

BAB I

PENDAHULUAN

1.1 Latar Belakang Penulisan

Di tengah situasi dunia kontemporer yang ditandai dengan aneka perkembangan dan kemajuan di berbagai bidang, masyarakat Nusa Tenggara Timur umumnya dan Manggarai khususnya, tetap mempraktikkan dan melaksanakan ritual keagamaan tradisional. Meskipun kehadiran dan keberadaan agama-agama besar telah diakui oleh masyarakat, toh dalam kenyataannya mereka tetap melegitimasi nilai-nilai dan makna-makna yang terkandung di dalam ritual keagamaan tradisional tersebut. Imbasnya muncul dugaan bahwa masyarakat kini telah terjerembab dalam praktik dualisme. Di satu sisi, mereka telah mengakui dan mengamini kehadiran agama-agama besar (Katolik, Islam, Protestan, Budha, Hindu dan Konghucu) dengan berpartisipasi dan menjadi bagian di dalamnya. Namun, di sisi lain mereka tidak melepaskan dan meninggalkan warisan tradisi leluhur yang sudah dihidupi jauh sebelum agama-agama besar tersebut ada. Dalam konteks ini, sistem nilai dan makna yang ditawarkan oleh agama-agama besar-baru boleh jadi belum mampu menggerus dan memudahkan sistem nilai dan makna dalam ritual keagamaan tradisional masyarakat. Oleh karena itu, praktik ritual keagamaan tradisional tersebut pada kenyataannya masih memainkan peranan penting dalam kehidupan masyarakat dewasa ini.

Sebelum membahas lebih jauh mengenai persoalan di atas, hemat penulis penting untuk memahami bagaimana usaha masyarakat membentuk dan menciptakan kebudayaan dengan berbagai sistem nilai dan makna yang dianutnya. Dalam usaha pembentukan dan penciptaan kebudayaan, agama menempati suatu wilayah tersendiri. Berlandaskan pada teori konstruksi sosial Peter L. Berger, bahwasanya usaha manusia untuk membentuk dan menciptakan kebudayaan

merupakan suatu fenomena dialektik. Artinya, kebudayaan merupakan hasil konstruksi sosial manusia atas realitas melalui aneka aktivitasnya yang selanjutnya akan memberi tindak-balik bagi manusia sebagai produsennya. Dalam hal ini, kebudayaan tidak saja dipahami sebagai produk aktivitas manusia tetapi juga justru memiliki dampak tertentu bagi kehidupan manusia. Dengan demikian, secara ringkas dapat dimengerti bahwa kebudayaan merupakan suatu produk manusia dan manusia adalah produk dari kebudayaan.¹

Menurut Berger, proses pembentukan dan penciptaan kebudayaan manusia sekurang-kurangnya terdiri dari tiga tahapan yaitu; *pertama*, tahap *eksternalisasi*. Tahap ini merupakan suatu proses pencurahan diri manusia yang berkesinambungan atau secara terus-menerus melalui aktivitas fisik maupun mental. *Kedua*, tahap *objektivasi*. Dalam tahap ini, aktivitas fisik dan mental manusia menjadi suatu realitas yang berdiri sendiri dan berada di luar kesadaran manusia sebagai produsennya. Realitas objektif tersebut tidak lagi bergantung kepada manusia sebagai subjek yang menghasilkannya. *Ketiga*, tahap *internalisasi*. Tahap ini merupakan suatu proses peresapan kembali realitas objektif dan berusaha mentransformasikannya sedemikian ke dalam struktur-struktur kesadaran subjektivitas manusia. Hal ini bertujuan agar realitas objektif tersebut tidak menjadi sesuatu yang asing bagi manusia yang telah mengadakan dan menghasilkannya. Dengan demikian, secara singkat dapat disimpulkan bahwa melalui proses *eksternalisasi*, masyarakat merupakan produk manusia; melalui proses *objektivasi*, masyarakat menjadi suatu realitas yang unik (*sui generis*), dan melalui proses *internalisasi*, manusia merupakan produk masyarakat.²

Kebudayaan yang telah diciptakan dan dibentuk secara sosial tersebut tampak dalam pelbagai macam produk seperti berbagai jenis alat dan sarana teknologi, bahasa, norma, lembaga-lembaga, tatanan sosial, dan sebagainya. Semua produk manusia tersebut membantu dan memudahkan manusia dalam usaha membangun dunia dan membentuk dirinya. Dalam tataran ini, sesungguhnya usaha pembangunan dan pembentukan kebudayaan sangat erat kaitannya dengan kondisi manusia sebagai makhluk yang ‘belum selesai’ sejak ia

¹Peter L. Berger, *Langit Suci: Agama sebagai Realitas Sosial*, penerj. Hartono (Jakarta: LP3ES, 1991), hlm. 3.

