

Submitted: 26 Juli 2023	Accepted: 6 November 2023	Published: 21 April 2024
-------------------------	---------------------------	--------------------------

***Pela* dan Perjamuan Kudus dalam Lensa Teologi Sakramental Susan Ross**

Michael Bryan* ; Hendra Gunawan Simatupang

Sekolah Tinggi Filsafat Teologi Jakarta

*micpattiasina@gmail.com**

Abstract

*This article discussed the differences of *pela* as a Moluccan cultural rite and Holly Supper as a Christian rites in the reality of Islam-Christian reconciliation in Maluku based on sacramental theology view of Susan Ross. In Maluku, both Islam and Christian community attack each other due to the distrust that arise from a conflict that happened in 1999. Both Holly Supper, as a Christian rite, and *pela*, as a Moluccan sacred cultural rite, offeres the uniqueness of the reconciliation process. Using Susan Ross' perspective on sacramental theology, *pela* and the Holly Supper could be developed to a new sacred rite that embraces both Christian and Islam community to maintain the reconciliation in Maluku without eliminating the theological perspective on how God works in Moluccan society.*

Keywords: *Christian; conflict; Islam; Maluku; reconciliation*

Abstrak

Artikel ini mendiskusikan perbedaan *pela* sebagai ritus budaya Maluku dan Perjamuan Kudus sebagai ritus Kristen dalam rekonsiliasi Islam-Kristen di Maluku melalui lensa teologi sakramental Susan Ross. Di Maluku, kelompok Islam dan Kristen saling menyerang sebagai akibat dari adanya konflik 1999. Baik Perjamuan Kudus maupun *pela* menawarkan keunikan proses rekonsiliasi. Dengan menelisik cara berpikir sakramental Susan Ross, *pela* dan Perjamuan Kudus dapat dikembangkan menjadi ritus baru dapat merangkul komunitas Kristen dan Islam dalam menjaga stabilitas rekonsiliasi tanpa mengurangi perspektif teologi bagaimana Allah bekerja dalam komunitas Maluku.

Kata Kunci: Islam; konflik; Kristen; Maluku; rekonsiliasi

PENDAHULUAN

Dieter Alyona adalah seorang Kristen berdarah Maluku Barat Daya. Sekitar tahun 2000, Dieter sedang duduk di bangku Sekolah Menengah Pertama saat kondisi Ambon masih belum kondusif. Suatu ketika, sekitar pukul 02.00 WIT, Dieter terbangun akibat suara tembakan yang terus berbunyi dan menyasar hingga ke langit-langit kamar. Posisi rumahnya yang berada di perbukitan dan menghadap kota Ambon menjadikan rumahnya mudah terkena sasaran peluru. Dalam keadaan mendesak, Dieter menggulingkan badannya dari atas tempat tidur dan merayap dari lantai tiga ke lantai bawah.¹ Dieter sadar peristiwa ini tidak lepas dari konflik Kristen-Islam yang terjadi sejak tahun 1999. Sebagai seorang Maluku yang hidup di tengah konflik berkepanjangan, Dieter merindukan rekonsiliasi yang bisa mengakhiri konflik dan mengawali perdamaian antar-kelompok beragama di mana dia tinggal.

Pengalaman Dieter mewakili pengalaman banyak orang di Maluku. Akibat perselisihan segelintir orang, yang menjadi awal konflik, tidak hanya menjadikan umat Kristen-

Islam harus menanggung penderitaan, melainkan juga melahirkan rasa saling curiga. Masing-masing kelompok mengklaim dirinya sebagai korban dan menuduh kelompok lain sebagai pelaku. Muhammad Ali berpendapat bahwa disparitas Islam-Kristen telah dibangun sejak era kolonialisme Belanda di Maluku sehingga timbul prasangka satu kelompok menganggap kelompok lain menganut agama kolonialisme.² Ketegangan ini semakin sulit diatasi karena pada akhirnya masing-masing kelompok mengklaim kebenaran agama sendiri sebagai yang absolut dan menjadikan kelompok lain sebagai kafir.³

Berbagai upaya telah ditempuh untuk mengakhiri konflik ini, baik secara persuasif maupun koersif. Upaya persuasif dilakukan melalui perundingan antara kedua kelompok yang berkonflik, baik langsung ataupun dengan perantaraan mediator. Sementara, upaya koersif dilakukan melalui prakarsa petugas keamanan, pemerintah daerah maupun pusat, LSM lokal, nasional maupun internasional. Namun, kedua pendekatan ini belum menunjukkan hasil signifikan.⁴

¹ Dieter Alyona, *Memori Konflik*, Februari 26, 2020.

² Muhamad Ali, "Confrontation And Reconciliation: Muslim Voices of Maluku Conflict (1999-2002)," *JOURNAL OF INDONESIAN ISLAM* 1, no. 2 (December 1, 2007): 379-402, <https://doi.org/10.15642/JIIS.2007.1.2.379-402>.

³ Jerry Indrawan and Ananda Tania Putri, "Analisis Konflik Ambon Menggunakan Penahapan Konflik

Simon Fisher," *Jurnal Kolaborasi Resolusi Konflik* 4, no. 1 (February 10, 2022): 12-26, <https://doi.org/10.24198/JKRR.V4I1.36608>.

⁴ Didit Rudiansyah, "Dimensi Sosio-Politik Konflik Ambon," *Jurnal Sosiologi Reflektif* 10, no. 1 (September 9, 2015): 161-74, <https://doi.org/10.14421/JSR.V10I1.1143>.

Pendekatan budaya melalui *pela* juga telah diupayakan untuk mewujudkan rekonsiliasi, namun tidak semua orang setuju efektifitasnya. Oleh karena *pela* berasal dari Maluku Tengah, budaya ini tidak memungkinkan kelompok lain terlibat dalam sistemnya. Sementara itu tawaran lainnya, apakah Perjamuan Kudus dapat menjadi jalan keluar mendamaikan perbedaan? Namun, rekonsiliasi dalam Perjamuan Kudus hanya terbatas pada lingkup kekristenan.

Dalam tulisan ini, teologi sakramental menjadi acuan untuk menjembatani *pela* dan Perjamuan Kudus. Melalui sudut pandang Susan Ross, teologi sakramental berupaya melihat bahwa sakramen dan sakramental, gereja dan non-gereja, menjadi ambigu. Dalam perspektif teologi sakramentalnya, Ross berupaya melihat Perjamuan Kudus yang melampaui tradisi gereja Katolik Roma dengan menciptakan praktek lain yang bersifat sakramental, tanpa meniadakan sakramen gereja. Sampailah Ross yang melihat sakramen dan sakramental menjadi ambigu. Ross menggunakan perspektif feminis dalam mengembangkan gagasan teologi sakramentalnya. Menjadi menarik untuk membahas relevansi gagasan ini dengan perspektif pluralisme. Artikel ini akan menunjuk-

kan konstruksi suatu ritus baru yang kulturalis sakramental agar relasi Kristen-Islam tetap terjaga dalam lingkaran kebudayaan, tanpa menghilangkan nilai-nilai keagamaan.

METODE PENELITIAN

Metode kualitatif dengan pendekatan multi-tekstual digunakan dalam menjawab pertanyaan dalam tulisan ini. Joas Adiprasetya menandakan, metode kerja secara non-linear atau tanpa mengikuti pola tertentu digunakan dengan maksud supaya teologi dapat berproses secara leluasa, dinamis, dan kompleks.⁵ Pendekatan ini menggunakan sumber-sumber terpublikasi dalam mencapai perspektif Kristen yang baru.

