul ini pertama-tama diajukan sebagai isu baru tentang isi pokok kitab Rut. Sudah dijelaskan dalam poin 1.2. bahwa sudah ada banyak pandangan mengenai pesan pokok kitab Rut. Menurut para rabbi, pesan pokok kitab Rut adalah kemurnian dan kesucian darah dari leluhur raja Daud. Pesan ini sebagai bantahan terhadap tuduhan para musuh raja Daud bahwa Daud lahir dari keturunan campuran antara orang Israel dengan orang Moab sehingga ia tidak layak menjadi raja Israel (Ul. 23:3-4). Pesan pokok yang lain datang dari para penafsir Kristen. Mereka mengatakan bahwa pesan pokok kitab Rut adalah tentang *khesed* (kasih setia) Allah; tentang protes terhadap diskriminasi ras yang disponsori oleh Ezra dan Nehemia; tentang *providensia* Allah dalam kehidupan manusia; tentang tokoh-tokoh pejuang perempuan dalam konteks budaya patriarki; dan tentang restorasi kehidupan dua orang janda. Berbeda dari pesan-pesan pokok itu, tafsiran ini menghadirkan isu baru tentang pokok penting dalam kitab Rut, yakni tentang

kutuk/berkat. Isu kutuk/berkat baru tampak lebih jelas ketika bagian yang selama ini dianggap sebagai pengantar kitab, dimasukkan sebagai bagian dari intisari kitab Rut.

Ideologi kutuk/berkat pada konteks Timor bersumber pada teologi agama suku dan adat-istiadat setempat. Ketaatan kepada hukum adat (tanah) akan mendatangkan berkat, sedangkan ketidaktaatan kepada hukum adat (tanah) akan mendatangkan kutuk. Sumber pemberi kutuk/berkat ada pada struktur kesadaran religius mereka (*Uisneno, Bei'I Na'i, Uispah*). Sesudah memeluk agama Kristen, sumber kutuk/berkat juga ada pada hukum-hukum Tuhan (10 hukum). Orang yang tidak taat kepada hukum akan dikutuk dan sebaliknya yang taat akan diberkati.

Judul disertasi ini merupakan 'titik temu' atau hasil fusi antara konteks teks dan konteks pembaca *Atoni*. Di sini dua perspektif menyatu, yakni perspektif Alkitab dan perspektif *Atoni Meto*. Pandangan Alkitab dan pandangan suku *Atoni* tentang tanah (asal-usul, hakekat, fungsi, hukum, sanksi: kutuk) dipertemukan. Sesudah memasuki tanah Kanaan, Yosua dan Eliazer membagi tanah Kanaan kepada suku-suku Israel (Yos. 14-19). Sesudah tanah itu dibagi melalui undian, Tuhan mengingatkan mereka untuk tidak menggeser batas tanah (Ul. 19:14). Di atas gunung Gerizim dan Ebal, suku-suku Israel mengucapkan kutuk bagi orang yang antara lain 'menggeser batas tanah' yang sudah ditetapkan terdahulu, dan berkat atas tanah bagi mereka yang memelihara perjanjian itu (Ul. 27:17; 28:4). Di padang Moab Tuhan mengingatkan orang Israel melalui Musa untuk tidak mengambil tanah Moab karena sudah diberikan kepada keturunan Lot (Ul. 2:9). Ketika Orang Israel menajiskan tanah perjanjian melalui penyembahan berhala, maka Tuhan menghukum mereka dengan mendatangkan musuh dari Midian. Kehadiran musuh membawa dampak kepada kelaparan. (Hak. 6). Ketika membaca teks Rut 1:1-6 dan menafsirkannya, pembaca suku *Atoni* mengakui bahwa tanah Boti adalah pemberian Tuhan. Tanah itu telah dibagi kepada masing-masing marga oleh leluhur mereka disertai penyampaian aturan/hukum.

