

MEMBANGUN TEOLOGI LOKAL-KONTEKSTUAL ALA “KOKI DUSUN”

Fransiskus Borgias M., Drs., MA., Ph.D., abd.

Pendahuluan

Pada tahun 1985, teolog Amerika Serikat, Robert J. Schreiter CSsP., menerbitkan bukunya yang monumental dan yang sudah menjadi sebuah karya klasik dalam teologi kontemporer. Judul buku itu ialah *Constructing Local Theology*. Buku itu telah berhasil menginspirasi banyak orang untuk mengembangkan dan membangun teologi-teologi mereka sendiri yang bersifat lokal-kontekstual. Dua belas tahun sesudah itu, tepatnya tahun 1997, ia menerbitkan sebuah bukunya yang lain yang juga sangat penting dan menarik. Judulnya, *The New Catholicity. Theology Between the Global and the Local*. Beberapa tahun silam buku yang pertama itu juga sudah diterjemahkan ke dalam bahasa Indonesia, *Rancang Bangun Teologi Lokal*.¹ Salah satu orang yang mengaku mendapat inspirasi besar dari buku pertama dari Schreiter itu ialah Stephan Bevans SVD yang pada tahun 1996 menerbitkan sebuah buku yang kini juga sudah menjadi sebuah karya klasik-monumental, *Models of Contextual Theology*. Saya sendiri pernah beberapa kali mengikuti untaian

¹ Diterbitkan Penerbit Protestan, BPK Gunung Mulia; tidak diterbitkan penerbit Katolik. Buku yang kedua belum diterjemahkan ke dalam bahasa Indonesia, walau sudah ada beberapa skripsi di Fakultas ini yang mengulas mengenai buku itu.

kuliah-kuliah dan seminar Robert Schreiter di Radboud University Nijmegen, Netherlands.² Bahkan juga sempat dua atau tiga kali tinggal bersama dalam satu kolese mahasiswa internasional di Heemraadstraat 6, Brakenstein, Nijmegen.

Sejak terbitnya buku itu, maka istilah teologi lokal-kontekstual menjadi semakin populer. Walaupun sesungguhnya dalam konteks lain, istilah itu lebih banyak dipakai dari pada dalam kalangan Katolik. Sebab dalam kalangan Katolik ada sebuah istilah yang jauh lebih populer, yaitu teologi inkulturasi. Bahkan sebelum istilah inkulturasi ini menjadi populer, ada juga yang memakai istilah seperti teologi adaptasi. Salah satu daya kekuatan dari istilah inkulturasi adalah “kemiripan fonetis” istilah inkulturasi itu dengan sebuah konsep teologis-imaniah Kristiani, yakni inkarnasi. Bahkan Pedro Arupe mengatakan bahwa kata inkulturasi, yang sesungguhnya tidak ada dalam kamus ilmu sosial-antropologi bahkan hingga hari ini, sebab mereka hanya mempunyai istilah enkulturasi, dibentuk dengan meniru gagasan inkarnasi itu. Sebab diyakini bahwa apa yang terjadi dalam peristiwa inkarnasi, itulah juga yang terjadi atau dilakukan dalam proses inkulturasi itu sendiri. Robert Schreiter, Bevans, dan lain-lain, bukannya tidak sadar akan daya kekuatan kandungan dan konotasi teologis dari kata inkulturasi itu. Begitu juga misalnya orang seperti Banawiratma. Mereka sadar betul akan daya kekuatan teologis kata itu. Tetapi dalam konteks dan untuk kepentingan pendekatan multi dan interdisipliner, mereka lebih condong kepada istilah lokal dan kontekstual walau tidak pernah sama sekali meninggalkan istilah khas Katolik, inkulturasi itu. Bahkan tampaknya bagi Robert Schreiter (1985:2-6) dan Bevans (2005/1996:3-9), teologi lokal, teologi kontekstual, teologi inkulturasi, adalah sinonim saja, sebuah label yang bervariasi dari satu fakta dan aktifitas imaniah yang satu dan sama.

² Para teolog dunia yang mampir memberi kuliah di Nijmegen bukan hanya Schreiter saja. Ada juga orang seperti Tissa Balasuriya, Michael Amaladoss, Diego Irarazaval, Laurenti Magesa, Hans Kueng, Karen Armstrong, untuk sekadar menyebut beberapa nama saja.

Gagasan Dasar Teologi-Lokal Schreiter

Robert Schreiter sendiri, yang memberi kuliah di banyak tempat di dunia ini,³ telah menginspirasi banyak para mahasiswanya untuk mengembangkan teologi lokal-kontekstual mereka sendiri. Salah satunya yang patut saya sebut secara khusus di sini ialah Clemens Sedmak. Pada tahun 2002 silam, Sedmak menerbitkan sebuah buku dengan judul yang mirip dengan buku Schreiter sendiri, *Doing Local Theology*. Buku ini diberi pengantar oleh sang mentor sendiri, Robert J. Schreiter.

Tidak kurang dari Peter C. Phan (Georgetown University) termasuk salah satu yang memberi *endorsement* terhadap buku baru ini. Saya menyebut secara khusus Sedmak di sini karena saya mengangkat istilah “Koki Dusun”, *Village Cook*, dalam judul pidato saya ini. Ungkapan ini dipakai Sedmak sebagai ilustrasi untuk aktifitas dan prakarsa mengembangkan teologi lokal. Metafora *Village Cook* ini rupanya sangat mengena sehingga Peter Phan secara khusus menyebut metafora itu dalam *endorsement*-nya. Dalam buku ini Sedmak mengemukakan limapuluh tesis dasar untuk mengembangkan teologi lokal.⁴

Dalam bukunya *Constructing Local Theology*, Robert Schreiter mengatakan bahwa dalam rangka upaya membangun teologi lokal-kontekstual ada tiga tiang tonggak yang harus diperhatikan dengan sungguh-sungguh. Ketiga tiang tonggak itu berinteraksi secara dinamis dan dialektis (saling pengaruh secara timbal balik) sepanjang sejarah. Schreiter yakin bahwa teologi lokal-kontekstual itu bukan isu masa kini belaka, melainkan isu sepanjang jaman, sebab semua teologi pada awalnya adalah teologi lokal-kontekstual, yaitu teologi yang dibangun untuk menjawab kebutuhan dan tantangan lokal-kontekstual-sejaman. Tidak ada

³ Misalnya, beliau memberi kuliah di berbagai universitas di Eropa Timur dan Barat, di Eropa kawasan Selatan, juga di Afrika, dan di Amerika Selatan. Ia juga banyak terlibat dalam pelbagai upaya resolusi konflik di pelbagai kawasan konflik di dunia ini, termasuk Balkan. Bukunya tentang Rekonsiliasi, lahir dari pengalaman-pengalaman tersebut.

⁴ Karena keterbatasan tempat-dan-sempat maka kiranya tidak mungkin saya sebut satu persatu tesis itu di sini. Tetapi pada waktunya tentu saya akan mengangkat beberapa tesis yang relevan bagi topik yang akan saya bahas dalam saat ini.

teologi yang muncul dan dibangun tanpa konteks setempat (lokal). Begitulah keyakinan Robert Schreiter. Oleh sebab itu, semua teologi yang kini telah menjadi TRADISI agung gereja, juga berawal dari Teologi Lokal dan mulai sebagai teologi lokal-kontekstual belaka. Jadi sekali lagi, teologi lokal-kontekstual bukan isu modern melainkan isu sepanjang jaman, sepanjang sejarah, tidak hanya dalam konteks sejarah gereja saja, melainkan seluruh sejarah keselamatan itu sendiri.

Adapun ketiga tiang tonggak itu ialah injil, gereja, dan kebudayaan (Schreiter 1985:22). Injil mengendap di dalam gereja, bahkan gereja itu hidup dari dan oleh Injil. Lalu gereja, di dalam karya pewartaan misionernya, berjumpa dengan pelbagai macam kebudayaan baru di mana saja Injil itu diwartakan oleh gereja. Ketiganya selalu berinteraksi secara dinamik. Dan interaksi dinamik itu selalu bersifat dialektik, artinya saling pengaruh secara timbal-balik secara tidak terhindarkan di antara pelbagai aspek di dalam ketiga tiang tonggak itu sendiri.

Dalam rangka upaya mengembangkan teologi lokal itu kemudian Schreiter memberikan kepada kita sebuah peta proses membangun dan terbentuknya sebuah teologi lokal-kontekstual (1985:25). Peta itu berfungsi sebagai semacam pemberi arah orientasi dan sekaligus petunjuk aktifitas evaluasi (1985:23).

Dengan mengikuti para sang mentor teologis itu, maka dalam pidato ini dan juga dalam pelbagai tulisan saya yang lain, saya akan memakai istilah teologi lokal-kontekstual dalam artian yang persis sama dengan teologi inkulturasi, sebab konteks lokal yang dimaksudkan tentu adalah kultur setempat itu sendiri, dan seorang teolog yang berteologi dalam konteks, pasti harus masuk dan menyelam ke dalam kultur itu. Ia tidak bisa dan juga tidak boleh terbang melayang-layang di luarnya ataupun di atasnya.