Proses penelitian ini diawali dengan mendeskripsikan ritus-ritus sakral yang memenuhi dunia, yaitu *pela* sebagai ritus sakral Maluku, dan Perjamuan Kudus sebagai ritus kekristenan. Kedua, menampilkan sudut pandang teologi sakramental Susan Ross untuk melihat keunikan sakramental dari perayaan Perjamuan Kudus yang partikularis Kristiani dan perayaan *pela* yang universalis kulturalis, sekaligus mengkritisi keterbatasan dua ritus sakral. Terakhir, penulisan ini mengusulkan *pela* yang bersifat kulturalis sakramental sebagai jalan keluar bagaimana kasih Tuhan memengaruhi kehidupan

⁵ Joas Adiprasetya, "Towards an Asian Multitextual Theology," *Exchange* 43, no. 2 (May 12, 2014): 119–31, <https://doi.org/10.1163/1572543X-12341313>.

umat antaragama di Maluku agar dapat berpartisipasi bersama-sama dengan umat lain, sekaligus melihat potensi ritus ini untuk diimplementasikan ke dalam konteks yang lebih luas.

HASIL DAN PEMBAHASAN

Dunia Penuh dengan Ritus Sakral

Setiap kelompok manusia memiliki suatu ritus sakral, baik di kalangan masyarakat sosial maupun dalam kelompok agama, seperti kekristenan. Melalui perayaan sakral, manusia mengungkapkan transendensi yang ilahi dalam imannya melalui objek tertentu yang dikenal dengan simbol. Oleh karena sifatnya yang terbatas dalam menjelaskan suatu realitas tertentu, manusia menggunakan realitas lain sesuai dengan waktu dan konteks sosial mereka melalui objek tertentu. Objek yang dulu merupakan realitas mandiri kemudian berubah atas dasar representasi dari suatu realitas lainnya sehingga ritus yang memiliki simbol cenderung dianggap sakral oleh manusia.⁶ Nilai yang terkandung dalam simbol dapat di-

maknai sederhana sekaligus mewakili yang kompleks.⁷

Dalam cakrawala berpikir masyarakat Maluku, adat merupakan hal dasar yang membangun kehidupan sosial masyarakat Maluku, sehingga semua golongan masyarakat wajib mematuhi persyaratan adat yang berlaku.⁸ *Pela*, yang menjadi bagian dari adat Maluku, merupakan salah satu jalan keluar membangun perdamaian antara Kristen-Islam di Bumi Raja-raja⁹. Perlu disadari bahwa *pela* bukan sebuah ritus sakral melainkan sebuah sistem sosial di Maluku Tengah yang telah dibentuk sejak zaman *tetenene moyang* (leluhur). Pada umumnya berbagai jenis sistem *pela* terbentuk akibat peristiwa penting yang melibatkan dua atau tiga *negeri*, yaitu peperangan atau bencana, sekalipun masing-masing lokasi *negeri* secara geografis tidak berdekatan, bahkan terpisah oleh lautan.¹⁰ Selain itu, hampir semua *pela* pada umumnya melibatkan antar-*negeri* yang berbeda keyakinan.¹¹ Ikatan *pela* tidak harus didasari atas perbedaan keyakinan, tetapi sistem ini terjadi secara spon-

⁶ Susan A. Ross, *Extravagant Affections: A Feminist Sacramental Theology* (London: Continuum International Publishing, 2001), 10-60.

⁷ Susan A. Ross, "'Then Honor God in Your Body' (1 COR. 6:20): Feminist and Sacramental Theology on the Body," *Horizons* 16, no. 1 (1989): 7-27, <https://doi.org/10.1017/S0360966900039864>.

⁸ Rev. Frank L. Cooley, "Altar and Throne in Central Moluccan Societies" (Cornell University Southeast Asia Program, 1966), 140, <https://hdl.handle.net/1813/53396>.

⁹ Cooley. Bumi raja-raja merupakan singkatan lain dari Maluku. Istilah ini sering digunakan karena raja adalah pemimpin *negeri* di wilayah Maluku

¹⁰ Dieter Bartels, *Di Bawah Naungan Gunung Nunusaku: Muslim-Kristen Hidup Berdampingan Di Maluku Tengah, Jilid I* (Jakarta, 2017), 117.; Cooley, "Altar and Throne in Central Moluccan Societies," 4.

¹¹ Bartels, *Di Bawah Naungan Gunung Nunusaku: Muslim-Kristen Hidup Berdampingan Di Maluku Tengah, Jilid I*, 117.

tan. Melalui perjanjian dengan para leluhur, *pela* tetap bertahan hingga generasi berikutnya dengan bantuan beberapa objek sebagai simbol pengingat, seperti darah, batu karang, dan sirih pinang.¹² Dalam rangka mempertahankan tradisi budaya, *negeri-negeri ber-pela* merayakan ritus sakral yang dikenal sebagai istilah *panas pela*. Perayaan ini menjadi penting di kalangan masyarakat *pela* karena memiliki tujuan tidak hanya setiap generasi *pela* secara berkelanjutan saling menopang, melainkan juga seluruh lapisan masyarakat *pela* tidak melanggar perjanjian dan tetap mengingat pengorbanan leluhur.¹³ Terlebih khusus, keterlibatan leluhur dalam perayaan *panas pela* menjadikannya sebagai ritus yang sakral di kalangan masyarakat Maluku.¹⁴ Oleh sebab itu, seluruh lapisan masyarakat *pela* wajib melaksanakannya sesuai dengan waktu yang telah ditetapkan oleh para pemimpin *negeri*.

Komunikasi dengan leluhur di rumah tua, atau yang biasa dikenal dengan *Baileo*, menjadi awal dari perayaan *panas pela*. Komunikasi, sebagai tahapan pertama, bertujuan untuk menyatakan kepada leluhur bahwa *pela* masih bertahan dengan baik. Leluhur memiliki peranan penting dalam *panas*

pela sebab dianggap masih hidup di bumi.¹⁵

Perayaan ini dilanjutkan dengan menceritakan kembali hubungan *pela*, kemudian raja masing-masing *negeri* meminum *sopi* dari cawan yang sama yang di dalamnya dicampurkan dengan darah masing-masing pemimpin *negeri*. Ini merupakan suatu simbol bagaimana pada zaman dulu leluhur membuat perjanjian. Perayaan ini diakhiri dengan makan bersama atau *makang patita* oleh seluruh masyarakat setempat yang merayakannya.¹⁶

Kendati sudut pandang ke-Maluku-an mampu mendamaikan konflik Kristen-Islam, sudut pandang kekristenan juga menawarkan rekonsiliasi, yaitu Perjamuan Kudus yang menjadi ritual sakral dalam mengingat pengorbanan Allah melalui Yesus Kristus di tengah-tengah dunia. Perjamuan Kudus adalah salah satu perayaan umat Kristen yang menyimbolkan kehadiran Allah melalui roti dan anggur.¹⁷ Melalui Perjamuan Kudus, dimensi moral sakramental akan tampak pada saat manusia berkumpul bersama-sama, meminta pengampunan dosa, mendengarkan seruan Allah, serta berbagi roti dan anggur Perjamuan Kudus.¹⁸ Flannery O'Connor menyatakan, "*If Christ actually*

¹² Rachel Iwamony, *The Reconciliatory Potential of the Pela in the Moluccas: The Role of the GPM in This Transformation Process* (Amsterdam: Vrije Universiteit, 2010), 64-67.

¹³ Iwamony, 70-71.

¹⁴ Iwamony.

¹⁵ Iwamony, 70.

¹⁶ Iwamony, 70-71.

¹⁷ Ross, *Extravagant Affections: A Feminist Sacramental Theology*, 78.