²*Ibid.*, hlm. 4-5.

dilahirkan ke dunia. Kenyataan tersebut bertolak dari kondisi manusia yang tidak memiliki struktur instingtual yang terspesialisasi dengan lingkungan sekitarnya, yang membedakannya dengan binatang (menyusui tingkat tinggi). Dalam hal ini, Berger menegaskan bahwa dunia manusia merupakan suatu dunia yang harus dibangun dan dibentuk oleh manusia sendiri melalui aktivitasnya. Dunia tersebut pada gilirannya memberikan struktur-struktur yang kokoh bagi kehidupan manusia yang sebelumnya tidak dimilikinya secara biologis.³

Sehubungan dengan hal di atas, maka usaha pembangunan dan pembentukan kebudayaan oleh manusia tidak lain merupakan suatu mekanisme pengaturan pengalaman dan aktivitas kesehariannya, atau dalam istilah Berger ialah nomos. Nomos sesungguhnya bersinggungan dengan kondisi biologis manusia yang tidak mempunyai suatu mekanisme penataan diri sebagaimana pada binatang. Atas dasar itu, maka manusia membutuhkan nomos dalam kehidupannya. Nomos berfungsi sebagai acuan dan pedoman tingkah laku manusia agar terarah pada nilai dan makna. Tanpa adanya nomos atau tatanan bermakna terhadap setiap pengalaman dan aktivitas, manusia akan senantiasa dihantui kecemasan dan tenggelam dalam dunia yang tanpa makna, kacau, tidak berperasaan dan gila.⁴ Dalam hal ini, Berger menulis

Berada dalam suatu masyarakat berarti “waras” dalam pengertian terlindungi dari “kegilaan” purna dalam kecemasan anomik tersebut. Anomi itu tidak bertanggung sehingga bisa saja individu merasa lebih baik mati daripada mengalaminya. Sebaliknya eksistensi di dalam suatu dunia nomik mungkin sangat diidamkan dengan memberikan segala pengorbanan dan menanggung segala derita – dan bahkan berkorban jiwa, jika individu itu yakin bahwa pengorbanan itu membawa makna nomik.⁵

³Berger menegaskan bahwa ada perbedaan antara dunia manusia dan dunia binatang yang dilandasi pada keadaan biologis keduanya. Binatang memiliki suatu struktur instingtual sedemikian sehingga semenjak dilahirkan dia memiliki dorongan-dorongan yang terspesialisasi dan terarah pada dunianya. Dalam konteks ini, binatang mampu hidup dalam suatu dunia yang sudah ditentukan sepenuhnya oleh dorongan struktur instingtualnya. Jadi, tiap binatang menurut dorongan struktur instingtualnya hidup dalam suatu lingkungan yang khas bagi spesiesnya masing-masing sehingga terdapat dunia tikus, dunia anjing, dunia kerbau dan sebagainya. Sementara itu, struktur insting manusia sejak dilahirkan tidak terspesialisasi dan tidak terarah pada suatu dunia yang khas bagi spesiesnya sehingga tidak ada dunia manusia seperti dalam pengertian dunia binatang di atas. *Ibid.*, hlm. 6-9.

⁴*Ibid.*, hlm. 24-28.

⁵*Ibid.*, hlm. 28.