Membuka Kultur dan Membuka Tradisi Gereja

Upaya pembangunan teologi lokal-kontekstual mutlak mensyaratkan setidaknya dua hal mendasar, yaitu aktifitas

membuka kultur (*opening the culture*) dan aktifitas membuka tradisi gereja (*opening the church tradition*). Dalam upaya itu kita sadar akan adanya pelbagai macam teologi-teologi lokal yang sudah ada terlebih dahulu dalam sejarah gereja (sejarah teologi, sejarah kekristenan itu sendiri). Inilah langkah awal, menurut Schreiter. Orang harus terlebih dahulu sadar bahwa semua teologi yang sudah ada terlebih dahulu adalah teologi lokal untuk menjawab, menanggapi tantangan lokal-kontekstual. Hal ini perlu dan tidak terhindarkan, karena upaya kita sekarang ini membangun teologi kontekstual, bukanlah sebuah upaya baru sama sekali, seperti membangun di daerah tidak bertuan, melainkan selalu ada kesinambungan dengan sejarah masa silam. Kita selalu membangun di atas bahu para raksasa, seperti selalu dikatakan orang. Kita juga mendapat iman ini dari orang lain, kita mendapat iman karena mendengarkan pewartaan orang lain, *fides ex auditu*, menurut istilah Paulus (bdk.Rom.10:17).

Kalau kesadaran itu sudah ada, maka selanjutnya, kata Schreiter, orang mencoba secara kritis mengkaji dan menganalisis konteks-lokalnya sendiri, sekarang dan di sini. Di sini diperlukan langkah yang sudah disebutkan di atas tadi, yaitu ikhtiar membuka, membedah, menganalisis kebudayaan. Dalam rangka itu ada banyak pendekatan untuk bisa melakukan hal itu. Secara khusus Schreiter menyebut pendekatan-pendekatan materialistik (jika isu-isu ekonomis-lah yang paling menonjol dan paling menentukan dalam satu konteks tertentu; 1985:28), pendekatan fungsionalistik (jika isu-isu yang paling menonjol ialah masalah interaksi dalam pelbagai peranan sosial), dan akhirnya pendekatan semiotik (jika isu yang paling menonjol ialah persoalan perkembangan simbolik dalam satu komunitas).

Setelah upaya yang serius dan tekun membuka, membedah kultur, diharapkan dari sana akan muncul tema-tema teologis yang relevan dan kontekstual. Schreiter menyebutnya teks-teks budaya (*cultural texts*, 1985:29), yang kiranya bisa menjadi elemen bagi refleksi pembangunan teologi lokal-kontekstual itu sendiri. Teks-teks budaya itu pada gilirannya akan bisa menjadi inti kultural (*cultural nucleus*) sebagai poros utama teologi lokal itu sendiri.

Teks-teks kultural yang muncul tentu sangat ditentukan oleh metode atau pendekatan analisis kebudayaan yang dipergunakan. Secara khusus Schreiter menyebut dua faktor mendasar yang turut menentukan kemunculan atau penemuan teks-teks kultur tadi (1985:30). Pertama, kebutuhan yang nyata, yang aktual dan sangat mendesak di dalam kebudayaan itu sendiri. Kedua, pola-pola yang lebih besar yang menentukan bagaimana segala sesuatu dilakukan, dikerjakan di dalam sebuah kultur tertentu. Salah satu contoh yang diajukan Schreiter (1985:30) untuk mengilustrasikan kedua hal ini ialah teologi Tissa Balasuriya (1979) dari Sri Lanka yang menekankan tema penyerahan-diri dan penghampaan-diri Yesus Kristus dalam Ekaristi, yang kemudian dipakai Balasuriya sebagai simbol yang kiranya bisa membantu dalam proses memberi bentuk terhadap perjuangan-perjuangan sosial dari umatnya di Sri Lanka.

Tahap berikutnya ialah upaya membuka tradisi gereja. Teologi lokal, kata Schreiter, dapat juga dikembangkan dengan cara berangkat dari upaya menganalisis atau membedah tradisi gereja itu sendiri. Jika jalan ini yang ditempuh maka teologi lokal yang akan dibangun lebih mendekati ke arah model terjemahan (*translation model*) ketimbang ke arah model kontekstual (*contextual model*). Tetapi model yang dipilih sangat tergantung pada situasi dan kebutuhan setempat. Ada kalanya, model terjemahan itu sangat perlu karena pertimbangan pastoral tertentu (1985:31) ataupun karena peristiwa-peristiwa besar yang terjadi dalam konteks gereja yang lebih besar. Misalnya, bisa saja sebuah ritual tradisional gereja memberi pesan yang salah, maka untuk memperbaikinya diperlukan upaya adaptasi (baptis dengan mencurahkan air di kening perempuan; secara tradisional di Kenya dan Tanzania, itu adalah praksis mengutuk perempuan itu agar menjadi mandul). Atau dalam konteks yang lebih besar sudah terjadi gerak dan upaya pembaharuan dan perubahan, maka hal itu juga harus diupayakan pada tingkat lokal-kontekstual.

Setelah upaya membuka tradisi gereja di atas tadi, mudah-mudahan orang akan sampai pada teks-teks tradisi (paralel dengan teks-teks kultur tadi). Mudah-mudahan orang juga akan sampai pada suatu kesadaran bahwa tradisi Kristiani yang sudah sangat

panjang itu (dua milenia) terdiri atas kumpulan berbagai macam teologi-teologi lokal-kontekstual juga. Jadi, tradisi itu sejatinya tidak lain adalah rangkaian teologi-teologi lokal juga. Orang yang tekun menjalankan upaya membangun teologi lokal-kontekstual mau tidak mau harus sampai pada simpulan bahwa tradisi adalah rangkaian teologi lokal-kontekstual juga, yaitu teologi-teologi yang bertumbuh sebagai tanggapan terhadap kebutuhan dan tantangan dari konteks tertentu yang pernah muncul dalam sejarah gereja. Tidak ada teologi yang tidak bertumbuh dari kebutuhan dan tuntutan konteks-lokal yang sungguh nyata dan mendesak. Itu hukumnya.

Dalam konteks ini ada dua pertanyaan penting yang harus dijawab. Pertama, bagaimana kita bisa akhirnya melihat tradisi sebagai serangkaian teologi lokal-kontekstual? Kedua, apa atau mana nilai relatif-normatif dari masing-masing teologi yang muncul tersebut? (1985:32-33). Pertanyaan pertama coba dijawab dengan memakai sosiologi pengetahuan untuk membedah tradisi sehingga dari situ Schreiter mengusulkan istilah sosiologi-teologi yang kemudian menghasilkan kesadaran bahwa teologi bisa dilihat sebagai variasi komentar dan tafsir atas kitab suci (1985:80-84), atau sebagai hikmat (1985:85-86), atau sebagai pengetahuan yang pasti (1985:87-90), atau juga sebagai praksis (1985:91-92).

Sekarang sudah ada di hadapan kita, bentangan kultur setempat (lewat upaya pembukaan kultur lalu menemukan teks-teks budaya), dan bentangan tradisi gereja (lewat upaya pembukaan tradisi gereja lalu menemukan teks-teks tradisi). Dalam situasi seperti ini terbukalah bagi kita suatu peluang untuk mengadakan perjumpaan dinamis-dialektis antara tradisi gereja dan tema-tema setempat. Schreiter yakin bahwa perkembangan upaya pembangunan teologi lokal sangat ditentukan oleh perjumpaan antara kedua bentangan tadi. Teologi-teologi lokal yang ditemukan dalam sejarah dan tradisi gereja bisa menjadi batu penjuror dan sekaligus model untuk mengembangkan teologi lokal-kontekstual masa kini dan di sini. Para pegiat teologi lokal-kontekstual masa kini bisa menemukan kesejajaran model dalam tradisi gereja. Kesejajaran itu bisa terdapat dalam isi, konteks, dan

bentuk, maupun dalam ketiganya sekaligus (1985:33). Schreiter mengemukakan beberapa contoh menarik (1985:33-35). Tetapi di sini saya mengangkat beberapa contoh lain. Joao Severino Croato, teolog biblis-liberalis Amerika Selatan, mengatakan bahwa dalam upaya mengembangkan teologi pembebasan, para teolog pembebasan Amerika Selatan menemukan model dan struktur dasar gerak pembebasan itu dalam teologi eksodus. Maka peranan Kitab Keluaran menjadi sangat penting (Croato 1981:12-30).⁵ Setidaknya Schreiter menyebutkan ada tiga sumbangan dari upaya mencari paralel dalam tradisi bagi upaya pembangunan teologi kontekstual. Untuk menghemat ruang-dan-peluang, saya tidak sebutkan ketiganya di sini.

Setelah upaya perbandingan, upaya mencari paralel di atas tadi, langkah berikut ialah terjadinya daya pengaruh dari tradisi gereja terhadap teologi lokal-kontekstual masa kini. Ini mutlak perlu terjadi, karena teologi lokal itu haruslah teologi lokal Kristiani. Agar dapat menjadi teologi-lokal Kristiani, ia harus memiliki suatu perjumpaan sejati dengan tradisi Kristiani itu sendiri. Hal ini perlu karena setiap rumusan teologis bisa saja mengandung kekeliruan tertentu, sebab manusia yang merumuskannya (walau diilhami Roh Kudus) bisa mengalami kekurangan tertentu. Bisa juga terjadi bahwa rumusan itu tidak menampakkan kesetiaan yang penuh terhadap warta dan ajaran Yesus sendiri. Karena alasan inilah maka setiap rumusan teologi-lokal baru harus diuji dengan cara diperhadapkan dan ditantang dengan pengalaman dan rumusan ajaran komunitas-komunitas Kristiani yang lain, baik dari masa kini maupun dari masa silam (1985:34).