¹⁸ Ross, 117.

teaches through many forms, then for fifteen centuries, he taught that the Eucharist was his actual body and blood and thereafter he taught part of his people that it was only a symbol."¹⁹ Meskipun argumen tersebut O'Connor sebagai bentuk perlawanan kelompok bidat yang menyatakan tidak ada kehadiran dalam Perjamuan Kudus, pernyataan tersebut menegaskan bahwa kehadiran Allah sungguh-sungguh nyata dan tidak dapat dijelaskan secara abstrak.²⁰ Namun yang pasti, Perjamuan Kudus mengekspresikan perjumpaan Allah dan manusia yang bersifat sakramental, tanpa adanya suatu perantara.²¹

Sudut Pandang Teologi Sakramental dari Susan Ross

Susan Ross adalah seorang teolog feminis Katolik yang memusatkan salah satu perhatiannya di bidang sakramen dan sakramental. Dengan menyerukan teologi feminis terhadap sakramen kekristenan, perhatian Ross tidak lepas dari kurangnya keterlibatan perempuan atas kekuatan kedudukan laki-laki dalam sakramen-sakramen Katolik Roma.²² Mengacu pada Galatia 3:28, Ross menilai kendati ekaristi adalah sakramen yang tidak membedakan ras dan

kelas sosial, gender masih menjadi problematik dalam sakramen ini.²³ Maka Ross menyimpulkan bahwa kasih Allah yang universal sewajarnya ditujukan oleh semua orang, baik laki-laki maupun perempuan.²⁴ Dalam pengaplikasiannya, Ross tidak menolak sakramen-sakramen gereja sebagai tradisi Gereja Katolik Roma, namun ada ritual-ritual alternatif yang melibatkan perempuan secara aktif dan tidak secara pasif terlibat dalam sakramen. Perempuan berkumpul bersama-sama, memecahkan roti, dan berbagi bersama. Oleh karena itu, Ross menyimpulkan bahwa sakramen dan sakramental, antara yang "tradisional" dan yang "tidak resmi" menjadi samar-samar.²⁵

Susan Ross menyebutkan, sakramen adalah cara kerja seni manusia dalam menggambarkan dan merasakan pengalaman religiusnya terhadap yang transenden.²⁶ Dalam dunia seni, suatu objek akan menyalurkan pengalaman pencipta, tidak hanya sekadar menampilkan representasi dari realitas, yang menjadikan pembaca atau menikmati seni memahami dan berpartisipasi dalam realitas melalui hasil interpretasi atas seni tersebut.²⁷ Melalui sakramen, manusia dapat merasakan dan menyatu de-

¹⁹ Ross, 138.

²⁰ Ross.

²¹ Ross, 140-41.

²² Ross, 10.

²³ Ross, 204.

²⁴ Ross, 13.

²⁵ Ross, 225-26.

²⁶ Susan A. Ross, "The Aesthetic and the Sacramental" (The American Theological Library Association, n.d.), 14.

²⁷ Ross, 4-5.

ngan dunia di luar realitasnya seperti cara kerja seni pada umumnya. Ross menandakan manusia berusaha menciptakan pengalaman baru berdasarkan perjalanan spiritualnya bersama-sama dengan yang transenden sehingga semua orang dapat merasakan dan berpartisipasi di dalamnya.²⁸

Berangkat dari pernyataan Ross tersebut, dapat dikatakan bahwa Perjamuan Kudus merupakan salah satu sakramen yang menjadi bagian dari karya seni manusia. Roti sebagai tubuh Kristus dan anggur sebagai darah Kristus tidak hanya sekadar representasi melainkan pernyataan di tengah-tengah manusia yang berjumpa dengannya.²⁹ Pengamatan Ross mengenai sakramen melahirkan gambaran sakramen, “*As the gifts of God's 'extravagant affections,' and our own for God and for others, the sacraments provide opportunities for Christian women and men to express, play, celebrate, and live out the 'riotous plenty that is God'.*”³⁰ Pernyataan Allah ini memengaruhi manusia berubah. Oleh karena itu, Ross berpendapat bahwa sakramental tidak lagi dianggap sebagai pernyataan diri realitas lain yang melampaui realitas manusia, melainkan bagaimana realitas itu mengubah kehidupan. Perubahan konsep ini dikarena-

kan semua ciptaan di dunia ini adalah sakral dan tidak terbatas di dalam ritus kekristenan semata.³¹

Titik fokus perhatian dalam sakramen adalah sifat ambiguitas yang kompleks dan tidak bisa dipisahkan dari kehidupan manusia. Pada dasarnya, sudut pandang yang memengaruhi penilaian manusia menjadikan sifat ambiguitas sering terlupakan. Kecenderungan manusia yang membutuhkan kepastian pada satu sisi merugikan sifat ambiguitas, dan di sisi lain, mengunggulkan sisi lain atas dasar validitas manusia. Struktur hierarki gereja yang lahir dari ketimpangan ini, dalam sudut pandang feminis Ross, manusia sewajarnya berdamai dan berekspresi dengan ambiguitas sakramen, bukan sebaliknya, menghindari. Tidak ada perubahan dunia tanpa kehadiran sakralitas yang ambigu. Dari sifat ini, manusia berusaha berubah melalui penilaian dan solusi dari sakramen itu.³²

Usaha pendamaian dengan ambiguitas sakramen, dalam pemahaman teologi sakramental, dikerjakan melalui tindakan membangun sikap toleransi dan menghargai ambiguitas. Sikap ini ditunjukkan melalui kesadaran terhadap beberapa dimensi, antara lain dimensi metafisik, ekspresif,

²⁸ Ross, 14.

²⁹ Ross, *Extravagant Affections: A Feminist Sacramental Theology*, 35-53.

³⁰ Ross, 13.

³¹ Ross, 34-40.

³² Ross, 11-65.

dan moral. Hubungan misteri kekuasaan Allah dan dinamika kehidupan dunia menjadi pusat perhatian dimensi metafisik. Dalam teologi sakramental, kekacauan dan keteraturan adalah kesatuan yang sulit diprediksi manusia. Singkatnya, tidak ada satu jawaban yang pasti dalam memprediksi dunia. Oleh sebab itu, dimensi metafisik menekankan kehati-hatian dalam melihat cara kerja Allah terhadap dunia yang kompleks dan menolak secara tegas kesombongan ilmu pengetahuan yang mengetahui dengan pasti tentang Allah.³³

Daripada menekankan perbedaan, apresiasi adalah titik fokus dimensi ekspresif. Kompleksitas perkembangan ilmu pengetahuan modern menciptakan pembagian-pembagian tertentu. Pembagian antara sakral dan sekuler bukan berarti menimbulkan keraguan dan kecerobohan dalam menyikapi keputusan, melainkan manusia secara bertanggung jawab menangani dan memaknai realitas yang multivalen.³⁴

Lebih lanjut, dimensi moral melibatkan pengakuan terhadap keterbatasan manusia, sehingga ada kekuatan untuk melawan kekuasaan yang absolut. Dimensi ini secara tegas mengkritisi Perjamuan Kudus yang telah tercabut dari unsur-unsur Alkitabiah dan disalahgunakan oleh gereja-gereja

masa kini, khususnya di kalangan Katolik Roma, sebagai alat kepentingan dan kekuasaan klerus. Perjamuan Kudus dalam keambiguitasannya memiliki potensi sebagai simbol pemeliharaan, pertumbuhan, dan partisipasi seluruh jemaat untuk pemberdayaan kehidupan manusia.³⁵

Keyakinan orang Kristen bahwa Allah hadir dalam Perjamuan Kudus, bukan berarti manusia membatasi ruang gerak-Nya dalam ritus kekristenan dan Allah tidak menyatakan diri dalam kebudayaan. *Pela*, sebagai kebudayaan Maluku, juga merupakan bagian dari hasil karya manusia berciri kelokalan. Mengacu dari sudut pandang Ross, terdapat suatu simbol sakral untuk menyatakan realitas yang lain di dalam *pela*.³⁶ Pandangan Ross sebetulnya lebih memusatkan perhatian sakramen yang meruntuhkan sekat antara laki-laki dan perempuan, akibat latar belakang kehidupannya yang berada di tengah-tengah lingkungan Kristen. Akan tetapi, sudut pandang Ross dapat diperluas untuk melihat pengaruh sakramen terhadap kehidupan umat antar-agama, khususnya di Maluku.