Dalam upacara pembagian tanah, semua laki-laki yang hadir mengucapkan sumpah untuk mengolah, menjaga, dan memelihara tanah itu sesuai hukum-hukum adat yang berlaku. Kehadiran laki-laki dalam pembagian tanah, tidak hanya berlaku di Timor tetapi juga di Israel pada awal bangsa Israel menduduki tanah Kanaan (Bil. 34:17-29). Kaum laki-laki yang mewakili suku-suku Israel jugalah yang hadir di gunung Ebal dan Gerizim untuk mengucapkan kutuk bagi pelanggar hukum dan berkat bagi pelaku hukum. Itulah sebabnya, pelanggaran atas hukum terkait tanah pusaka mengakibatkan kematian beruntun kaum laki-



laki, baik di Israel (Rut 1:3,5) maupun di Timor. Karena itu, membaca kitab Rut 1:1-6, itu sama dengan mempertemukan dua ideologi, yaitu ideologi teks dan ideologi penafsir/pembaca tentang tanah. Dalam pergulatan di antara kedua ideologi, maka terjadi fusi di antara kedua konteks. Fusi itu terkait kutuk/berkat menyangkut tanah pusaka.

Judul disertasi juga merupakan *peringatan* dan sekaligus himbauan untuk bersikap hati-hati terhadap tanah. Mereka yang memperlakukan tanah sesuai dengan hukum-hukum Tuhan akan mengecap berkat-berkat Tuhan. Sebaliknya, mereka yang memperlakukan tanah tidak sesuai dengan hukum-hukum Tuhan akan ditimpa kutuk.

Kesimpulan bahwa keluarga Naomi tertimpa kutuk karena tanah, ditarik dari fenomena kematian yang hanya menimpa kaum laki-laki dalam satu keluarga (Elimelekh, Mahlon, Kilyon). Dalam pengalaman orang *Atoni*, laki-laki yang ditimpa kutuk tanah karena kaum laki-laki saja yang hadir dalam upacara pembagian tanah oleh para leluhur. Dalam upacara pembagian tanah (*pius metan ma tous inuh*), kaum lelaki bersumpah untuk menuruti aturan-aturan adat mengenai tanggungjawab untuk mengolah dan memelihara tanah. Itulah sebabnya, kaum laki-laki yang akan ditimpa kutuk jika mereka melanggar hukum adat yang mengatur tentang tanah.

Di akhir bab ini saya menggaris-bawahi tiga kriteria yang digunakan oleh orang *Atoni* untuk menilai manakah yang disebut kutuk/berkat itu. (1) Bila seseorang/komunitas ditimpa krisis berkepanjangan dan/atau makin intens; (2) Bila ada/tidak ada alasan yang valid untuk menggolongkan suatu krisis sebagai kutuk; (3) Bila terjadi perubahan drastis sesudah *naketi* dilakukan. Ketiga kriteria itu ditemukan dalam teks Rut 1:1-6 dan ayat-ayat terkait. Sebab itu, mereka menyimpulkan bahwa teks ini memuat fenomena kutuk/berkat.

Harus diakui bahwa para pembaca teks Alkitab juga mempunyai potensi untuk menafsir teks Alkitab. Potensi itu baru akan tampak mana kala mereka dijadikan sebagai subyek dan teman diskusi dalam karya penafsiran Alkitab. Hanya saja tidak banyak penafsir menyadari akan potensi warga gereja dalam menafsir teks Alkitab.

## 7.5. Rekomendasi

Padapenghujung disertasi ini saya merekomendasikan tiga hal: (1) Teori-teori penafsiran teks Alkitab yang mengabaikan peran kaum awam perlu dipertimbangkan kembali. (2) Para penafsir terdidik perlu membiasakan diri membaca teks Alkitab *bersama* jemaat dan menghindari kebiasaan membaca teks Alkitab *bagi* jemaat. (3) Membaca Alkitab bersama

antara teolog terdidik dan kaum awam harus diarahkan kepada tujuan mulia: transformasi diri dan transformasi sosial.