Perjumpaan dan perbandingan itu bisa menghasilkan sebuah afirmasi, bisa juga berupa sebuah manifestasi baru walau dalam bentuk yang sedikit lain, atau bisa juga berupa sebuah

⁵ Di sini saya tiba-tiba teringat akan penulis novel dari Palestina, Elias Chakour (*Saudara Sekandung*, 1995). Bagi saya dia juga adalah seorang teolog pembebasan. Berbeda dengan para teolog pembebasan Amerika Latin yang menimba ilham dari kitab Exodus, ia justru menimba ilham dari teks Kotbah di Bukit yang bagi tradisi keluarga Kristiani Palestina, merupakan salah satu teks hafalan agar bisa menjadi teks yang hidup di bibir saat tidur, saat bangun, saat duduk, saat berjalan, saat bekerja.

pengalaman yang selalu berulang dan muncul terus menerus akan realitas Kristus dalam sebuah komunitas setempat.

Tahap berikut ialah bahwa sebagai hasil perjumpaan dinamis-dialektis tadi, maka teologi-lokal-kontekstual pun bisa mempunyai daya pengaruh yang kuat atas tradisi (gereja) itu (1985:34). Begini Schreier merumuskannya: *“Just as the tradition is necessary for the development of a local theology, so too local theologies are vital for the development of the tradition.”* Bagaimana hal itu terjadi? Menurut Schreier hal itu terjadi dalam proses mengajukan pertanyaan historis-kritis. Dengan mengajukan pertanyaan-pertanyaannya sendiri yang baru pada saat ini, teologi-teologi lokal-kontekstual bisa mengingatkan kita kembali akan bagian-bagian dari tradisi yang mungkin telah kita lupakan atau dengan sengaja kita abaikan. Schreier mengajukan beberapa contoh. Misalnya, isu perjuangan kaya-miskin dalam refleksi teologi pembebasan masa kini, serta-merta mengingatkan kita akan isu yang sama yang sudah menjadi benang merah dalam refleksi Perjanjian Baru yang cenderung dilupakan karena dunia terlalu feodal-kapitalis. Atau contoh lain, cita-rasa dan kepekaan Afrika dan Asia akan keilahian dan rahmat Allah bisa menyumbangkan sesuatu terhadap perjuangan orang Barat dengan theisme (1985:35). Singkatnya, refleksi-refleksi teologi lokal bisa menjadi sebuah sumbangan bagi perkembangan tradisi itu sendiri.

Kita sampai pada tahap akhir yaitu adanya sebuah dampak dari teologi lokal terhadap situasi kultural. Bagaimana hal itu terjadi? Pelbagai refleksi teologi lokal-kontekstual akhirnya juga mempunyai daya pengaruh yang besar terhadap situasi kultural. Memang betul bahwa refleksi teologi lokal-kontekstual dimaksudkan untuk menanggapi kebutuhan dan tantangan komunitas kongkret dalam mana refleksi teologis itu dilakukan. Tetapi rumusan akhir dari teologi lokal-kontekstual itu juga akhirnya memiliki daya pengaruh pada situasi kultural tempat ia muncul (terlahir).

Sebuah teologi pastilah mempunyai sebuah daya pengaruh pada kultur dan pada persoalan-persoalan yang diangkat oleh

kultur itu di masa depan. Hal itu mungkin terjadi dengan syarat bahwa tidak ada satu pemisahan yang tegas antara gereja dan kultur, suatu pemisahan dan perbedaan yang sedemikian rupa sehingga jurang itu tidak terjembatani. Kata Schreiter, setelah menganalisis secara singkat lahirnya *civil religion* di Amerika Serikat yang menjadi penyatu seluruh Amerika kendati segala denominasi, sebuah teologi lokal yang kuat pasti mempunyai daya-pengaruh yang kuat pada kebudayaan. Hal itu sudah jelas dengan sendirinya dan tidak terhindarkan.

Racikan “Koki-Dusun”

Penelusuran kita akan Schreiter kiranya saya cukupkan sampai di sini. Persoalan selanjutnya, apa guna dari hasil penelusuran itu? Yang jelas, saya gunakan untuk membangun dan mengembangkan sebuah teologi lokal-kontekstual. Saya memang bukan siapa-siapa. Saya hanya seorang Fransiskus Borgias saja. Dalam metafora yang diangkat Sedmak, saya hanyalah seorang koki dusun, *a village cook*. Sedmak melihat ada banyak koki-koki besar, tingkat dunia, punya nama besar, bekerja di restoran-restoran ternama pada hotel-hotel bintang lima di pusat-pusat peradaban besar dunia. Mereka berjaya dengan prestasi dan karya mereka. Mendapat pengakuan dan penghargaan dari mana-mana. Mungkin juga bisa dicerca di mana-mana karena hasil karya mereka yang tidak memenuhi standar cita-rasa umum. Tetapi Sedmak juga sadar bahwa para koki besar itu hanya memenuhi kebutuhan elit belaka. Eksperimen-eksperimen mereka dalam kuliner memang mungkin dicatat dalam buku-buku kuliner yang ternama dan besar-besar lengkap dengan analisis sejarah dan mungkin juga filsafat memasak, filsafat makan, teologi makanan, dsb.

Sedmak juga sadar bahwa aktifitas masak-memasak itu tidak hanya terjadi di dapur-dapur restoran besar. Aktifitas masak-memasak, racik-meracik bumbu masakan, juga terjadi di dapur-dapur sederhana di dusun-dusun terpencil. Ada satu hal yang penting dicatat di sini: yaitu baik koki di restoran maupun koki di dusun sama-sama mengabdikan kepada kehidupan. Mereka sama-sama

bekerja untuk membangun hidup. Eksperimen mereka dalam meracik bumbu, dalam meracik proses memasak, dimaksudkan untuk mengabdikan kepada hidup. Ada mulut dan perut yang menanti, ada mulut yang menganga penuh harap di depan meja dapur mereka masing-masing, yang kalau tidak diberi makan oleh masakan si koki itu, akan menderita busung lapar (*honger-odema*), dan mungkin juga akan mati. Karena itu menurut Sedmak, koki pada tingkat manapun masing-masing mempunyai otoritas dan keabsahan sendiri yang tidak dapat dan tidak boleh diganggu gugat oleh siapa pun bahkan oleh koki ternama dari restoran berbintang lima. Dengan kesadaran akan otoritas dan keabsahan itu si koki desa akan terus melaksanakan kegiatannya dengan tekun tanpa henti, biarpun tidak dilirik, tidak diakui, juga tidak dihargai orang. Itu bukan masalah bagi dia. Yang pokok bagi dia ialah bahwa ada kehidupan nyata yang sedang ia abdi sekarang dan di sini.

Dengan kesadaran akan eksistensi valid dan otoritatif si koki dusun itu, maka saya yang bukan siapa-siapa ini, juga akhirnya berani membangun dan mengembangkan teologi lokal-kontekstual saya sendiri untuk kebutuhan lokal-kontekstual yang mendesak, juga dalam rangka apresiasi kultur dan tradisi yang sedang dalam proses membentuk jati diri di tengah gelombang perubahan, gelombang globalisasi yang maha dahsyat ini. Dengan modal kepercayaan dan keberanian itulah maka saya berani mengajukan pidato ini dengan judul sbb: *"Membangun Teologi Lokal-Kontekstual ala Koki Dusun"*. Judul pidato ini adalah olahan versi yang lebih populer dan sederhana dari judul disertasi saya: *From a "Flying Big-bird", to a "Flying Holy Spirit". Doing Contextual Theology in Manggarai Context*. Mengapa saya sampai ke sana? Untuk dapat memahami seluruh proses yang panjang, rumit dan berbelit-belit itu, maka dalam bagian berikut ini saya akan mencoba melihat secara singkat sejarah Manggarai dan sejarah pertobatan Manggarai ke dalam Kristianitas (baca: Gereja Katolik).⁶

⁶ Sebelum melangkah lebih lanjut, saya perlu menegaskan bahwa seluruh disertasi saya adalah sebuah penelitian antropologis yang dimuatkan juga pada upaya pembangunan teologi lokal-kontekstual.

Menjadi Katolik-nya Manggarai

Manggarai (NTT pada umumnya) sesungguhnya tidak sangat terpencil. Ia bahkan terletak dalam jalur perdagangan internasional yang sudah tua usianya. Kebanyakan kita berpikir bahwa jalur perdagangan di nusantara ini hanya berlangsung antara Jawa, Kalimantan, Sulawesi, lalu ke Maluku dan Papua. Ternyata, Nusa Tenggara (*Lesser Sunda*) juga terletak di jalur perdagangan internasional yang sangat ramai. Kalau yang di atas tadi, adalah jalur utara, maka yang di bawah ini disebut jalur selatan. Pengenalan akan jalur selatan ini sudah berlangsung sangat lama. Majapahit mengenalnya. Pelaut Portugis, termasuk para misionarisnya yang menumpang kapal mereka, sudah mengenalnya. Hanya Belanda yang rada terlambat masuk ke kawasan itu, mungkin karena faktor keengganan diplomatis. Maka tidak mengherankan bahwa Manggarai dan seluruh Nusa Tenggara sangat terbuka terhadap pendudukan dan penguasaan oleh orang asing. Memang penguasaan Manggarai oleh orang yang datang dari luar sudah berlangsung lama (Erb 1999; Reid 1988). Beberapa orang mengkaitkan penguasaan asing itu dengan ekspansi Majapahit (Hemo; Parimarta).

Kiranya tanda yang paling jelas akan ada dan kehadiran kekuasaan dan penguasaan asing di Manggarai terutama dikaitkan dengan sejarah ekspansi kerajaan Gowa-Tallo (Makasar) dan Bima. Tanda yang paling jelas dari kehadiran kekuasaan asing di Manggarai dapat ditelusuri pada abad keenambelas. Hal itu dikaitkan dengan kekuasaan Goa-Tallo dan Bima (Erb 1999:65; Verheijen 1991:23-24; Toda 1999:57-60; Allerton 2013:10-11; Steenbrink 2006:137-142).