Kami berusaha menjelaskan pernyataan diri Allah dalam *pela*, dari sudut pandang para teolog lokal, sehingga kebudayaan ini juga memiliki sifat sakramental yang

³³ Ross, 56-71.

³⁴ Ross, 56-78.

³⁵ Ross, 56-88.

³⁶ Ross, "The Aesthetic and the Sacramental," 14.

serupa dengan Perjamuan Kudus. Upaya yang telah dilakukan oleh teolog-teolog lokal memang terlihat tidak mudah dilakukan. Sejarah turut memengaruhi mereka, termasuk penduduk asli Maluku secara umum, bagaimana cara pandang misionaris mengubah cakrawala berpikir penduduk lokal Maluku untuk melihat kebudayaan *pela* sesuai sudut pandang kekristenan yang kebarat-barat-tan.³⁷ Frank L. Cooley menyatakan,

*each accepts the other, and yet they are incompatible in certain respects. the ambonese are proud that they are Christians, and yet they hold to their adat most tenaciously.... They believe that their religion has blessed their adat, as it were. At the same time, however, they are aware that there are contradictions between the demands laid upon them by their ancestors.*³⁸

Pengamatan Cooley menjadi tanda bagaimana orang Maluku bangga terhadap identitasnya sebagai manusia berbudaya sekaligus orang Kristen yang bermartabat. Kendati demikian, ideologi kedua belah pihak tidak sejalan dan menjadikan umat Kristen Maluku mengalami pola pikir yang ambigu. Sekalipun keselarasan hidup umat beragama menjadi bagian yang tidak terpisahkan

dari *pela*, tidak sedikit umat Kristen lokal merendahkan unsur-unsur adat yang tidak sesuai dengan ajaran agama. Pada satu sisi, kehadiran leluhur yang menjadi bagian penting dalam sistem adat dipandang kafir oleh umat Kristen, terlebih khusus beberapa petinggi gereja. Pada sisi lain, mereka tidak menolak terhadap nilai-nilai *pela* yang baik.³⁹ Dalam mengatasi benturan teologi dan sudut pandang kebudayaan, tidak sedikit umat Kristen Maluku memisahkan dua prinsip ini agar keduanya tetap bertahan tanpa mendiskreditkan salah satu unsur.⁴⁰

Seorang antropolog bernama Dieter Bartels menandakan, “kala leluhur sudah tidak ada, jembatan yang menghubungkan Kristen dengan Muslim akan hilang sehingga keduanya akan berada dalam konfrontasi langsung.”⁴¹ Memang pikiran Bartels tidak terlepas dari situasi gereja yang berusaha mempertahankan kebaikan adat, tetapi menghilangkan leluhur yang dianggap sebagai penyembahan berhala.⁴² Sebagaimana ritus sakral memiliki simbol, begitu juga dengan *pela*. *Sopi* menjadi lambang penting dalam setiap perayaan *panas pela*, karena ia merepresentasikan kehadiran pa-

³⁷ Iwamony, *The Reconciliatory Potential of the Pela in the Moluccas: The Role of the GPM in This Transformation Process*, 47.

³⁸ Cooley, “Altar and Throne in Central Moluccan Societies,” 153.

³⁹ Iwamony, *The Reconciliatory Potential of the Pela in the Moluccas: The Role of the GPM in This Transformation Process*, 47.

⁴⁰ Iwamony.

⁴¹ Dieter Bartels, *Di Bawah Naungan Gunung Nunusaku: Muslim-Kristen Hidup Berdampingan Di Maluku Tengah, Jilid II* (Jakarta, 2017), 701.

⁴² Bartels.

ra leluhur. Maka, umat Islam dan umat Kristen yang ber-*pela* harus melibatkan para leluhur yang menciptakan sistem *pela*.⁴³

Teolog-teolog Protestan Maluku merefleksikan kembali kebudayaan secara baru, secara khusus teologi lokal yang tetap mempertahankan nilai sakramental sehingga ada penegasan bahwa Allah juga turut menyatakan dirinya dalam kebudayaan. Dengan kata lain, para teolog Maluku menolak secara tegas pola pikir Barat yang melihat kebudayaan sebagai penyembahan berhala. Salah satunya adalah Jafet Damamain, yang menggambarkan struktur pemikiran kekristenan Maluku “Allah-leluhur-manusia” secara vertikal. Menurut argumen Damamain, leluhur yang diposisikan sebagai mediator diperintah oleh Allah untuk menciptakan sistem *pela* dan manusia sebagai ciptaan Allah seyogyanya menjaga dan memelihara sistem tersebut secara berkelanjutan.⁴⁴ Itu sebabnya manusia masa kini masih mempraktikkan perayaan *panas pela* untuk merasakan kasih Allah yang nyata di tengah kerukunan umat beragama di Maluku.

Keterbatasan *Pela* dan Perjamuan Kudus

Berangkat dari penjelasan Perjamuan Kudus dan *panas pela*, yang menjadi bagian dalam sistem *pela*, kedua ritus ini bersifat sakramental. Masing-masing ritus menampilkan ciri khas perayaan sakral yang terkandung dalam simbol-simbol sakral untuk menyatakan suatu realitas yang lain.⁴⁵ Ross menandakan bahwa masing-masing memiliki nilai ambiguitas yang menyembunyikan atau mengungkapkan realitas itu. Ketika makna simbol itu disembunyikan, sesungguhnya dia memunculkan jati dirinya terhadap realitas.⁴⁶

Sistem *pela* memang merupakan wujud budaya yang menjadi kebanggaan orang Maluku karena perayaan *panas pela* dalam sistem tersebut memiliki sifat universalitas yang merangkul umat Islam dan umat Kristen untuk hidup dalam keharmonisan. Kendati demikian, kami memiliki catatan kritis terhadap ritus sakral Maluku. Pertama, ada kecenderungan bagi umat Islam dan umat Kristen Maluku untuk melahirkan kembali konflik di luar *negeri-negeri* yang tidak ber-*pela*, sebab tidak ada suatu simbol yang mengikat seluruh *negeri* di wilayah Maluku.⁴⁷ Misalnya, *Negeri Passo* yang

⁴³ Iwamony, *The Reconciliatory Potential of the Pela in the Moluccas: The Role of the GPM in This Transformation Process*, 70-71.

⁴⁴ Iwamony, 138-40.

⁴⁵ Ross, “The Aesthetic and the Sacramental,” 14.

⁴⁶ Ross, *Extravagant Affections: A Feminist Sacramental Theology*, 35-39.