Bertolak dari hal tersebut, maka ketiadaan nomos merupakan suatu masalah dan bencana bagi manusia secara keseluruhan sebagai suatu masyarakat. Untuk itu, dalam suatu kehidupan masyarakat nomos merupakan suatu keharusan agar terhindar dari kecemasan akan dunia tanpa makna (*anomi*).⁶

Nomos yang telah dibentuk dan diciptakan manusia selanjutnya disosialisasikan di dalam kehidupan bersama. Selama proses sosialisasi, nomos tersebut diinternalisasi ke dalam kesadaran subjektif semua individu agar meresap dalam diri menjadi semacam pembiasaan, atau dalam istilah Berger sebagai habituaisasi.⁷ Ketika nomos telah menjadi habitus, maka setiap individu memandangnya sebagai pedoman penertiban pengalaman subjektifnya karena berada di dalam dunia sosial (masyarakat) berarti hidup dalam suatu wilayah yang diatur secara tertib demi terciptanya kehidupan bersama yang penuh makna. Untuk itu, dapat disimpulkan bahwa masyarakat dengan pelbagai nomos yang ada di dalamnya merupakan tameng terhadap segala situasi kecemasan dan kekacauan (*anomik*). Dengan demikian, fungsi utama dari masyarakat adalah nomisasi, yaitu sebagai acuan bagi tindakan dan aktivitas manusia agar terarah pada nilai dan makna.⁸

Namun, tak dapat dinafikan bahwa nomos yang telah diciptakan, dibentuk, dan diakui bersama dalam kehidupan masyarakat senantiasa diperhadapkan pada keruntuhan dan dapat menciptakan situasi anomik bagi manusia. Situasi anomik ini tampak dalam aneka tindakan penyimpangan dan pelanggaran terhadap nomos oleh berbagai pihak baik individu maupun kelompok demi kepentingannya. Karena didukung dan dibentuk oleh aktivitas manusia, maka realitas nomos sosial bagaimanapun secara inheren rawan terhadap keruntuhan dan perubahan. Kenyataan tersebut menunjukkan bahwa dunia sosial dengan nomos

⁶Anomi merupakan suatu kondisi kehidupan yang tanpa makna sehingga manusia senantiasa berusaha untuk menghindarinya dengan membentuk nomos. Secara individual, anomie dipahami sebagai situasi keterasingan dari dunia sosial dan sekitarnya dan bahkan dalam keadaan yang paling ekstrem, individu akan kehilangan 'rasa' dan identitas dirinya sendiri yang bahkan bisa saja berakhir pada situasi batas eksistensinya, yaitu kematian.

⁷Habituaisasi merupakan pengulangan tindakan atau aktivitas oleh manusia. Dalam hal ini, tindakan atau aktivitas manusia di masa sekarang merupakan pengulangan dari aktivitas manusia di masa lampau dan boleh jadi akan tetap bertahan dan diulangi kembali oleh manusia di masa depan dengan cara yang kurang lebih sama. Peter L. Berger dan Thomas Luckmann, *Tafsir Sosial atas Kenyataan: Risalah tentang Sosiologi Pengetahuan*, penerj. Hasan Basri (Jakarta: LP3ES, 1990), hlm. 77-78.

⁸*Ibid.*, hlm. 26-27.

sesungguhnya tidak stabil (*instabilitas*) karena selalu menghadapi kemungkinan kerutuhannya ke dalam anomi. Atas dasar itu, manusia berupaya untuk keluar dari situasi yang demikian dengan membentuk dan menciptakan sesuatu (yang berasal dari sumber yang lebih kuat) yang dapat menjamin stabilitas dunia dan kehidupannya. Dengan kata lain, nomos pada hakikatnya memerlukan sumber peneguhan agar dapat bertahan dan stabil. Dalam konteks inilah, agama memainkan peranannya yang penting.⁹

Sesungguhnya pembahasan mengenai agama erat kaitannya dengan salah satu proses penting yang mesti dilakukan manusia demi memelihara dan menjaga realitas dunia nomos dari ancaman gangguan anomik. Hal itu ialah proses legitimasi yang merupakan suatu proses semacam upaya untuk menjelaskan dan membenarkan semua nomos yang telah diobjektivikasi dalam tatanan sosial agar masuk akal sehingga dapat bertahan dan memberi makna bagi generasi selanjutnya. Legitimasi ini penting mengingat tatanan dunia sosial dan nomos yang dibangun manusia melalui tahap eksternalisasi, objektivikasi dan intenalisasi serta berbagai instrumen seperti sosialisasi dan kontrol sosial, tampaknya belum cukup memadai untuk menanggulangi dan mengatasi kecemasan manusia terhadap situasi anomik baik secara individu maupun kolektif. Dalam proses legitimasi ini, agama memainkan peranannya sebagai universum simbolik bagi dunia sosial dan nomos yang telah dibangun manusia.¹⁰