Pendudukan asing ini dilanjutkan dengan kehadiran orang Belanda pada awal abad keduapuluh (Erb 1999:66-69; Verheijen 1991:23-24; Coolhaas 1942:174; Toda 1999:222-245). Gereja Katolik masuk Manggarai sejak akhir abad kesembilan-belas. Ia mulai berurat-berakar dan menjadi kuat pada awal abad keduapuluh. Dibandingkan dengan Flores Timur (Larantuka, Adonara, Maumere) kedatangan Gereja Katolik ke Manggarai masih

cukup baru (Steenbrink 2006:137-142; Aritonang & Steenbrink 2008: 229-237; Erb 1999:84-100; Toda 1999:326-339; Bettray 1974:1255).⁷

Flores Timur dan daerah di sekitarnya sudah dikristianikan sejak abad keenambelas oleh orang Portugis. Flores Barat baru dikristianikan pada awal abad kedua puluh. Itu dilakukan oleh misionaris Belanda (Steenbrink 2006:137-142; Erb 1999:84-100; Aritonang & Steenbrink 2008:73-78; Prior 2011:66).

Walaupun kedatangan Kristianitas di Asia Selatan dan Tenggara sudah terjadi mendahului gelombang kolonialisme (Kim 2008:3-21; Bakker 1970; Steenbrink 2006; England 1993:129-161; esp.,145-147),⁸ namun kedatangannya ke Manggarai khususnya merupakan bagian utuh dari gerakan kolonialisme global (Erb 1999:84-100; Toda 1999:326-339; Verheijen 1991:23-24; Bettray 1974:1255; Steenbrink 2006: 137-142).

Hal ini disebut “imperialisme skriptural” dan “imperialisme teritorial” (Sugirtharajah 2004:45). Salah satu kawasan di belahan bumi selatan yang menjadi titik sasaran gelombang kolonialisme global itu ialah Nusantara, termasuk Manggarai, di Flores Barat. Kedatangan misionaris Eropa didukung oleh kebijakan kolonial (Steenbrink 2006:137-142; Boelaars 1995:56-103; Toda 1999:326-339; Erb 1999:84-100; Molnar 1997:393-408). Aktifitas para misionaris merupakan bagian utuh dari kebijakan kolonial untuk mengembangkan apa yang kemudian disebut “Casting faith” secara geografis di Nusantara dan juga di mana-mana di tempat lain di dunia ini (DuBois 2007:1-115; 175-189).

Kedatangan misionaris ke Manggarai juga turut membawa perubahan. Misionaris yang datang ke Manggarai berhasil mendatangkan perubahan ke dalam hidup mereka. Salah satu agenda para misionaris dan mitra kolonialnya ialah transformasi kultural, sebab mereka memandang arah perjalanan sejarah sebagai sesuatu yang bergerak secara linear, berkembang dari “keadaan

⁷ Lihat Teixeira 1986, Vol.1: 451-496; Vol.2:7-26.81-102 (Lesser Sunda); 131-184.

⁸ Lihat Gillman dan Klimkeit, 1999:312; Moffet 1998:265-269.

primitif” menuju ke kondisi modernitas dan Kristianitas adalah agama modernitas. Mereka ingin mendatangkan efek perubahan (transformasi ke dalam hidup orang setempat).

Para misionaris Eropa ini datang dari negeri-negeri yang telah diubah oleh Kristianitas itu sendiri. Sejarah Kristianitas-barat yang sudah berlangsung lebih dari satu-setengah-milenium ini, tentu sudah berhasil mendatangkan perubahan (transformasi) ke dalam hidup dari orang Eropa itu. Sejak saat itu Kristianitas pun berkembang pesat di Eropa dan orang mulai berbicara tentang “ciri-corak Kristiani dari Eropa itu” (Phan 2003:154). Inilah yang dikenal dalam sejarah sebagai proses Germanisasi Gereja, yaitu proses kultural dalam mana gereja berhasil mengubah dunia German/Teutonik (Mark R. Francis 2000:34-37; J.C. Russel, 1994; Andrew F. Walls 1996:16-25).⁹ Orang masih bisa menemukan jejak-jejak dari praktek-praktek religius lama. Misalnya, cara mereka memberi nama kepada hari-hari. Sunday (Hari Minggu) adalah hari dari sang Matahari (Sun); Monday (Hari Senin) berasal dari sebuah kata bahasa Inggris kuno, Monandaeg, lalu menjadi Moonday; jadi, itu adalah hari untuk Bulan. Atau Wednesday (Hari Rabu) berasal dari sebuah kata kuno Anglo-Saxon, Wodnesdaeg, lalu menjadi Woden’s Day, lalu Wednesday, Hari untuk kayu atau hutan (wood).¹⁰ Di balik cara dan proses pemberian nama ini ada jejak dari praktek keagamaan kuno (yaitu penyembahan terhadap dewa matahari, dewi bulan, roh-roh penunggu/penjaga hutan, dll). Ada sebuah perhatian khusus yang diberikan kepada elemen-elemen alam yang dipandang sebagai sesuatu yang sangat penting bagi manusia. Dunia lama (praksis keyakinannya) terus ada dan hidup (berlanjut) di dalam dunia baru dari Kristianitas itu sendiri.

Para misionaris yang datang ke Manggarai juga membawa kebudayaan “Eropa” mereka yang sudah dikristianikan. Karena itu,

⁹ Kedua buku terakhir ini penting bagi sejarah efek misionaris atas perkembangan iman Kristen. Buku J.C. Russel’s berbicara tentang pengaruh Teutonik atas Kristianitas. Buku A.F. Walls melukiskan transformasi iman dalam sejarah karena pengaruh gerakan misionaris.

¹⁰ Lihat *Everyman’s Encyclopedia*, vol.11, p.668; vol.8, p.633; vol.12, p.535. Kita bisa temukan informasi lengkap tentang asal-usul nama-nama hari dalam ensiklopedia ini. Informasi lengkap tentang buku ini, lihat daftar kepastakaan.

iman Kristiani yang mereka bawa tentu sudah mengalami proses interkulturasi di dalam kebudayaan dan praktek-praktek keagamaan mereka. Dengan kedatangan dan kehadiran Kristianitas, kebudayaan mereka yang terdahulu sudah ditransformasi menjadi sebuah kebudayaan yang baru dengan beberapa cita-rasa kesinambungan dan ketidak-sinambungan (kepatahan) dengan masa silam (Chua 2012:206-207). Tetapi ini hanyalah salah satu sisi dari sebuah cerita yang utuh. Upaya Bevans mengembangkan gagasan teolog Helegrave (yang dilandaskan pada gagasan Nida tentang model komunikasi tiga-bahasa; Nida 1952; 1963/1954; 1964) kiranya sangat relevan di sini (Bevans 2005:46). Heselgrave mengembangkan model “tiga-bahasa” dari Nida menjadi model “tiga-budaya”. Gambarnya kurang lebih sebagai berikut.

Ada para misionaris yang datang dari satu negeri tertentu (Belanda, Jerman, dan Polandia). Merekaewartakan injil yang telah dibungkus di dalam kebudayaan mereka. Lalu mereka mewartakannya lagi lebih lanjut kepada orang dalam sebuah konteks kultur yang berbeda. Konkretnya demikian: 1) Ada misionaris (Belanda), 2) yang mewartakan injil, 3) kepada orang Manggarai. Ada tiga kebudayaan yang terlibat atau berinteraksi di sini, dalam proses ini. Ketika misionaris itu melakukan tugas dan kewajiban mereka, sesungguhnya mereka sudah menempuh dua langkah: yaitu dekontekstualisasi dan rekontekstualisasi (Bevans 2006:46). Dengan mengutip Amaladoss dan Shorter, Phan mengatakan bahwa “inkulturasi adalah selalu merupakan sesuatu yang bersifat interkultural. Ini adalah sebuah drama perjumpaan antara setidaknya tiga kebudayaan historis: yaitu injil sendiri, tradisi Kristiani, dan orang kepada siapa injil itu diwartakan.”¹¹

Orang Manggarai juga memiliki dan menghayati kebudayaan mereka sendiri. Mereka memiliki cara hidup sendiri, pandangan hidup, pandangan dunia, kebiasaan, dan adat-istiadat. Mereka memiliki praktek “keagamaan” sendiri (dalam bentuk ritual) dan sistem kepercayaan sendiri (*credo*), untuk meminjam istilah

¹¹ Lihat Peter C.Phan, 2003. *In Our Own Tongue*, p.83. Lihat referensi dalam Amaladoss 1998:20-33, dan Shorter 2006:13-16.

Hoskins (1987:136-138), yang telah menopang dan melandasi hidup mereka selama ini. Kita tidak dapat membayangkan kehidupan orang Manggarai tanpa praksis dan sistem keyakinan seperti itu. Mereka memiliki sistem dan logika mitos dan ritual tersendiri. Mereka telah menganut, menghayati, dan menjunjung tinggi sistem itu sejak waktu yang sudah sangat lama di masa silam. Karena itu, dalam karya misi, muncul atau terjadilah selalu sebuah perjumpaan antar budaya (*intercultural encounter*).