©UKDW

## Daftar Pustaka

- Agustinus I. Fahik, *Konstruksi Identitas Warga Eks Provinsi Timor Timur di Wilayah NTT*, Tesis, Yogyakarta: Program Studi Ilmu Budaya dan Media UGM, 2015.
- Aida Irizarry-Fernandez, "A Community Reading", dalam *Engaging the Bible, Critical Reading From Contemporary Women*, Choi Hee Ann (Editor), Minneapolis: Fortress Press, 2006.
- Amin Abdullah, "Tinjauan Antropologis-Fenomenologis: Agama Sebagai Fenomena Manusiawi" dalam *GEMA Duta Wacana*, No. 47, Yogyakarta: Fakultas Theologia UKDW, 1994.
- Andrea Fontana & James H. Frey, "Wawancara Seni Ilmu Pengetahuan" dlm Norman K. Denzin (Editor), *Handbook of Qualitative Research*, Edisi BI, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2009.
- Andrew McWilliam "Haumeni, Not Many: Renewed Plunder and Mismanagement in the Timorese Sandalwood Industry" dalam Karen Fisher (Editor), *Resource Management in Asia-Pacific Working Paper No. 29*, Canberra: The Australian National University, 2001.
- Anne Marijke Spijkerboer, "African and European Relation At the Well: Intercultural Reading of the Bible Through Visual Art" dalam buku Hans de Wit & Gerald O West (Editors), *African and European Readers of the Bible in Dialogue; In Quest of a Share Meaning*, South Africa: Cluster Publications, 2009.
- Anthony C Thiselton, *The Two Horizons*, Great Britain: The Paternoster Press, 1980.
- , *Hermeneutics: Theory and Practice of Transforming Biblical Reading*, Grand Rapids, Michigan: Zondervan Publishing House, 1992.
- C.A. Keller "'älâ - Curse" dalam Ernst Jenni & Claus Westermann, *Theological Lexicon of the Old Testament*, Translated by Mark E. Biddle, Basel: 1971.
- Catherine Bell, *Ritual: Perspectives and Dimensions*, New York: Oxford University Press, 1997.
- C.F. Keil & F. Delitzsch, *Commentary on the Old Testament: Joshua, Judges, Ruth*, (1st printed, Edinburgh: T&T. Clark, 1875) Reprinted USA: Eerdmans (Wm.B.) Publishing Co., 1986
- C. H. Kraft, *Christianity in Culture: A Study in Dynamic Biblical Theologizing in Cross-Cultural Perspective*, Maryknoll: Orbis, 1979.

- Christopher Wright Mitchell dalam *The Meaning of BRK "To Bless" in The Old Testament*, Atlanta-Georgia: Scholars Press, 1987.
- Claude Gustave Lévi-Strauss, *Structural Anthropology*, New York: Basic Books, Inc., Publisher, 1963.
- Claus Westermann, *What Does the Old Testament Say About God*, Atlanta: Jhon Knox, 1979.
- Christopher Wright Mitchell, *The Meaning of BRK "To Bless" in The Old Testament*, Atlanta-Georgia: Scholars Press, 1987
- D. Harvey, "Ruth, Book of," in *IDB*, New York: Abingdon Press, 1962, p. 132
- Daniel A. Tappeiner, "A Response To Caldwell's Trompet Call To Ethnohermeneutics", article online, diunduh tanggal 20 Mei 2016.
- David Atkinson, *Seri Pemahaman dan Penerapan Amanat Alkitab: Rut*, Jakarta: Yayasan Komunikasi Bina Kasih/OFM, 2000.
- Dennis T. Olson, *Numbers Interpretation: A Bible Commentary for Teaching and Preaching*, Louisville: John Knox Press, 1996.
- Edgar.V. McKnight, "Reader-Response Criticism", Steven L. McKenzie, Stephen R. Haynes (Editors), *To Each Its Own Meaning*, Kentucky-USA: Westminster John Knox Press, 1999.
- Edward F. Campbell, *Ruth: A New Translation With Introduction and Commentary*, Garden City, New York: Doubleday & Company, INC. 1975.
- Edward P. Blair, *Abingdom Bible Handbook*, Nashville: Abingdon Press, 1975.
- Eep Talstra & Reinoud Oosting, "Jeremiah 32: A Future and Its History-Actualization in Writing and Reading" dalam Hans de Wit & Gerald O West (Editors), *African and European Readers of the Bible in Dialogue; In Quest of a Share Meaning*, South Africa: Cluster Publications, 2009.
- Ellen Priskila Tobe, *Hukum Berbasis Pendidikan Moral*, Skripsi, Fakultas Teologi UKAW, 2015.
- Emanuel Gerrit Singgih, *Mengantisipasi Masa Depan: Berteologi Dalam Konteks di Awal Milenium III*, Jakarta: BPK Gunung Mulia, 2005.
- ....., *Dua Konteks*, Jakarta: BPK Gunung Mulia, 2009.
- Elizabeth Huwiler, "Ruth, Book of", *The Encyclopedia of Christianity*, vol. 4 (P-Sh), Michigan/Leiden/Boston: Grand Rapids.
- Eugene E. F. Roop, *Believers Church Bible Commentary: Ruth, Jonah, Esther*, Scottsdale: Herald Press, 2002.