Bertolak dari kenyataan di atas, lalu bagaimana peranan agama dalam proses legitimasi dunia sosial dan nomos yang telah dibangun dan dibentuk

⁹Gangguan anomik yang paling ditakuti dan senantiasa dihindari oleh manusia ialah berkenaan dengan keberhinggaan eksistensinya yaitu kematian. Kematian sebagai situasi marginal eksistensi manusia menunjukkan kerawanan bawaan dari semua realitas dunia sosial. Karena itu, kematian bagaimanapun merupakan suatu masalah besar yang dihadapi oleh masyarakat, tidak hanya karena ancamannya terhadap kontinuitas hubungan-hubungan manusia, tetapi juga karena kematian itu sendiri mengancam asumsi-asumsi dasar mengenai tatanan nomos yang melandasi kehidupan masyarakat. *Ibid.*, hlm. 29-31.

¹⁰Dalam konteks ini, legitimasi dipahami sebagai ‘pengetahuan’ yang bertujuan untuk menjawab setiap pertanyaan yang mempersoalkan keabsahan dari suatu tatanan sosial. Pada dasarnya, proses legitimasi ini memang telah ada sebelumnya dalam proses objektivikasi dunia sosial. Itu berarti, objektivikasi dunia sosial yang dibangun dan dibentuk manusia sebenarnya telah menunjukkan dengan sendirinya bahwa semua ‘pengetahuan’ (dunia sosial dan nomos) yang manusia ciptakan terkandung legitimasi di dalamnya. Akan tetapi, legitimasi-legitimasi tambahan sangat diperlukan agar ‘pengetahuan’ tersebut tetap dapat dilestarikan dan dilaksanakan oleh generasi berikutnya sebagai sesuatu yang masuk akal dan bermakna bagi kehidupannya. Lebih dari pada itu, legitimasi penting demi memelihara dan memperkuat dunia sosial tersebut dari ancaman gangguan anomik. *Ibid.*, hlm. 36-39.

manusia? Pada dasarnya, semua legitimasi yang ada dalam masyarakat menjelaskan keberadaan nomos secara sosial dan empirik. Dalam hal ini, agama melegitimasi nomos tersebut secara efektif karena menghubungkan bentukan-bentukan dunia sosial dan tatanan nomos yang ada dengan realitas purna dan *realissimum* keramat, yang menurut definisinya berada di luar kemungkinan-kemungkinan yang timbul dari makna-makna manusiawi dan aktivitas-aktivitas manusia. Kemampuan agama sebagai legitimasi tatanan sosial erat kaitannya dengan pemahaman tentang agama sebagai konstruksi pengetahuan manusia dalam memahami tentang alam semesta atau kosmos. Sehubungan dengan hal itu, Berger menegaskan bahwa agama merupakan usaha manusia dalam membentuk suatu kosmos yang keramat. Adapun kata 'keramat' atau sakral mengarah pada suatu kualitas kekuasaan yang misterius dan menakjubkan, bukan berasal dari manusia dan diyakini berada dalam objek-objek pengalaman tertentu. Kualitas tersebut dapat disematkan pada berbagai objek alami atau buatan, makhluk, roh, dewa, hingga kekuatan atau asas purna yang menciptakan dan mengatur kosmos, yakni Wujud Tertinggi. Kosmos yang dikonstruksi agama ini, bagi manusia merupakan suatu realitas yang transenden (di luar lingkaran eksistensi manusia dalam dunia) sekaligus juga imanen karena melingkupi kehidupan manusia dan menjadi tatanan bermakna bagi manusia dalam membentuk kebudayaan dan peradabannya.¹¹