Sejak kedatangan Gereja, kehidupan orang Manggarai berubah dari cara hidup tradisional ke suatu pandangan dunia baru dan cara hidup baru yang didasarkan pada iman Kristiani. Contoh: Kehidupan yang ditata dalam sebuah tata-mingguan yang berpuncak pada hari Minggu (Hari Tuhan). Sejak saat itu, mereka hidup dalam dua pandangan dunia: pandangan dunia Kristiani dan pandangan dunia mereka sendiri. Yang pertama adalah ajaran dan praktek gereja. Yang kedua adalah warisan tradisi dan praksis oral orang Manggarai itu sendiri. Yang terakhir ini ada di kampung-kampung; sedangkan yang pertama ada di pusat-pusat karya misi.¹²

Pembedaan ini merupakan hasil dari metode kerja para misionaris itu sendiri. Ketika mereka datang dan menetap di tempat tertentu, maka mereka mulai membangun pusat karya misi yang akan menjadi landasan pelbagai aktifitas mereka nantinya. Pusat-pusat misi itu dipisahkan atau terpisah dari kampung-kampung penduduk setempat (Hefner 1993). Pusat-pusat misi itu biasanya terdiri atas pelbagai fasilitas sederhana sbb: gereja paroki sederhana,¹³ rumah kediaman pastor, bangunan atau gedung sekolah, dan pelbagai fasilitas lainnya (Verheijen 1991; Steenbrink 2006; Toda 1999). Secara fisik, pusat misi memang berbeda dari kampung-kampung di sekitarnya yang biasanya masih memiliki rumah-rumah besar yang dihuni oleh empat ratus orang (Erb

¹² Pembedaan ini juga dapat ditemukan dalam beberapa tempat lain. Lihat studi dari beberapa pakar dalam buku Hefner (1993) dan Lingenfelter (1992).

¹³ Katedral lama dan baru di Ruteng meniru arsitektur Gereja Eropa; gereja-gereja di Pagal dan Lengko Ajang meniru arsitektur dari rumah-adat setempat. Lihat Boelaars 2005:415-416; Muskens (ed.), *Sejarah Gereja*, 1974, vol.4, p.188.

1999:03; Verheijen 1991:123-127; Allerton 2014; Nootebohm 1939:221; Hefner 1993).

Pusat misi pertama di Manggarai adalah Ruteng, Lengko Ajang, dan Rekas (Steenbrink 2006:185-199; Bettray 1974:1255; Kristiyanto 2009:241-294; Regus dan Deki 2011:197-242). Kemudian muncul pusat-pusat misi lain yaitu di Rejeng, Ranggu, Lengko Elar, Pagal (Bettray 1974; Eddy Kristiyanto 2009).¹⁴ Para misionaris itu membangun pusat-pusat karya misi mereka di dekat kampung-kampung dengan harapan agar dengan cara itu mereka dapat mengubah kehidupan orang setempat. Dinamika kehidupan di kedua tempat itu cukup berbeda satu sama lain. Di kampung, kehidupan berlangsung dalam cara-cara tradisional (lama).¹⁵ Di pusat misi kehidupan ditata menurut tata urutan dan organisasi waktu yang berbeda dari organisasi waktu tradisional di kampung, yang umumnya mengikuti musim-musim alam yang ada.

Aktifitas para misionaris dimulai tahun 1922 (Eddy Kristiyanto 2009:241-294; Erb 1999:84-100; Bettray 1974:1255; Steenbrink 2006:185-199; Allerton 2013:10; 44-45). Tahun yang ditetapkan di sini adalah tahun kedatangan para misionaris SVD. Kira-kira satu dasawarsa sebelumnya (Steenbrink 2006; Steenbrink dan Aritonang 2008) ada seorang imam yang datang memberi pelayanan pastoral singkat ke Manggarai khususnya di wilayah pantai utara barat laut. Dia adalah seorang pastor Yesuit yang sudah terusir dari Sumba, kiranya sebagai akibat dari “perlombaan” atau “persaingan” dengan kaum Protestan (Steenbrink 2006:261-299;

¹⁴ Metode ini tidak hanya berlaku di Manggarai saja, melainkan juga di tempat-tempat lain: Sumba (Hoskins J., 1987; Steenbrink 2006:305-332), Timor (Hicks 1987; Steenbrink 2006:261-299), Pasifik Selatan dan Australia (Yengoyan 1993; Barker J., 1993), Afrika (Ranger T., 1993), dan Amerika Selatan (Merril W.L., 1993; Pollock D.K., 1993). Artikel-artikel dari Yengoyan, Barker J., Ranger, Merrill, Pollock, dapat ditemukan dalam buku Robert Hefner, 1993 (versi lengkap, lihat daftar pustaka).

¹⁵ Terkait dengan isu orientasi waktu hidup, lihat studi dari Lingenfelter and Marvin, *Ministering Crossculturally*, 1986:37-52; juga Adeney 1995:116-117.

300-332; Aritonang dan Steenbrink 2008:229-342; Muskens 1974).¹⁶

Gereja mengambil bulan Oktober 1912 sebagai titik awal sejarah keberadaannya di Manggarai. Itulah sebabnya mengapa gereja itu telah mencapai usia seratus tahun. Bulan Oktober 2012 menjadi bulan perayaan seratus tahun keberadaannya.¹⁷ Gereja Katolik mempunyai efek transformasi atas kehidupan orang Manggarai. Agenda misi berupa modernisasi telah mengubah kehidupan orang Manggarai. Hal itu tercapai melalui program pendidikan, pembangunan fisik, pembangunan jalan, perubahan dalam perumahan tradisional, dalam hal berpakaian, dalam layanan kesehatan sosial kemasyarakatan, dan juga dalam teknologi pertanian (Toda 1999:326-339; Erb 1999:92-93; Verheijen 1991:23-32; Mboi 2011:341-404; Steenbrink 2006:185-199; Allerton 2013:1-16).

Quo Vadis Tradisi Lama?

Lalu sesudah terjadi pertobatan kepada Kristianitas, maka apa yang terjadi dengan kehidupan tradisional-asli Manggarai? Apakah mereka tidak lagi menjadi Manggarai karena mereka menjadi Kristiani? Apakah mereka masih layak disebut orang Manggarai? Apa yang terjadi dengan pelbagai mitos dan ritual mereka? Tampaknya Steenbrink (2006:698-703) menganut pandangan/pendapat bahwa dengan pertobatan itu terjadi sebuah “kehancuran total”, atau kehilangan total. Ia mengatakan bahwa kedatangan agama-agama besar dunia menghancurkan agama-agama asli. Agama-agama asli itu terpinggirkan dan terlupakan (juga D’Costa 2009:ix).

¹⁶ Sadar akan pengalaman pahit kegagalan di Sumba ini, maka para misionaris mendorong para baptisan baru di Manggarai agar mereka tidak boleh menyerah kalah lagi. Kamu *Jangan kalah*. Itu sebabnya hingga kini pantai itu bernama *Jengkalang*. Nama itu mengabadikan drama historis pengusiran para misionaris Katolik dari Sumba. Y.Lucas CSsR, “Sejarah Gereja Katolik di Wilayah Keuskupan Weetabula,” dalam Muskens (ed), 1974. *Sejarah Gereja Katolik*, vol.3b, pp.1346-1393 (esp.,1356-58.60).

¹⁷ Momen ini telah diperingati dan dirayakan di Ruteng sejak Oktober 2012 dengan banyak peristiwa kultural dan kegiatan akademik, dll.

Pendapat yang mirip juga diajukan Boelaars (2005:19-21). Ia mengambil sebagai sebuah ilustrasi yakni invasi dahsyat pohon dan perkebunan kelapa sawit ke dalam sistem botani Indonesia, yang menghancurkan humus-humus tanah asli di Sumatera, Kalimantan, dan Sulawesi. Pohon Kelapa Sawit itu bukan tanaman asli Indonesia. Pohon itu didatangkan dari Afrika. Pemerintah kolonial Belanda membawanya ke Indonesia pada masa kolonial dulu. Mereka mencoba menumbuh-kembangkannya di Kebun Raya di Bogor. Menyadari bahwa pohon itu bisa tumbuh dengan baik di Indonesia, maka mereka pun segera menyebarkannya ke seluruh Nusantara. Sejak itu, pohon tadi mulai menghancurkan sistem ekologis asli di daerah-daerah yang ditanami pohon tersebut.

Beberapa studi antropologis di Afrika juga telah mengemukakan pandangan serupa. H.J. Fisher (1973:27-40; 1985:153-173) membandingkan kedatangan agama-agama besar dunia (Islam, Kristianitas) dengan traktor dan bulldozer raksasa yang melindas dan menggilas permukaan tanah (tentu dengan menghancurkan semua yang ada di atas permukaan tanah itu).

Verheijen (1991:24; Boelaars 2005:ix) juga menganut pendapat serupa. Ketika agama-agama besar dunia datang, maka pelbagai praktek agama-agama asli-setempat pun tersingkir dan bahkan hilang.¹⁸ Hal ini terjadi karena sistem-sistem agama asli itu tidak mampu bersaing dengan terpaan daya tarik modernitas. Mereka percaya bahwa di sini terjadi juga apa yang disebut Darwinisme-sosial itu dengan prinsip "*survival of the fittest*". Di sini orang berbicara tentang kehancuran total, diskontinuitas total dengan masa silam (Chua 2012:7-18). Tidak tersedia ruang lagi bagi wacana keterpisahan parsial ataupun kontinuitas dengan masa silam itu.