- Farmer, "Ruth, the Book of" in *The New Interpreter's Bible: Numbers, Deuteronomy, Introduction to Narrative Literature, Joshua, Judges, Ruth, 1&2 Samuel*, Nashville: Abingdon Press, 1998.
- Fernando S. Segovia and Mary Ann Tolbert (ed), *Teaching the Bible, Discourses and Politics of Biblical Pedagogy*, (without publisher, 1998).
- Frank L. Cooley, *Benih Yang Tumbuh XI*, Jakarta: Lembaga Penelitian dan Studi DGI, 1976.
- Frank Wijzen, Peter Hendriot, Rodrigo Mejia (Editors), *The Pastoral Circle Revisited: A Critical Quest for Truth and Transformation*, New York: Orbis Books, 2005.
- George D. Chrystides and Ron Geaves, *The Study of Religion, An Introduction to the Key Ideas and Methods*, British: British Cataloguing-in-Publication Data, 2007.
- Gerald O West, *The Academy of the Poor: Towards a Dialogical Reading of the Bible*, England: Sheffield Academic Press, 1999.
- .....*Reading Other-Wise, Socially Engaged Biblical Scholars Reading With Their Local Communities*, Atlanta: Society of Biblical Literature, 2007.
- Gerzon Tom Therik, *Wehali The Four Corner Land: The Cosmology and Traditions of a Timorese Ritual Centre*, PhD. Thesis. Canberra: The Australian National University, 1993.
- Grace I. Emmerson, "Ruth", in John Barton, John Muddiman (eds), *The Oxford Bible Commentary*, Oxford: Oxford University Press, 2001
- Gregor Neonbasu (Editor), *Pola Pengembangan Pertanian Jagung di Nusa Tenggara Timur: Sebuah Kajian Antropologi*, Jakarta: JP II Publishing House, 2015,
- G. W. Coats, *Genesis with an Introduction to Narrative Literature*, Michigan: Grand Rapids, 1983.
- H. G. Schulte Nordholt, *The Political System of the Atoni of Timor*, The Hague: Nijhoff, 1971.
- H. Van den Blink (terj. P.S. Naipospos), *Tafsiran Rut dan Ester*, Djakarta: Badan Penerbit Kristen, 1970,
- Hans de Wit, *Empirical Hermeneutics, Interculturality, and Holy Scripture*, Amsterdam: Foundation Dom Helder Camara Chair, 2012.
- ..... "Code and Coding" dalam Hans de Wit, Louis Jonker, Marleen Kool, Daniel Schipani (Editors), *Through the Eyes of Another: Intercultural Reading of the Bible*, Amsterdam: Institute of Mennonite Studies, 2004.
- Hans Hagerdal, *Lords of the Land, Lords of the Sea: Conflict and Adaptation in Early Colonial Timor, 1600-1800*, Leiden: KITLV Press, 2012.