⁴⁷ Ali, “Confrontation And Reconciliation: Muslim Voices of Maluku Conflict (1999-2002).”

beragama Kristen dan *Negeri Batu Merah* yang beragama Islam memiliki hubungan *pela* yang baik, sehingga konflik Maluku tidak menggoncang relasi kedua belah pihak.⁴⁸ Akan tetapi, *Negeri Batu Merah* berkonflik dengan wilayah tetangganya, karena tidak ada relasi *pela* antara dua wilayah itu.⁴⁹ Kerusuhan terus terjadi atas anggapan peperangan sebagai “perang suci” untuk membela agama. Umat Islam menganggapnya sebagai “Perang Sabil” (*War in God cause*), sementara umat Kristen menyatakannya “Perang Salib” (*Crusade*).⁵⁰ Maka, kami melihat bahwa sifat universalitas *pela* masyarakat Maluku bersifat semu sebab dimensi etis sakramen yang seharusnya membangun sikap persaudaraan hanya terlihat samar-samar.⁵¹ Manusia sudah berupaya mengikuti kehendak Allah, tetapi mereka tetap melakukan kekerasan terhadap sesama manusia.⁵²

Persoalan kedua adalah, sebagai tradisi, masyarakat sulit melakukan inovasi atau terobosan untuk mengusahakan peru-

bahan demi menjaga keaslian budaya yang diwarisi turun-temurun.⁵³ Sementara transmigrasi yang terus berlangsung menjadikan masyarakat sudah tidak lagi hidup dalam satu komunitas yang sama. Hal ini terlihat bagaimana para pendatang semakin mendominasi di daerah perkotaan.⁵⁴ Kami berpendapat bahwa kesadaran heterogenitas penduduk Maluku seyogianya menyadarkan dan menggugah penduduk lokal Maluku untuk melibatkan semua orang berpartisipasi dan menjadi bagian dalam perayaan *pela*. Kendati demikian, inovasi kebudayaan lokal dinilai masyarakat sebagai sikap yang tidak memiliki integritas dan loyalitas terhadap tradisi leluhur. Pikiran ini tidak lepas dari ketakutan warga lokal terhadap sanksi leluhur apabila tidak menjaga warisan kebudayaan.⁵⁵

Panas pela menjadi poin ketiga yang tidak mencerminkan identitas Kristen. Bukan berarti kami menolak ritus lokal ini. Pada satu sisi, pengembangan pikiran teologi gagasan Damamain telah membuka ba-

⁴⁸ Iwamony, *The Reconciliatory Potential of the Pela in the Moluccas: The Role of the GPM in This Transformation Process*, 84-85.

⁴⁹ Michael Bryan Pattiasina, *Pluralitas Agama: Studi Sosio-Historis-Teologis Abad Ke-19 Dan Abad Ke-20 Terhadap Gereja Dan Masyarakat Di Ambon* (Ambon, 2018), 80.

⁵⁰ Sumanto Al Qurtuby, *Religious Violence and Cociliation in Indonesia: Christians and Muslims in the Moluccas* (Routledge, 2019), 55.

⁵¹ Ross, *Extravagant Affections: A Feminist Sacramental Theology*, 197.

⁵² Ross, 70.

⁵³ Pattiasina, *Pluralitas Agama: Studi Sosio-Historis-Teologis Abad Ke-19 Dan Abad Ke-20 Terhadap Gereja Dan Masyarakat Di Ambon*, 93-94.

⁵⁴ Al Qurtuby, *Religious Violence and Cociliation in Indonesia: Christians and Muslims in the Moluccas*, 39-40.

⁵⁵ Pattiasina, *Pluralitas Agama: Studi Sosio-Historis-Teologis Abad Ke-19 Dan Abad Ke-20 Terhadap Gereja Dan Masyarakat Di Ambon*, 93-94.

bak baru pikiran teologis yang berakar dalam budaya, secara khusus mempertahankan aspek leluhur dan pengorbanan mereka dalam mendamaikan *negeri-negeri ber-pela*.⁵⁶ Kendati demikian, Damamain kurang menekankan kemanusiaan Allah dalam Yesus Kristus, sehingga teologi lokal masih kurang mencerminkan dimensi metafisik teologi sakramental dipaparkan Ross.

Berbeda dari Damamain, Rachel Iwamoni menggagas konsep *pela* secara universal dengan menempatkan Kristus (*Tete Manis*⁵⁷) sebagai leluhur. Kehidupan *Tete Manis* dalam diri Yesus, yang seperti manusia, menjadikannya tidak hanya memiliki otoritas melainkan juga mengasihi dan bijak dalam mengambil keputusan atas kehidupan keluarga. Penempatan Kristus ini secara tidak langsung mengubah konsep leluhur yang otoriter menjadi leluhur yang memberi sukacita melalui arahan-arahan yang damai.⁵⁸ Kami setuju dengan konsep Kristus gagasan Iwamony yang menempatkan *Tete Manis*

sebagai orang tua yang memperhatikan dan menuntun manusia,⁵⁹ namun dengan beberapa catatan. Pandangan Iwamony telah menempatkan Kristus yang pada satu sisi dapat mengayomi anak-anak-Nya, dan di saat bersamaan menam-pilkan wajah Kristus sebagai “Sang Hakim.” Berkaca dari sudut pandang teologi sakra-mental Ross, suatu ritus sakral sewajarnya mencerminkan Allah yang mengasihi seluruh umat manusia tanpa melihat perbedaan, dan bukan Allah yang pilih kasih.⁶⁰

Poin kedua yang ditawarkan Iwamony adalah sekalipun Kristus mati dan bangkit untuk keselamatan komunal, sikap *pela* terbentuk di dalam diri pribadi yang membawa dampak bagi komunal secara luas.⁶¹ Menurut kami, inovasi *pela* ini sulit terlaksana karena tidak ada simbol pengikat Islam-Kristen yang menjadikan usulan ini kurang bersifat kulturalis dan estetik. Kami menduga Iwamony menjawabnya dengan menggunakan “rahim” dari sistem *pela gandong*⁶² se-

⁵⁶ Iwamony, *The Reconciliatory Potential of the Pela in the Moluccas: The Role of the GPM in This Transformation Process*, 70-71.

⁵⁷ Iwamony, 139. *Tete Manis* adalah istilah lain dari Kakek yang baik hati.

⁵⁸ Iwamony, 167-68.

⁵⁹ Iwamony, 139.

⁶⁰ Ross, *Extravagant Affections: A Feminist Sacramental Theology*, 9.

⁶¹ Iwamony, *The Reconciliatory Potential of the Pela in the Moluccas: The Role of the GPM in This Transformation Process*, 168.

⁶² *Pela Gandong* adalah salah satu sistem *pela* di Maluku Tengah. Sebagaimana *gandong* diartikan

“kandungannya”, *Pela Gandong* merupakan sistem kekerabatan Maluku yang menganggap negeri-negeri *gandong* berasal dari kandungan yang sama. Lihat, Bartels, *Di Bawah Naungan Gunung Nunusaku: Muslim-Kristen Hidup Berdampingan Di Maluku Tengah, Jilid II*, 717. Kisah-kisah *Pela Gandong* juga dapat dilihat pada Birgit Bräuchler, “Cultural Solutions to Religious Conflicts? The Revival of Tradition in the Moluccas, Eastern Indonesia,” *Asian Journal of Social Science* 37, no. 6 (January 1, 2009): 872–91, <https://doi.org/10.1163/156848409X12526657425226>.

bagai media, sehingga jiwa *pela* tetap terpelihara pada setiap orang Maluku. Usulan yang menjadikan semua orang bersaudara tanpa mengenal perbedaan dapat diterima di kalangan umat Kristen, tetapi tidak dengan umat Islam. Peralpnya, mereka menganggap relasi beberapa *negeri* yang terikat “rahim” tidak tergantikan oleh *negeri-negeri* manapun, karena keyakinan atas ikatan *gandong* hanya diperuntukkan oleh satu moyang dan satu garis keturunan yang sama. Hal ini terungkap bagaimana penduduk lokal meyakini cerita-cerita *gandong* yang dituturkan secara turun-temurun.⁶³