Pertanyaannya ialah apakah "agama-agama" asli itu sudah hancur sama sekali dan mati? Jika ini benar, bagaimana dengan

¹⁸ Editor Umum dari buku antara lain misalnya dari M. Erb (1999), juga memiliki pandangan yang serupa karena judul umum proyek mereka ialah: "*The vanishing cultures of the world.*" Judul ini mengandaikan bahwa ada beberapa kebudayaan di dunia ini yang sedang berada dalam proses menghilang dari panggung sejarah umat manusia.

pandangan Tylor mengenai “*survival and recurrence*” itu? Tylor mengatakan bahwa ada sisa-sisa dan jejak-jejak dari kebudayaan terdahulu yang bertahan hidup di dalam tahap perkembangan berikutnya (Tylor 1958:16; diacu dalam Moore 2009:12). Tylor percaya bahwa ada endapan-endapan dari kebudayaan terdahulu yang bisa bertahan hidup dalam satu dan lain bentuk dalam perkembangan sejarah di kemudian hari. Jadi, sesungguhnya tidak ada kehancuran dan kehilangan total sama sekali.

Setelah perayaan seratus tahun kehadiran Gereja Katolik (di) Manggarai, ternyata tradisi dan praksis ritual lama dari orang Manggarai tidak lenyap sama sekali. Tahun 2011 terbit di Jakarta sebuah buku dokumenter yang merupakan hasil kerja dari dua peneliti muda di Ruteng. Dalam buku itu kita menemukan fakta bahwa tradisi-tradisi lama itu masih hidup dan tetap dipraktikkan oleh orang Manggarai.¹⁹ Mereka tetap bertumbuh subur dalam salah satu dan lain bentuk. Pokoknya, mereka tidak lenyap. Sebagaimana dikatakan Crystal dan Yamashita (1982:48), agama-agama asli di Indonesia masih tetap hidup dan berkembang. Mereka tidak hilang karena invasi kolonialisme global dan pelbagai aktifitas misionaris (Chamber-Loir and Reid 2002:xv-xviii; Molnar 1997:393-408; Archie C.C. Lee 2008:179; Allerton 2013; Erb 1999).

Memang benar bahwa kedatangan kolonialisme global ke dunia ketiga membawa perubahan besar bagi komunitas orang yang didatanginya (Yasinto, SVD 2012:245-280). Kolonialisme menggoncang struktur masyarakat tradisional di kawasan dunia selatan (*global south*). Dengan program modernisasi dan pembangunan, kolonialisme global telah mendatangkan efek perubahan kepada dunia ketiga. Sejak perjumpaan (perbenturan) kultural ini mereka tidak mungkin tetap merupakan satu realitas atau entitas yang sama lagi. Namun mereka tidak hilang sama sekali. Warisan rohani dan keagamaan dunia lama masih tetap bertahan

¹⁹ Lihat Regus & Deki (eds.), 2011. *Gereja Menyapa Manggarai*, Jakarta: Parrhesia Institute. Buku ini berisi catatan yang didasarkan pada pelbagai wawancara terhadap orang-orang tua di pelbagai kampung Manggarai. Ada deskripsi tentang ritual kelahiran, perkawinan, kematian, ritual membuka kebun baru, dan ritual membangun rumah adat, dll.

dalam pelbagai bentuk adaptasi dan negosiasi tertentu (Kim 2008:179-204; Elwood 1976:60-76; Chua 2012; Aragon 2000).

Tradisi lisan (oral) mencakup banyak hal; misalnya mencakup kebudayaan, kebiasaan, adat-istiadat, praktek-praktek keagamaan (ritual), dan sistem kepercayaan (keyakinan). Tradisi lisan (oral) Manggarai masih tetap bertahan hidup dalam sebuah bentuk yang tentu mengalami modifikasi dan adaptasi. Melalui sebuah perjuangan sejarah berupa negosiasi dan adaptasi, tradisi-tradisi lisan (oral) Manggarai akhirnya bisa sejalan atau hidup berdampingan dengan praksis Kristianitas itu sendiri.

Oleh karena tradisi-tradisi lama itu masih tetap bertahan hidup, maka tidak mengherankan bahwa dalam masa modern ini muncul sebuah gerak kebangkitan kembali dari tradisi-tradisi lama tersebut (Erb 1999; 2003; 2007). Gerak kebangkitan itu misalnya muncul dalam bentuk perayaan Penti di Ruteng yang bisa terlaksana karena prakarsa dari orang Manggarai di diaspora (terutama Jakarta) dan yang didukung oleh pemerintah dan gereja setempat. Hal ini berarti masih ada jejak-jejak dan endapan-endapan dari pandangan dan warisan dunia lama tersebut. Ia hidup dan berada di suatu tempat di dalam memori kolektif dari orang-orang itu sendiri. Gerakan kebangkitan dan kelahiran kembali (renesans) tidak lain adalah upaya untuk menghidupkan kembali masa silam pada masa sekarang ini.

Garis Kontinuitas

Dengan langkah membuka kultur (seperti yang dianjurkan Schreiter) saya akhirnya bisa menemukan sebuah khasanah agung dalam ritual orang Manggarai. Orang Manggarai pada dasarnya adalah manusia ritual. Hidup orang Manggarai penuh dengan pelbagai ritual. Hal itu sudah diakui sejak dini oleh para misionaris yang berkarya di sana (Bettray 1974). Ada banyak sebutan dan tingkatannya. Dari penelitian saya di lapangan ternyata ada tingkatan dalam ritual itu. Pada tingkat paling bawah ada ritual yang disebut *pande mora* (*wajo mora*). Tidak mudah untuk menerjemahkan nama ritual ini ke dalam bahasa Indonesia. Harfiah:

membuat hilang. Ini adalah Ritual untuk “membuat hilang.” Ada suatu tabu yang dilanggar dan ada akibat negatif dari pelanggaran itu, dan akibat negatif itulah yang coba dihapus, dihilangkan dengan tindak ritual tertentu. Cakupan ritual *pande mora* ini bersifat individual-personal, hanya melibatkan orang itu sendiri, dan paling-paling keluarganya yang terdekat saja, *nucleus family*.

Di atas itu ada ritual yang mempunyai cakupan yang lebih besar yang melibatkan komunitas yang lebih besar. Ritual itu disebut *penti*. Susah juga memberi terjemahan harfiah dari ungkapan ini. Tetapi ritual *penti* itu tidak lain adalah sebuah pesta tahun baru, pesta musim tanam baru, benih baru, hari baru, tumbuhan baru. Ada juga yang mengkaitkannya dengan pesta panen raya. Kebanyakan diartikan sebagai pesta tahun baru yang dikaitkan dengan musim tanam baru. Dalam ritual ini, yang diundang untuk terlibat tidak lagi hanya keluarga inti ataupun keluarga besar, melainkan seluruh kampung, bahkan warga dari kampung lain juga turut diundang untuk datang terlibat. Semua anggota keluarga yang mempunyai pertalian dengan kampung (*beo*) itu diundang dan hadir dalam perayaan tahunan itu yang bisa berlangsung beberapa hari, paling tidak tiga hari, walaupun secara tradisional bisa berlangsung selama satu minggu (tujuh hari). Bahkan para penghuni tempat-tempat tertentu juga diundang untuk datang dan hadir (*barong*).

Nara sumber saya dalam penelitian lapangan, melihat bahwa ada titik sambung yang sangat baik antara *pande-mora*, *penti* dan akhirnya *perayaan ekaristi*. Bagi dia perayaan ekaristi itu yang membuat orang Manggarai mempunyai cita-rasa dan kesadaran mondial, tidak lagi sekadar terkurung dalam kesempitan cinta-diri, atau sebatas solidaritas kelompok komunal, melainkan sekarang dalam perayaan Ekaristi ia melihat suatu kesadaran diri baru, kesadaran diri mondial, universal, sekarang dan juga nanti dalam ekaristi abadi. Maka bagi dia, peralihan dari *pande-mora* lalu ke *penti*, dan akhirnya ke Ekaristi, adalah suatu peralihan yang wajar, alami, tidak terputuskan, melainkan tersambung secara kodrati saja. Bagi dia, itulah alasan mengapa orang dengan mudah menerima ekaristi sebagai salah satu dari untaian ritual dalam hidup orang

Manggarai, mula-mula sebagai orang Manggarai semata-mata (pure Manggarai) kemudian sebagai Orang Manggarai Kristiani (*manggaraiensis christiana*). Tidak ada jurang pemisah yang dalam di antara untaian ritual itu. Untaian itu dipandang sebagai satu kesatuan yang sinambung.

Pada puncak dari ritual *penti* itu adalah ritual yang disebut *songka lesong*. Harfiah berarti “tarian matahari”. Tarian ini ditarikan pada tengah malam, jam 00:00, saat peralihan menuju hari baru. Tarian itu ditarikan sesudah binatang ritual (babi, kerbau) sudah disembelih di altar kurban kampung (*sompang*), lalu tarian ditarikan di dalam rumah gendang dengan mengelilingi tiang utama rumah itu (*siri bongkok*). Mereka menari berkeliling tiang utama itu dengan diiringi dengan pukulan gendang dan gong dan nyanyian *songka lesong*. Inti dari ayat-ayat lagu yang dinyanyikan di sini adalah memohon perlindungan dalam tahun yang akan datang, memohon kesuburan tanaman, panen melimpah, hewan peliharaan hidup dengan baik, orang tidak sakit, tidak ada kelaparan, tidak ada musim kering berkepanjangan, tidak ada wabah yang datang menimpa kampung, tidak ada kematian yang menimpa secara tiba-tiba misalnya mati terbunuh, mati karena bencana alam tanah longsor atau kecelakaan lain. Mereka mengharapkan sebuah penyelenggaraan ilahi, *divina providentia*. Dan daya penyelenggaraan ilahi itu dibayangkan atau dilambangkan dengan seekor burung raksasa yang terbang di udara yang bentangan sayapnya di angkasa sedemikian besar sehingga mendatangkan efek naungan yang menyejukkan dan menyegarkan bagi semua makhluk hidup di atas muka bumi, termasuk hewan ternak peliharaan, juga termasuk manusia. Dari imajinasi religius itulah muncul ungkapan “*E Hendeng Kaka Mese, mbau taung ge*”. Atau dalam ayat lain dikatakan “*E lebe kaka mese mbau taung ge*”. Yang artinya: Oh Dikau Sang Burung Raksasa, terbanglah, maka akan datanglah naungan bagi semua. Atau dalam sebuah rumusan yang lain: Oh Dikau Sayap Burung Raksasa, terbentangleh, maka akan datang efek naungan bagi semua.