- Henry A. Virkler, *Hermeneutics: Principles and Processes of Biblical Interpretation*, Michigan-USA: Baker books, 1981.
- Hendrik Ataupah, *Ekologi, Persebaran Penduduk, dan Pengelompokan Orang Meto di Timor Barat*, Disertasi, Jakarta: Universitas Indonesia, 1992.
- Herbert Chanan Brichto, *The Problem of 'Curse' in the Hebrew Bible*, Philadelphia-Pennsylvania: Society of Biblical Literature, 1963.
- Horst Diestrich Preuss, *Old Testament Theology*, vol. 1, Louisville, Kentucky: Westminster John Knox Press, 1991.
- ....., *Old Testament Theology*, vol. 2, Louisville, Kentucky: Westminster John Knox Press, 1996.
- Hotlif Arkilaus Nope, *Akulturası Agama dan Budaya: Studi Tentang Interpretasi Nilai-Nilai Agama Kristen Ke Dalam Budaya Lokal Masyarakat Boti*, Tesis, Program Studi Sosiologi Bidang Ilmu-Ilmu Sosial UGM: PPs-FSIP-UGM.
- Irizarry-F.A., "A Community Reading" dalam *Engaging the Bible, Critical Reading From Contemporary Women*, Choi Hee Ann (Editor), Minneapolis: Fortres Press, 2006.
- J. Alberto Soggin, *Introduction to the OT*, Philadelphia: The Westminster Press, 1976.
- J. David Pleins, *The Social Vissions of the Hebrew Bible: A Theological Introduction*, Louisville-Kentucky: Westminster John Knox Press, 2001.
- Jacob Neusner, *What Is Midrash?*, Philadelphia: Fortress, 1987.
- James P. Spradley, *Metode Etnografi*, Yogyakarta: Tiara Wacana, 2006.
- Jan Sihar Aritonang and Karel Steenbrink (Editors), *A History of Christianity in Indonesia*, Leiden-Boston: Brill, 2008.
- Jeff S. Anderson, "The Social Function of Curses in the Hebrew Bible" dalam Hans-Christoph Schmitt, *Zeitschrift Fur Die Alttestamentliche Wissenschaft*, Belin-New York: Walter De Gruyter, 1978.
- John A. Darr "Reader Oriented Approaches", Stanley E. Porter (Editor), *Dictionary of Biblical Criticism and Interpretation*, London & New York: Routledge, 2007.
- John Craghan, *Olt Testament Message: Esther, Yudith, Tobib, Jonah, Ruth*, Wilmington: Glazier, 1982
- John Gray, *New Century Bible: Joshua, Judges, and Ruth*, London & Edinburgh: Thomas Nelson (Printes) Ltd., 1967.
- Jon Sobrino, "Faith, Jutice, and Injustice" dalam Frans Wijzen, Peter Hendriot, Rodrigo Mejia (Editors), *The Pastoral Circle Revisited: A Critical Quest for Truth and Transformation*, New York: Orbis Books, 2005.