Berbeda dengan *pela*, Perjamuan Kudus menampilkan sifatnya yang partikularis Kristiani. Oleh karena Perjamuan Kudus mencerminkan kemanusiaan Yesus yang mati di kayu salib dan bangkit untuk menyelamatkan umat manusia, dari sudut pandang kekristenan, sakramen ini sebagai cerminan kasih-Nya yang tidak berkesudahan⁶⁴ dan berimplikasi pada pembangunan kehidupan sosial yang lebih baik (*sacramental realism*).⁶⁵ Manusia yang pasif diberikan fir-

man Allah sebagai aktor yang menguatkan imannya, sehingga penerimaan firman ini mengubah status manusia pasif menjadi aktif untuk mengasihi sesama manusia.⁶⁶ Memori pahit korban dan pelaku juga disembuhkan dengan cara duduk bersama mengingat Kristus dan berbagi penderitaan dalam perayaan Perjamuan Kudus.⁶⁷

Sekalipun perayaan Perjamuan Kudus menutup kekurangan ritus sakral orang Maluku, ada tiga persoalan yang mengakibatkan ritus Kristen ini tidak berlaku fundamental dalam meredakan konflik dan membangun perdamaian. Pertama, persoalan mendasar bahwa ritus Perjamuan Kudus hanya dirayakan sesama umat Kristen dan tidak melibatkan umat di luar kekristenan atas dasar pandangan teologi yang berbeda. Ephraim Radner menegaskan hal ini dengan menggunakan pandangan Dekrit “*Unitatis Redintegratio*,” yang menyatakan orang Kristen “*baptized as being ‘truly incorporated into the crucified and glorified Christ,’ and thus into his unity. But it also spoke of such an incorporation as only a ‘beginning’ that*

⁶³ Bräuchler, “Cultural Solutions to Religious Conflicts? The Revival of Tradition in the Moluccas, Eastern Indonesia.”

⁶⁴ Ross, *Extravagant Affections: A Feminist Sacramental Theology*, 89-141.

⁶⁵ Jette Bendixen Rønkilde et al., “Eucharist – a Social Practice?,” *Studia Theologica - Nordic Journal of Theology* 72, no. 2 (July 3, 2018): 155–72, <https://doi.org/10.1080/0039338X.2018.1453542>.

⁶⁶ Rønkilde et al.; Binsar Jonathan Pakpahan, “To Remember Peacefully: A Christian Perspective of

Theology of Remembrance as a Basis of Peaceful Remembrance of Negative Memories,” *International Journal of Public Theology* 11, no. 2 (June 2, 2017): 236–55, <https://doi.org/10.1163/15697320-12341484>.

⁶⁷ Binsar Jonathan Pakpahan, “Teologi Ingatan Sebagai Dasar Rekonsiliasi Dalam Konflik,” *DISKURSUS - JURNAL FILSAFAT DAN TEOLOGI* 12, no. 2 (October 14, 2013): 253–77, <https://doi.org/10.36383/DISKURSUS.V12I2.107>.

*must move to a proper 'profession faith' and 'complete integration into Eucharistic communion'.*⁶⁸ Dengan demikian, partisipasi Perjamuan Kudus harus melalui sakramen baptisan karena merupakan tahap awal agar seseorang dimeteraikan dalam ketritunggalan Allah, disatukan dengan Kristus yang mati dan bangkit (Rm. 6:1-11; Kol 2:12), dikaruniai Roh Kudus (Kis. 2:38), dan diterima dalam persekutuan komunitas Kristen sebagai keluarga Allah (1 Kor. 12:13).⁶⁹ Jadi, selain berkaitan dengan satu komunitas iman percaya, Perjamuan Kudus secara khusus berhubungan dengan iman pada ketritunggalan Allah secara pribadi yang tidak ditemukan pada agama-agama lain, seperti Islam.

Persoalan pertama menimbulkan kendala kedua di kalangan kekristenan sendiri, yaitu keterlibatan warga Gereja Protestan dalam perayaan Perjamuan Kudus. Sakramen baptisan memang menjadi tahapan awal yang mengacu pada tindakan Yesus, sebagaimana Yesus dibaptis terlebih dahulu untuk sampai pada penggenapan janji Allah melalui kematian-Nya di kayu salib.⁷⁰ Kendati demikian, baptisan saja belum cukup

mengantarkan seseorang berpartisipasi dalam perayaan Perjamuan Kudus, seperti pandangan Paul McPartlan bahwa baptisan merupakan sakramen tertunda menuju Perjamuan Kudus.⁷¹ Setelah dimeteraikan dalam baptisan, anak harus menanti kematangan baik secara fisik maupun spiritual agar dapat menyatakan keyakinannya secara bertanggung jawab dalam Kristus melalui sakramen konfirmasi.⁷²

Berkaitan dengan kerusuhan Maluku pada tahun 1999, anak-anak yang terlibat dalam konflik secara fisik telah meninggalkan usianya menjadi orang dewasa, tetapi ingatan pahit mengenai konflik Maluku melekat dalam memori. Kedewasaan iman yang telah dilalui melalui proses rekonsiliasi memungkinkan mereka menyembuhkan memori pahit dari perayaan Perjamuan Kudus, sebab proses mengingat kasih Kristus menggugah iman untuk masuk dalam tindakan pemulihan diri secara berkelanjutan. Kendati demikian, memori pahit ini dapat diwariskan melalui penuturan kembali cerita ke generasi berikut yang terputus dari sejarahnya.⁷³ Memori ini menjadi berbahaya dan merusak relasi umat beragama di Maluku

⁶⁸ Ephraim Radner, "The Naked Christian: Baptism and the Broken Body of Christ," *Pro Ecclesia: A Journal of Catholic and Evangelical Theology* 26, no. 1 (February 1, 2017): 25–42, <https://doi.org/10.1177/106385121702600103>.

⁶⁹ Ian A. McFarland, ed., *The Cambridge Dictionary of Christian Theology* (Cambridge, U.K.; New York: Cambridge University Press, 2011), 52.

⁷⁰ Paul McPartlan, *Sacrament of Salvation: An Introduction to Eucharistic Ecclesiology* (London: Bloomsbury Publishing, 2000), 98.

⁷¹ McPartlan, 99.

⁷² McPartlan, 110-11.

⁷³ Binsar Jonathan Pakpahan, "To Remember Peacefully: A Christian Perspective of Theology of Remembrance as a Basis of Peaceful Remembrance

jak Tuhan pada seluruh ciptaan-Nya sekaligus berjumpa dengan Sang Pencipta. Sebagaimana sesuai dengan pandangan Ross bahwa manusia yang berjumpa dengan Tuhan adalah manusia yang berusaha mengenal dunia dengan sungguh-sungguh.⁷⁷ Dengan demikian, *pela* ini pada satu sisi bersifat konvensional, namun sekaligus bersifat transformatif. Sifat konvensional yang dimaksudkan adalah bahwa sistem *pela* tetap menggunakan aturan para leluhur, yaitu sistem yang mengikat dua sampai tiga *negeri* berbeda keyakinan dan disertai simbol tertentu sebagai janji untuk mempersatukan *negeri-negeri ber-pela*. *Pela* juga bersifat transformatif karena pelaksanaan ritus ini dapat dimaknai oleh umat Kristen sebagai proses mengingat pengorbanan Kristus yang menyelamatkan seluruh umat manusia. Penanda inilah yang mentransformasikan *pela* agar universalitasnya bersifat holistik dan tidak semu. Janji yang disepakati dua atau tiga *negeri ber-pela*, membangun perdamaian dan menghindari pertikaian, secara tidak langsung mengikat seluruh *negeri* di Maluku tanpa memandang golongan dan suku tertentu. Singkatnya, menyakiti orang berbeda

keyakinan yang tidak *se-pela* dengannya berarti juga melukai saudaranya sendiri.⁷⁸