Maka tidaklah sangat mengherankan bahwa teks ini kemudian diadaptasi oleh seorang komponis Manggarai (Titus Tembok) untuk dijadikan sebagai sebuah lagu untuk memuji Roh Kudus, dan biasanya lagu itu dinyanyikan pada kesempatan perayaan Pentakosta. Dalam imajinasi religius sang komponis Manggarai ini, ia membayangkan turunnya Roh Kudus dengan cara terbang melayang-layang di angkasa laksana burung. Dan ini sudah sama dengan imajinasi religius orang Manggarai dalam ritual agama asli mereka. Roh Kudus yang turun dengan terbang melayang-layang di angkasa itu, mendatangkan efek naungan yang menyejukan dan menyegarkan bagi seluruh makhluk hidup di atas muka bumi. Itulah sebabnya, hasil riset saya dalam disertasi, saya beri judul *From "A Flying Big Bird" to "A Flying Holy Spirit": Manggaraian Myths, Rituals, and Christianity. Doing Contextual Theology in Perang*. Saya melihat ada sebuah garis sinambung antara imajinasi religius asli Manggarai yang coba diselaraskan dengan peristiwa kedatangan Roh Kudus dalam peristiwa pentakosta itu.

Simpulan Penutup

Di atas saya sudah mengatakan bahwa Clemens Sedmak menulis lima puluh tesis teologis untuk mengembangkan teologi lokal-kontekstual. Dari kelimpuluh tesis itu, Sedmak menulis sebelas tesis yang secara khusus membahas tentang apa yang ia sebut teologi-teologi kecil atau mungkin lebih tepat teologi kecil-kecil, teologi leaflet, bukan teologi buku besar, teologi buku babon. Itulah tesis 38-48. Saya mau akhiri pidato ini dengan mengutip beberapa hal penting dari untaian teologi-teologi kecil Sedmak ini. Tidak semua tesis ini juga akan saya kutip di sini. Secara khusus saya tertarik pada tesis 40. Beginilah rumusan Sedmak: Teologi-teologi kecil dipanggil untuk melakukan tiga tugas: 1), untuk menunjuk kekayaan dan kebaikan yang positif dari konteks-konteks lokal. 2), untuk menantang konteks lokal dengan cara mengundang orang untuk melihat dan melangkah melampaui batas-batasnya; dan 3), untuk mengilhami dan mendorong dengan cara membuka mata terhadap pandangan-pandangan terdahulu yang mungkin tidak

terlihat dan memasang telinga terhadap suara-suara yang tiada terdengar. Teologi-teologi kecil mengundang orang untuk sendiri berbuat teologi juga. Tatkala teologi-teologi kecil berfungsi dengan baik, maka mereka pasti bisa memberdayakan juga.

Selanjutnya saya kutip tesis 46: Teologi-teologi kecil dapat dikembangkan di sekeliling perlambang-perlambang yang berurat-berakar di dalam kebudayaan setempat. Perlambang-perlambang seperti itu menyingkapkan suatu cara untuk menangkap poin-poin kunci dari teologi-teologi kecil. Mereka membantu membuat teologi-teologi kecil menjadi kongkret dan penuh warna, dan mereka bisa menjadi sumber ilham untuk berpikir secara teologis. Pemakaian perlambang-perlambang sebagai suatu alat teologis merupakan satu undangan untuk menjadi kreatif.

Akhirnya, tesis 48: teologi-teologi kecil dapat dikembangkan dengan memakai kisah-kisah dan contoh-contoh. Cerita-cerita terkait dengan pengalaman orang. Cerita-cerita yang benar sejati mempunyai kedalaman dan otentisitas yang dapat dikomunikasikan, dishare atau dinikmati bersama, dan dikenang. Mereka menjadi bagian dari dan menyingkapkan siapa diri orang itu. Hal berbagi cerita-cerita merupakan elemen esensial dalam proses membangun komunitas. Ia mengambil kerumitan, intuisi, dan kepekaan untuk memilih cerita-cerita lokal yang tepat dan kemudian mengisahkan mereka kembali dengan baik.

Dengan pertobatan orang Manggarai menjadi Katolik, saya anggap sudah terjadi peristiwa Pentakosta juga secara khusus bagi orang Manggarai. Sebagaimana halnya dulu dalam peristiwa pentakosta yang pertama di Yerusalem, terjadi mukjizat penggandaan bahasa dan penggandaan pemahaman. Di sini saya terutama sekali mau menggaris-bawahi penggandaan pemahaman itu para ahli seperti Peter C. Phan (2003) mengatakan bahwa mukjizat yang terjadi dalam Pentakosta di Yerusalem dulu (Kis 2:6), bukan hanya terjadi dalam fakta bahwa para Rasul bisa berbicara dalam banyak bahasa. Tetapi juga terjadi dalam fakta bahwa orang-orang yang mendengar para Rasul itu berbicara dalam ragam bahasa, ternyata bisa mendengar dan memahami mereka dalam

bahasa mereka sendiri, *in their own tongue*. Saya kira, pentakosta Manggarai, yang ditandai pertobatan orang Manggarai ke dalam Gereja Katolik, juga ditandai oleh mukjizat awali itu. Mereka memahami warta para misionaris, dalam dan dengan bahasa mereka sendiri dalam artian yang seluas-luasnya dari bahasa itu.

Bandung, Fakultas Filsafat UNPAR, Awal Agustus 2016

Daftar Kepustakaan:

- Adeney, Bernard T., 1995. *Strange Virtues*. Downers Grove: IVP Academic.
- Allerton, Catherine, 2013. *Potent Landscapes: Places and Mobility in Eastern Indonesia*. Honolulu: University of Hawai'i Press.
- Amaladoss, Michael, 1998. *Beyond Inculturation: Can the Many be One?* Dehli: Society for Promotion of Christian Knowledge (pp.20-33).
- Aritonang, John Sirhar dan Karel Steenbrink, (eds), 2008. *A History of Christianity in Indonesia*. Leiden-Boston: Brill.
- Balasuriya, Tissa, 1979. *The Eucharist and Human Liberation*. Maryknoll, New York: Orbis Books.
- Barker John, 1993. "We Are Ekelesia,": Conversion in Uiaku, Papua New Guinea", in Hefner, 1993. *Conversion to Christianity*, pp.199-232.
- Betray, Y, 1974. "Sejarah Gereja Katolik Manggarai," dalam Muskens (ed), 1974. *Sejarah Gereja Katolik Indonesia*, Vol.4.
- Bevans, SVD., Stephan B., 2005. *Models of Contextual Theology*, New York: Orbis Books.
- Boelaars, DR.Huub J.W.M., 2005. *Indonesianisasi, Dari Gereja Katolik di Indonesia Menjadi Gereja Katolik Indonesia*. Yogyakarta: Kanisius (pp.415-416).
- Borgias M., Fransiskus, "The Quick Growth of the Catholic Church in Manggarai: A Phenomenology of Conversion and Some Explanations," dalam *Melintas, An International Journal of Philosophy and Religion*, Vol.31, NO.3, Desember 2015, pp.276-302.

- Chua, Liana, 2012. *Christianity from Culture. Conversion, Ethnic Citizenship and the Matter of Religion in Malaysian Borneo*, New York: Palgrave MacMilan.
- Croato, Joao Severino, 1981. *Exodus, A Hermeneutics of Freedom*. Maryknoll, New York: Orbis Books.
- DuBois, T.D., 2009. *Casting Faiths: Imperialism and the Transformation of Religion in East and Southeast Asia*. New York: Palgrave MacMilan.
- Erb, Maribeth, 1999. *The Manggaraians: A Guide to a Traditional Life Style*. Singapore: Times Editions.
- Everyman's Encyclopedia*, vol.11, p.668; vol.8, p.633; vol.12, p.535.
- Gillman, Ian, dan Hans-Joachim Klimkeit, 1999. *Christians in Asia Before 1500*. Richmond Surrey: Curzon Press (p.312).
- Hefner, Robert, 1993. *Conversion to Christianity, Historical and Anthropological Perspectives on a Great Transformation*. Berkeley: University of California Press.
- Hoskins Janet, 1987. "Entering the Bitter House: Spirit Worship and Conversion in West Sumba," in Kipp and Rodgers, 1987. *Indonesian Religions in Transition*. Tucson: The University of Arizona Press (pp.136-160).
- Kipp, Rita Smith and Susan Rodgers (eds.), 1987. *Indonesian Religions in Transition*. Tucson: The University of Arixon Press.
- Kristiyanto, Eddy, 2008. *Krishna Mencari Raga, Mengenang Kehadiran Fransiskan (di) Indonesia*. Yogyakarta: Penerbit Lamalera.
- Lingenfelter, Sherwood G., 1992. *Transforming Culture: A Challenge for Christian Mission*, Grand Rapids, Michigan: Baker Book House.