- Kathleen A. Robertson Farmer, "The Book of Ruth" in *The New Interpreter's Bible*, vol. II, USA: Abingdon Press, 1998.
- Kathleen N. Daly, *Greek and Roman Mythology A to Z*, third ed., USA: Library of Congress Cataloging-in-Publication Data, 2009.
- Kees W. Bolle, "Myth" in Mircea Eliade (Editor), *The Encyclopaedia of Religion*, vol. 10, New York: Macmillan Publishing Company, 1987.
- Kecamatan Ki'e Dalam Angka, 2016, Katalog BPS: 1101002.5304090
- Krayer van Aalst, *Surat-Surat Dari Kapan: Benih Cinta Kasih Allah Dalam Budaya Atoni*, (Terj. E. I. Nuban Timo), Salatiga: Fakultas Teologi UKSW, 2016.
- Larry Caldwell, "Third Horizon Ethnohermeneutics: Re-Evaluating New Testament Hermeneutical Models for Intercultural Bible Interpreters Today" in *The Asian Journal of Theology*, vol. 1:2, 1987, pp. 314-333.
- ....., "Cross-Cultural Bible Interpretation: A View From the Field" dalam *Phronesis: A Journal of Asian Theological Seminary*, Vol. 3 No. 1, Manila-Philippines: AThS, 1996, pp. 13-36.
- Laura E. Donaldson, "The Sign of Orpah: Reading Ruth through Native Eyes," in R. S. Sugirtharajah (Editor), *The Post-Colonial Biblical Reader*, US-UK-Australia: Blackwell Publishing Ltd
- Lexy J. Moleong, *Metodologi Penelitian Kualitatif*, Bandung: PT. Remaja Rosdakarya, 2000.
- Lynn M Poland, *Literary Criticism and Biblical Hermeneutic: A Critique of Formalist Approaches*, AAK Academy, Series 48.
- Makhosazana Nzimande, "Reconfiguring Jezebel: A Postcolonial *Imbokodo* Reading of the Story of Naboth's Vineyard (1 Kings 21:1-16)" Hans de Wit & Gerald O West (Editors), *African and European Readers of the Bible in Dialogue; In Quest of a Share Meaning*, South Africa: Cluster Publications, 2009.
- Mark L. Kligman, "Blessing and Curse" in Hans Dieter Betz (Editor), *Religion Past and Present: Encyclopaedia of Theology and Religion*, Leiden-Boston: Brill, 2007.
- Marcella Althaus-Reid "The Bible of the *Fracasados*: Reading from the Excluded" dalam Mercy Amba Oduyoye, Hendrik M. Vroom (Editors), *One Gospel-Many Cultures: Cases Studies and Reflections on Cross-Cultural Theology*, Amsterdam-New York: Editions Rodopi B.V., 2003.
- Martin Chen Pr., *Teologi Gustavo Gutierrez: Refleksi dari praksis Kaum Miskin*, Yogyakarta: Kanisius, 2002.



- Martin Noth, *A History of Pentateuchal Traditions*, (Terjemahan) Englewood Cliffs: Prentice Hall, Inc., 1972.
- .....*The Chronicler's History* (Trans. by H.G.M Williamson), England: Sheffield Academic Press, 2001.
- Memori Serah Terima Jabatan Kepala Desa Boti, Agustus Tahun 2016.
- M. A. Powell, "Narrative Criticism" dalam John H. Hayes (Gen. Ed.), *Dictionary of Biblical Interpretation*, vol. K-Z, Nashville: Abingdon Press, 1999.
- Michael J. Larosa & German R. Mejia, *Atlas and Survey of Latin America History*, New York: M.E. Sharpe,, 1998 (?).
- Midrash Rabbah: Ruth-Esther*, New York: Mesorah Publications, LTD., 2011.
- Michael P. Carrol, "Myth" dalam David Levinson & Melvin Ember, *Encyclopaedia of Cultural Anthropology*, vol. 3, New York: Henry Holt and Company Inc., 1996.
- Mmapula Lefa, "Reading the Bible Amidst the HIV and AIDS Pandemic in Botswana" dalam Hans de Wit & Gerald O West (Editors), dalam Hans de Wit & Gerald O West (Editors), *African and European Readers of the Bible in Dialogue; In Quest of a Share Meaning*, South Africa: Cluster Publications, 2009.
- Morton Smith, *Palestinian Parties and Politics that Shaped the Old Testament*, 2<sup>nd</sup> ed., London: SCM Press Ltd., 1987.
- Murray D. Gow, "Ruth, book of" dalam Kevin J Vanhoozer (General Editor), *Dictionary for Theological Interpretation of the Bible*, North America: Baker Book House Company, 2005.
- Norman K. Gottwald, *The Hebrew Bible: A Socio-Literary Introduction*, Philadelphia: Fortress Press, 1985/87.
- O. Hasbiansyah, "Pendekatan Fenomenologi: Pengantar Praktek Penelitian Dalam Ilmu Sosial dan Komunikasi" dalam *Mediator*, vol. 9-Nomor 1 Juni-2008.
- Otto Eissfeldt (trans. Peter R. Ackroyd), *The Old Testament: An Introduction*, New York & Evanston: Harper and Row, 1965.
- Paul Fairfield, *Philosophical Hermeneutics Reinterpreted: Dialogues with Existentialism, Pragmatism, Critical Theory and Postmodernism*, New York: Continuum International Publishing Group, 2011.
- Paul Ricoeur, *Hermeneutics and the Human Sciences*, London: Cambridge University Press, 1981.
- Peter L. Berger dan Thomas Luckman (Penerjemah: Hasan Basari) *Tafsir Sosial Atas Kenyataan*, Jakarta: LP3ES, 1990. Judul aslinya: *The Social Construction of Reality*.