Berangkat dari sistem *pela* baru ini, maka kami setuju dengan pandangan teologi Rachel Iwamony dengan menempatkan Tuhan sebagai leluhur Maluku agar tercermin wajah Tuhan yang menjaga, memelihara, dan mendamaikan seluruh ciptaan-Nya. Pandangan ini selain mempertemukan Allah dan manusia secara horizontal, sekaligus manusia dan dengan sesamanya secara vertikal untuk saling mengampuni.⁷⁹ Kendati demikian, penempatan konsep Tuhan secara teologis akan berlawanan dari sudut pandang antropologis Dieter Bartels yang menyatakan peniadaan leluhur meruntuhkan hubungan Kristen-Islam di Maluku.⁸⁰

Kami berpendapat, ketidakterlibatan leluhur tidak akan mengurangi hubungan Kristen-Islam Maluku dalam membangun hubungan Kristen-Islam secara baru, baik relasi *negeri* yang terikat maupun yang tidak terikat. Bukan berarti kami menolak cara berpikir ke-Maluku-an yang selalu melibatkan leluhur dalam setiap perayaan *Panas Pela*. Oleh karena pada mulanya leluhur menciptakan *pela* pada saat peristiwa ter-

⁷⁷ Ross, *Extravagant Affections: A Feminist Sacramental Theology*, 167.

⁷⁸ Pattiasina, *Pluralitas Agama: Studi Sosio-Historis-Teologis Abad Ke-19 Dan Abad Ke-20 Terhadap Gereja Dan Masyarakat Di Ambon*, 94.

⁷⁹ Rønkilde et al., "Eucharist – a Social Practice?"

⁸⁰ Bartels, *Di Bawah Naungan Gunung Nunusaku: Muslim-Kristen Hidup Berdampingan Di Maluku Tengah, Jilid II*, 701.

tentu, seperti bencana alam atau peperangan,⁸¹ orang Maluku masa kini dapat membuat *pela* yang baru untuk mengatasi konflik atau perang saudara. Mereka menjadi penggagas baru yang diingat oleh generasi berikut sebagai leluhur Maluku.⁸² Jadi, konsep leluhur akan kembali seperti pandangan Jafet Damamain yang menempatkan leluhur sebagai mediator Allah dan manusia.⁸³

Kami menduga Bartels melanjutkan tanggapan kami bahwa menggantikan Tuhan sebagai leluhur tidak akan diterima oleh umat Islam, karena pandangan teologis yang berbeda. Kalau pun diterima, *pela* sakramental berupaya mengkristenkan umat agama lain. Dengan bantuan sudut pandang teologi sakramental Ross, kami berpendapat bahwa manusia selalu berusaha mengalami ketransendenan Allah secara langsung untuk merasakan kasih-Nya yang universal terhadap seluruh umat manusia.⁸⁴ Kehadiran Allah benar-benar terjadi ketika iman manusia tergugah untuk mengubah realitas yang dialaminya. Dengan demikian, kedekatan Tuhan sebagai leluhur menjadikan

umat Kristen dan Islam merasakan kasih orang tua mengayomi anak-anak yang terlibat *pela* secara langsung, sekaligus tidak pilih kasih terhadap *negeri-negeri* lain. Ross menyatakan kasih Tuhan ini menjadi kekuatan di dalam kelemahan Tuhan, yaitu Tuhan yang bukan menggunakan kekuatan-Nya secara semena-mena, melainkan secara persuasif.⁸⁵

Dengan demikian, *sopi* sebagai media ritus sakral tetap dijadikan simbol pemersatu, namun dimaknai secara baru. Dulu perayaan meminum *sopi* harus disertai dengan darah manusia sebagai lambang pemersatu negeri. Iwamony memaparkan darah sebagai lambang pengorbanan manusia menjadi esensi *pela* menghentikan permusuhan antar-*negeri*.⁸⁶ Kendati demikian, *sopi* dalam *pela* sakramental tidak disertai darah manusia. *Sopi* telah melambangkan darah Tuhan, leluhur masyarakat Maluku, yang mengorbankan diri-Nya demi mendamaikan umat manusia.⁸⁷

Perayaan *pela* sakramental ini juga menampilkan dimensi etis. Kami menggu-

⁸¹ Bartels, *Di Bawah Naungan Gunung Nunusaku: Muslim-Kristen Hidup Berdampingan Di Maluku Tengah, Jilid I*, 117.

⁸² Pattiasina, *Pluralitas Agama: Studi Sosio-Historis-Teologis Abad Ke-19 Dan Abad Ke-20 Terhadap Gereja Dan Masyarakat Di Ambon*, 95.

⁸³ Iwamony, *The Reconciliatory Potential of the Pela in the Moluccas: The Role of the GPM in This Transformation Process*, 138-40.

⁸⁴ Ross, "The Aesthetic and the Sacramental," 14.

⁸⁵ Susan A. Ross, "Power and Weakness: Liturgy, Justice, and the World," *CTS Annual Volume: Liturgy + Power* 62 (2016): 65-84, https://ecommons.luc.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=1089&context=theology_facpubs.

⁸⁶ Iwamony, *The Reconciliatory Potential of the Pela in the Moluccas: The Role of the GPM in This Transformation Process*, 140.

⁸⁷ Ross, *Extravagant Affections: A Feminist Sacramental Theology*, 134.

nakan pandangan Joan Tronto tentang empat tahap pemeliharaan, yaitu *caring about*, *taking care of*, *caring giving*, dan *caring receiving*.⁸⁸ Tahap pertama adalah bentuk pemeliharaan manusia dengan memosisikan diri seperti orang lain agar dapat mengetahui secara objektif kebutuhan orang tersebut. Kendati demikian, Tronto menjelaskan sikap pemeliharaan ini tidak akan bertumbuh tanpa adanya dimensi kasih *agape*, yaitu sikap hormat manusia terhadap sesamanya.⁸⁹ Tahapan kedua, yaitu *taking care of*, melibatkan tanggung jawab pribadi untuk masuk ke dalam dunia orang lain dan menjadikan kebutuhan mereka sebagai bagian dari kebutuhan pribadi.⁹⁰ Tahapan selanjutnya adalah “*the direct meeting of needs for care.... direct meeting of needs for care involves physical work, and almost always requires that caregivers come in contact with the object of care.*”⁹¹ Maksud dari tahapan *caring-giving* adalah bagaimana pribadi bertemu secara langsung dengan orang lain sehingga tahapan ini yang menjadi berbeda dengan tahapan kedua.⁹² *Caring receiving* adalah mengonfirmasi kembali perawatan yang sudah diterima agar dapat memastikan bahwa kebutuhan orang lain sudah terpenuhi.⁹³

Berangkat dari pandangan Tronto mengenai empat tahap pemeliharaan, Kristen-Islam juga saling membutuhkan proses rekonsiliasi dan penyembuhan secara berkelanjutan sehingga dua belah pihak memiliki tanggung jawab tidak hanya untuk saling memberi perlindungan, melainkan juga mendengarkan isi hati saudaranya.⁹⁴ Mendengarkan adalah aspek penting untuk mengenal dan memahami perasaan orang atau kelompok lain sehingga luka yang terpendam akibat konflik disembuhkan melalui penerimaan dan membangun perdamaian dua belah pihak. Di saat bersamaan, manusia menyadari keterbatasannya bahwa kehidupan sosial manusia selalu membutuhkan penebusan sebagaimana yang ditekankan Tronto, “*that human beings cannot make it ‘on their own’ without God’s help, nor can they ‘make it’ as individuals.*”⁹⁵ Ada kesadaran bahwa manusia adalah kudus sebab semua ciptaan merupakan bagian dari pewayuhan dari yang Ilahi. Jadi, sakramen ini tidak hanya dilihat sebagai sebuah penyembuhan terhadap manusia yang berdosa untuk bersekutu dengan Tuhan, melainkan juga sebagai sebuah realitas fisik bahwa Tuhan berjumpa dengan seluruh umat ma-

⁸⁸ Ross, 151.