- Lingenfelter, Sherwood G., and Marvin K. Mayers, 1986. *Ministering Crossculturally, An Incarnational Model for Personal Relationships*, Grnnd Rapids, Michigan: Bake Book House. (pp.37-52).
- Luckas CSsR, Y., "Sejarah Gereja Katolik di Wilayah Keuskupan Weetabula," dalam Muskens (ed.), 1974. *Sejarah Gereja Katolik Indonesia*, Vol.3b.
- Merril W.L., 1993. "Conversion and Colonialism in Northern Mexico: The Tarahumara Response to the Jesuit Mission Program, 1601-1767", in Hefner, 1993. *Conversion to Christianity*. Berkeley-Los Angeles-Oxford: California University Press.
- Moffet, Samuel Hugh, 1998. *A History of Christianities in Asia, Beginnings to 1500*. Vol.1. Maryknoll, New York: Orbis Books. (pp.265-269).
- Molnar, Andrea K., 1997. "Christianity and Traditional Religion among the Hoga Sara of West-Central Flores," dalam *Anthropos*, Bd.92, Hl.4/67 (1997), pp.393-404.
- Muskens, M.P.H., (ed.), 1974. *Sejarah Gereja Katolik Indonesia*, vol.4, p.188. Jakarta-Ende: Dokpen Mawi, Nusa Indah.
- Muskens, M.P.H., (ed), 1974. *Sejarah Gereja Katolik Indonesia*, vol.3b, pp.1346-1393 (esp.,1356-58.60). Jakarta-Ende: Dokpen Mawi, Nusah Indah.
- Phan, Peter C., 2003. *In Our Own Tongue: Perspectives from Asian on Mission and Inculturation*. p.83. New York: Orbis Books.
- Phan, Peter C., 2011. *Christianities in Asia*. Chicheswter: Wiley-Blackwell.
- Pollock D.K., 1993. "Conversion and "Community" in Amazonia," in Hefner, 1993.

- Conversion to Christianity*. Berkeley-Los Angeles-Oxford: California University Press.
- Prior, John Mansford, 2011. "Indonesia," dalam Peter C.Phan, (ed.), 2011. *Christianities in Asia*, pp.61-76.
- Ranger T., 1993, "The Local and the Global in Southern African Religious History," in Hefner, 1993. *Conversion to Christianity*, Berkeley-Los Angeles-Oxford: University of California Press.
- Regus & Deki (eds.), 2011. *Gereja Menyapa Manggarai. Menghirup Keutamaan Tradisi, Menumbuhkan Cinta, Menjaga Harapan, Satu Abad Gereja Manggarai, Flores*. Jakarta: Parrhesia Institute.
- Russel, James C., 1994. *The Germanization of Early Medieval Christianity: A Sociohistorical Approach to Religious Transformation*. New York and Oxford: Oxford University Press.
- Shorter, Aylward, 2006 (1999). *Toward a Theology of Inculturation*. Eugene, Oregon: Wipf and Stock Publishers (pp.13-16).
- Schreiter, Robert J., 1985. *Constructing Local Theology*. London: SCM Press Ltd.,
- Schreiter, Robert J., 1997. *A New Catholicity, Theology between the Global and the Local*. New York: Orbis Books.
- Sedmak, Clemens, 2002. *Doing Local Theology, A Guide for Artisans of a New Humanity*. Maryknoll New York: Orbis Books.
- Steenbrink, Karel, 2006. *Orang-Orang Katolik Indonesia*, Jilid 1, Maumere: Penerbit Ledalero (pp.305-332).
- Steenbrink, Karel, 2006. *Orang-orang Katolik Indonesia*, Jilid 2, Maumere: Penerbit

Ledalero.

Teixeira Mons., Manuel. 1986. *The Portuguese Missions in Malacca and Singapore*,

Vol.1: 451-496; (Lesser Sunda); 131-184. Macau: Instituto Cultural de

Macau.

Teixeira Mons., Manuel. 1986. *The Portuguese Missions in Malacca and Singapore*,

Vol.2:7-26.81-102 (Lesser Sunda); 131-184. Macau: Instituto Cultural de

Macau.

Toda, Dami N., 1999. *Manggarai. Mencari Pencerahan Historiografi*. Ende-Flores:

Nusa Indah.

Verheijen, SVD., Jilis A.J., 1991. *Manggarai dan Wujud Tertinggi*, Leiden:

Universitas Negeri Leiden.

Walls, A.F., 1996. *The Missionary Movement in Christian History: Studies in the*

Transmissions of Faith. Maryknoll New York: Orbis Books.

Yengoyan, Aram A., 1993. "Religion, Morality, and Prophetic Traditions:

Conversion among the Pitjatjatjara of Central Australia," in Hefner, 1993,

Conversion to Christianity, Berkeley-Los Angeles-Oxford: University of

California Press.

Fransiskus Borgias M., Drs., MA., Ph.D.,abd.

Lahir, 2 Oktober 1962 di Arus, Manggarai, Flores, NTT. Menempuh pendidikan Sekolah Dasar di SDK Lamba-Ketang (1969-1974). Menempuh pendidikan di SMP-SMA Seminari Pius XII Kisol pada 1975-1981. Menempuh pendidikan Filsafat pada STF-Driyarkara Jakarta, 1983-1986. Pendidikan teologi di FTW-Kentungan, Universitas Sanata Dharma Yogyakarta, 1986-1989. Studi Master Teologi pada Radboud University of Nijmegen, Belanda (2000-2002). Sedang menyelesaikan program doktorat pada ICRS-Yogya (UGM-UKDW-UIN SUKA).

Aktif menulis di berbagai media (majalah, harian, jurnal. Seperti: Wacana Biblika, Forum Biblika, Praedicamus, Diskursus, Busos, Hidup, Melintas, Anafora, Sinyal Transendensi, Komunikasi, En Arche, Missio (Ruteng), Gita Sang Surya, Fajar Liturgi, Ekaristi, Basis, Rohani, Utusan, Penabur, Sinar Harapan, Suara Pembaruan, Harian Jogja, Solo Pos, Jayakarta, Citra Yogya, Flores Pos, Kupang Pos, Dian).

Aktif sebagai penerjemah untuk Penerbit Mizan, Kanisius, Obor, dan Nusa Indah (sudah menerjemahkan 20-an buku, dan 9 sudah terbit). Kontributor untuk beberapa buku yang diterbitkan oleh LAI (Lembaga Alkitab Indonesia) dan LBI (Lembaga Biblika Indonesia). Kontributor dalam buku SMM (Serikat Maria Montfortan). Kontributor untuk prosiding pada STKIP Santo Paulus Ruteng, Manggarai. Kontributor untuk prosiding pada Pasca-Sarjana UGM Yogyakarta. Kontributor dalam buku peringatan 100 tahun Gereja Katolik Manggarai (Oktober 2012). Kontributor dalam buku Pancasila dan Nilai-nilai lokal (Para Filsuf Katolik Indonesia). Menulis kata pengantar untuk buku tentang Pendidikan. Menjadi pembicara dalam pelbagai ceramah (di UGM, LAI, LBI, ILSKI, KWI dan beberapa universitas di Bandung, Yogyakarta, dan pelbagai forum lain).

Aktif melakukan penelitian teologi-biblis dan juga penelitian sejarah dan kebudayaan khususnya tentang Manggarai. Lima buku teologi sudah terbit: 1). *Berjalan Zig Zag Menuju Allah* (Yogyakarta: Pustaka

Nusatama, 2012); 2). *Saat-saat Terakhir Hidup Yesus Menurut Yohanes* (Jakarta: Fidei Press, 2012); 3). *Terobosan Baru Berteologi* (editor, Yogyakarta: Lamalera, 2009); 4). *Menimba Kekayaan Liturgi* (Yogyakarta: Pustaka Nusatama, 2008); 5). *Devosi Santo Antonius dan Renungan Masa Kini* (Yogyakarta: Pustaka Nusatama, 2005). Tiga buku Filsafat-Humaniora sudah terbit: 1). *Prof. Dr. N.J.C. Geise, OFM, Juragan Visioner* (Yogyakarta: Kanisius, 2006); 2). *Warta Sang Nabi, Membaca Kahlil Gibran Sebagai Seorang Kristiani* (Malang: Serva Minora, 2011); 3). *Manusia Pengembara, Refleksi Filosofis Tentang Manusia* (Yogyakarta: Jalasutra, 3013). Satu buku biografi (sastra), *Catatan Harian Seorang Pastor Desa* (Jakarta: JPIC-OFM, 2013).

Sedang menyiapkan beberapa naskah buku yang menunggu terbit pada penerbit di Jakarta. Pernah menjabat Wakil Ketua LBI (Lembaga Biblika Indonesia) 2004-2008 (anggota LBI, 1996-kini). Anggota ISBI (Ikatan Sarjana Biblika Indonesia, 2004-kini). 1993-kini, dosen teologi biblika dan dogmatika FF-Unpar Bandung. Pernah menjabat sebagai Wakil Dekan II pada FF-Unpar, 2004-2010.

Hymne Unpar

Terpujilah Kau Mahamulya serta bijaksana,
Hadirlah di antara kami, Civitas Unika Parahyangan.
Trimalah karya kami, akal budi, tangan dan hati.
Persembahkan pada Nusa Pertiwi, ba' amal Pancasila Sakti.
Bakuning Hyang Mrih Guna Santyaya Bhakti.
Sesanti Alma mater kami.
Dirgahayu Unika Parahyangan,
Dirgahayu, dirgahayu.