- Pieter Middelkoop, *Curse-Retribution-Enmity: As Data in Natural Religion, Especially in Timor, Confronted With the Scripture*, Amsterdam: Drukkerij en Uitgeverij Jacob Van Campen, 1960.
- ....., *Atoni Pah Meto: Pertemuan Injil dan Kebudayaan di Kalangan Suku Timor Asli*, Jakarta: BPK Gunung Mulia, 1982.
- P. Tribble, *God and the Rethoric of Sexuality*, Philadelphia: Fortress Press, 1978.
- Pusat Pembinaan dan Pengembangan Bahasa, *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, Jakarta: Balai Pustaka, 1999.
- Rabbi Nosson Scherman/ Rabbi Meir Zlotowitz (Gen.Ed.), *The Middrash Rabbah: the Five Megillos, Ruth/Esther*, New York: Mesorah Publications, Ltd., 2011.
- Ris M. Bismark, dkk., *Sintesis Hasil-hasil Litbang :Pengembangan Penangkaran Rusa Timor*, Jakarta: Badan Penelitian dan Pengembangan Kehutanan, 2011.
- Robert A. Segal, *Myth: A Very Short Introduction to Myth*, New York: Oxford University Press Inc., 2004.
- ....., "Myth and Ritual" dalam *Theorizing Rituals: Issues, Topics, Approaches, Concepts*, Leiden/Boston: Brill, 2006.
- Robert B. Coote, *In Defence of Revolution*, Minneapolis: Fortress Press, 1991.
- Robert Setio, "Mempertemukan Alkitab dan Al-qur'an Dari Sudut Pandang Kristen" dalam *Gema Teologi: Jurnal Fakultas Theologia UKDW*, vol. 34 no. 1, April 2010.
- Rodney K. Duke, *The Persuasive Appeal of the Chronicler: A Rhetorical Analysis*, Sheffield: Almond Press, 1990.
- R.P.Soejono & R.Z. Leirissa (Editors), *Sejarah Nasional Indonesia IV: Kemunculan Penjajahan di Indonesia (±1700-1900, Cet. Ke-4*, Jakarta: Balai Pustaka, 2010.
- Sobrin, J., "Faith, Justice, and Injustice" in Frans Wijzen, Peter Hendriot, Rodrigo Mejia (Editors), *The Pastoral Circle Revisited: A Critical Quest for Truth and Transformation*, New York:Orbis Books, 2005.
- Save M. Dagun, *Kamus Besar Ilmu-ilmu Sosial*, Jakarta: Lembaga Pengkajian Kebudayaan Nusantara (LPKN), 2015.
- Schechter, S., *Aspects of Rabbinic Theology*, Vermont: Jewish Lights Publishing, 1993.
- S. R. Driver, *An Introduction to the Literature of the Old Testament*, Edinburgh: T & T Clark, 1961.
- Stanley Fish, *Is There a Text in this Class? The Authority of Interpretive Communities*, Cambridge, Mass: Harvard University Press, 1980.
- St.Jerome, *The Jerome Bible Handbook*, Minnesota: The Liturgical Press, 1992.