⁸⁹ Ross, 195.

⁹⁰ Ross, 196.

⁹¹ Ross, 196-97.

⁹² Ross, 96.

⁹³ Ross, 179.

⁹⁴ Ross, 198-201.

⁹⁵ Ross, 199.

nesia,⁹⁶ sesuai dengan pandangan Siobhan Garrigan bahwa pengetahuan manusia mengenai kehadiran nyata ini akan memberikan efek pada manusia untuk berubah.⁹⁷

KESIMPULAN

Sudut pandang teologi sakramental Susan Ross membantu menciptakan suatu *pela* baru yang menyatakan kasih Allah terhadap seluruh ciptaan manusia tanpa memandang perbedaan agama, tetapi tidak meninggalkan nilai-nilai kebudayaan *pela*. *Pela* yang sakramental memberi harapan bagi upaya rekonsiliasi umat Kristen-Islam di Maluku secara berkelanjutan. Memang disadari *pela* ini terbatas di lingkungan Maluku dan belum dapat dikembangkan dalam konteks yang lebih luas. Tetapi tulisan ini menjadi salah satu contoh bagaimana gereja dapat mendialogkan kekristenan dan kebudayaan secara mendalam tanpa harus mengurangi nilai salah satu pihak. Semakin kristiani berarti semakin berakar dan bertumbuh di dalam kebudayaan.

UCAPAN TERIMA KASIH

Penulis pertama berterima kasih kepada Hendra Gunawan Simatupang, sebagai penulis kedua, yang telah memberi berbagai saran konstruktif dan mengarahkan

cara berpikir baru dalam proses penulisan artikel ini.

DAFTAR PUSTAKA

- Adiprasetya, Joas. "Towards an Asian Multitextual Theology." *Exchange* 43, no. 2 (May 12, 2014): 119–31. <https://doi.org/10.1163/1572543X-12341313>.
- Ali, Muhamad. "Confrontation And Reconciliation: Muslim Voices of Maluku Conflict (1999-2002)." *JOURNAL OF INDONESIAN ISLAM* 1, no. 2 (December 1, 2007): 379–402. <https://doi.org/10.15642/JIIS.2007.1.2.379-402>.
- Bartels, Dieter. *Di Bawah Naungan Gunung Nunusaku: Muslim-Kristen Hidup Berdampingan Di Maluku Tengah, Jilid I*. Jakarta, 2017.
- . *Di Bawah Naungan Gunung Nunusaku: Muslim-Kristen Hidup Berdampingan Di Maluku Tengah, Jilid II*. Jakarta, 2017.
- Bräuchler, Birgit. "Cultural Solutions to Religious Conflicts? The Revival of Tradition in the Moluccas, Eastern Indonesia." *Asian Journal of Social Science* 37, no. 6 (January 1, 2009): 872–91. <https://doi.org/10.1163/156848409X12526657425226>.
- Cooley, Rev. Frank L. "Altar and Throne in Central Moluccan Societies." Cornell University Southeast Asia Program, 1966. <https://hdl.handle.net/1813/53396>.
- Indrawan, Jerry, and Ananda Tania Putri. "Analisis Konflik Ambon Menggunakan Penahapan Konflik Simon Fisher." *Jurnal Kolaborasi Resolusi Konflik* 4, no. 1 (February 10, 2022): 12–26. <https://doi.org/10.24198/JKRR.V4I1.36608>.

(January 2005): 148–50, <https://doi.org/10.1080/15665399.2005.10819880>.

⁹⁶ Ross, 34-141.

⁹⁷ Susan A. Ross, "Beyond Ritual: Sacramental Theology After Habermas," *Ars Disputandi* 5, no. 1

- Iwamony, Rachel. *The Reconciliatory Potential of the Pela in the Moluccas: The Role of the GPM in This Transformation Process*. Amsterdam: Vrije Universiteit, 2010.
- McFarland, Ian A., ed. *The Cambridge Dictionary of Christian Theology*. Cambridge, U.K. ; New York: Cambridge University Press, 2011.
- McPartlan, Paul. *Sacrament of Salvation: An Introduction to Eucharistic Ecclesiology*. London: Bloomsbury Publishing, 2000.
- Pakpahan, Binsar Jonathan. "Teologi Ingatan Sebagai Dasar Rekonsiliasi Dalam Konflik." *DISKURSUS - JURNAL FILSAFAT DAN TEOLOGI* 12, no. 2 (October 14, 2013): 253–77. <https://doi.org/10.36383/DISKURSUS.V12I2.107>.
- . "To Remember Peacefully: A Christian Perspective of Theology of Remembrance as a Basis of Peaceful Remembrance of Negative Memories." *International Journal of Public Theology* 11, no. 2 (June 2, 2017): 236–55. <https://doi.org/10.1163/15697320-12341484>.
- . "To Remember Peacefully: A Christian Perspective of Theology of Remembrance as a Basis of Peaceful Remembrance of Negative Memories." *International Journal of Public Theology* 11, no. 2 (June 2, 2017): 236–55. <https://doi.org/10.1163/15697320-12341484>.
- Pattiasina, Michael Bryan. *Pluralitas Agama: Studi Sosio-Historis-Teologis Abad Ke-19 Dan Abad Ke-20 Terhadap Gereja Dan Masyarakat Di Ambon*. Ambon, 2018.
- Qurtuby, Sumanto Al. *Religious Violence and Cociliation in Indonesia: Christians and Muslims in the Moluccas*. Routledge, 2019.
- Radner, Ephraim. "The Naked Christian: Baptism and the Broken Body of Christ." *Pro Ecclesia: A Journal of Catholic and Evangelical Theology* 26, no. 1 (February 1, 2017): 25–42. <https://doi.org/10.1177/106385121702600103>.
- Rønkilde, Jette Bendixen, Laura Bjørg Serup Petersen, Johanne Nørtoft, Rikke Dupont Drud Sørensen, and Julie Aulkær Andersen. "Eucharist – a Social Practice?" *Studia Theologica - Nordic Journal of Theology* 72, no. 2 (July 3, 2018): 155–72. <https://doi.org/10.1080/0039338X.2018.1453542>.
- Ross, Susan A. "Beyond Ritual: Sacramental Theology After Habermas." *Ars Disputandi* 5, no. 1 (January 2005): 148–50. <https://doi.org/10.1080/15665399.2005.10819880>.
- . *Extravagant Affections: A Feminist Sacramental Theology*. London: Continuum International Publishing, 2001.
- . "Power and Weakness: Liturgy, Justice, and the World." *CTS Annual Volume: Liturgy + Power* 62 (2016): 65–84. https://ecommons.luc.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=1089&context=theology_facpubs.
- . "The Aesthetic and the Sacramental." The American Theological Library Association, n.d.
- . "'Then Honor God in Your Body' (1 COR. 6:20): Feminist and Sacramental Theology on the Body." *Horizons* 16, no. 1 (1989): 7–27. <https://doi.org/10.1017/S0360966900039864>.
- Rudiansyah, Didit. "Dimensi Sosio-Politik Konflik Ambon." *Jurnal Sosiologi Reflektif* 10, no. 1 (September 9, 2015): 161–74. <https://doi.org/10.14421/JSR.V10I1.1143>.