- Steven Glen Farram, *From 'Timor Koepang' To 'Timor NTT': A Political History of West Timor, 1901-1967*: A Doctoral Thesis at Charles Darwin University: (tanpa tahun).
- Tate, W. R., *Biblical Interpretation: An Intergrated Approach*, USA: Grand Rapids, 2011.
- Team ITTO, *Technical Report Inventory of Sandalwood Trees at Timor Tengah Selatan District*, Jakarta: The Director of Natural Forest Management, 2012.
- Trisno Fallo, *Kajian Kerusakan Lingkungan Akibat Penambangan Batu Marmer di Soe, Kabupaten Timor Tengah Selatan, NTT, Tesis*, Yogyakarta: Universitas Gajah Mada, 2013.
- Valmor da Silva, "Bible and Citizenship", dalam Gerald O West (Editor), *Reading Otherwise, Socially Engaged Biblical Scholars Reading With Their Lokal Communities*, Atlanta: Society of Biblical Literature.
- Victor Turner, *The Ritual Process: Structure and Anti-Structure*, New York: Cornell University Press, 1991.
- Timotius Subekti, *Kitab Rut: Tipologi Pengantin Kristus*, Yogyakarta: Yayasan Andi, 1987.
- Walter Brueggemann, *An Introduction to the Old Testament: the Canon and Christian Imagination*, Louisville/London: Westminster John Knox Press, 2003.
- Werner H. Schmidt, *Old Testament Introduction*, New York: The Crossroad Publishing Company, 1984.
- Wesley J. Fuerst, *The Book of Ruth, Esther, Ecclesiastes, The Song of Songs, Lamentations*, London-New York-Melbourne, 1975.
- Welfrid Fini Ruku, *Tragedi Menara Babil Dalam Perspektif Masyarakat 'Atoin Meto' di Timor*, Tesis-UKDW, 2003.
- William M. Ramsay, *The Westminster Guide to the Books of the Bible*, Kentucky: Westminster John Knox Press, 1994.
- W. Randolph Tate, *Interpreting the Bible, A Hand Book of Terms and Methods*, Massachusettes: Hendrickson, 2007.
- W. Randolph Tate, *Handbook for Biblical Interpretation: An Essential Guide to Methods, Terms, and Concepts*, Michigan: Baker Academic, 2006 [reprinted: 2012].
- Yonky Karman, *Tafsiran Alkitab: Kitab Rut*, Jakarta: BPK Gunung Mulia, 2009.
- Y. Wartaya Winangun, *Tanah Sumber Nilai Hidup*, Yogyakarta: Penerbit Kanisius, 2004.
- Akses web site**
- <http://www.setyanovanto.info/data-dan-informasi-nusa-tenggara-timur>, diunduh tanggal 22 Juni 2016.

Thomas L. Constable, *Notes on Genesis*, (Digitalized and published by Sonic Light:

<http://www.soniclight.com/>), 2012.

[ntt.bps.gso.id](http://ntt.bps.gso.id)

<http://filemediakusus-lc-bni.blogspot.co.id/2008/07/>

<http://www.antaranews.com/berita/29207/>

<http://sinarharapan.net/2017/01/24165/>

<http://balinewsnetwork.com/2017/05/01/74>

<http://www.sebelasmaret.com/jenasa-tkw-asal-tts-penuh-jahitan>

<http://kupang.tribunnews.com/2015/03/07/>

<https://m.tempo.co/read/news/2012/08/05/090421445/ntt-ekspor-30-ribu-ton-batu-mangan-ke-cina>

<http://www.mongabay.co.id/2016/01/29/nasib-warga-desa-supul-dalam-cengkeraman-perusahaan-tambang-mangan/>

© UKDW