Kiranya pembahasan mengenai agama di atas menjadi landasan bagi penulis untuk membahas ritus *keti le manuk miteng* sebagai salah satu sumber legitimasi bagi tatanan nomos dan dunia sosial masyarakat Watu Rambung. Hal tersebut berangkat dari pemahaman penulis sendiri bahwa sebagai salah satu bentuk praktik keagamaan tradisional, ritus *keti le manuk miteng* terkandung di dalamnya sesuatu yang keramat atau sakral karena senantiasa berhubungan dengan roh-roh nenek moyang dan juga *Mori Keraeng* sebagai entitas dan asas purna yang menciptakan dan mengatur kosmos. Lebih dari pada itu, ritus tersebut pada hakikatnya memberikan suatu jaminan kehidupan yang bermakna baik secara individu maupun kolektif dalam masyarakat. Atas dasar makna yang ada, maka tidak mengherankan bila praktik ritus keagamaan tradisional ini tetap

¹¹*Ibid.*, 32-40.

dilaksanakan oleh masyarakat Watu Rambung di tengah kehadiran lembaga-lembaga agama besar lainnya (Gereja Katolik).

Ritus *keti le manuk miteng* merupakan salah produk kebudayaan yang masih bertahan dan memainkan peranan penting dalam masyarakat Manggarai umumnya dan Watu Rambung khususnya. Sebagai produk kebudayaan, ritus ini telah disosialisasi sedemikian (sejak dahulu) dalam kehidupan masyarakat hingga pola dan maknanya dapat dihayati dan diterima sehingga meresap dalam diri semua orang. Proses sosialisasi tersebut berujung pada suatu pembiasaan (*habitus*) yang selanjutnya mengendap dalam kesadaran semua anggota masyarakat sebagai sesuatu yang memiliki nilai dan makna bagi kehidupan bersama. Legitimasi akan nilai dan makna yang terkandung dalam ritus tersebut membuat masyarakat tetap mengakui dan mempraktikkannya sebagai warisan tradisi leluhur yang bermanfaat dan berdaya guna bagi kehidupan.

Ritus *keti le manuk miteng* secara harafiah berarti *dipotong-diputus oleh ayam hitam*. Pelaksanaan ritus ini bertolak dari pelbagai pelanggaran dan segala situasi dan peristiwa keburukan yang dialami manusia – seperti sakit berat, mati tidak wajar, dan sebagainya – akibat dosa yang dibuat oleh manusia baik secara pribadi maupun kelompok dalam suatu masyarakat. Dengan demikian, pelaksanaan ritus *keti le manuk miteng* ini bertujuan untuk mencapai suatu pembaharuan dalam kehidupan manusia melalui pemutusan rantai keburukan akibat pelanggaran dan dosa yang pernah dibuat manusia itu sendiri. Atau dengan kata lain, pelaksanaan ritus ini sesungguhnya bertujuan untuk menanggulangi ketakutan dan kecemasan akan situasi anomik yang muncul akibat dosa yang telah dibuat di masa lampau.

Dosa dalam pemahaman masyarakat Manggarai khususnya dan orang-orang Timur pada umumnya, dimengerti sebagai suatu tindakan melawan adat. Dalam konteks ini, Georg Kirchberger menegaskan bahwa adat – suatu peraturan/ilahi yang diturun-temurunkan – merupakan pengatur kosmos. Untuk itu, pelanggaran terhadap adat baik yang dilakukan oleh individu maupun kelompok entah secara sadar atau tidak sadar, dianggap mengganggu peraturan

kosmos dan mengakibatkan bencana serta ancaman terhadap hidup manusia.¹² Maka dosa dalam pemahaman masyarakat Manggarai tidak saja berarti suatu tindakan yang melanggar atau menolak *Mori Keraeng*, tetapi juga berkaitan dengan tindakan destruktif manusia terhadap alam semesta yang pada gilirannya mendatangkan keburukan bagi manusia itu sendiri. Dalam ranah ini, akibat dan dampak dari dosa senantiasa berhubungan langsung dengan orang-orang terdekat atau keluarga dari pendosa. Misalnya, pada masa lampau nenek moyang pernah bertindak membunuh orang atau berlaku serampangan terhadap alam semesta, maka boleh jadi dampak dari tindakan itu menimpa anak-anaknya atau generasi selanjutnya. Dampaknya dapat berupa sakit berat, mati tidak wajar dan sebagainya karena darah dari korban di masa lampau menuntut suatu pertanggungjawaban dari pihak pelaku. Oleh karena itu, ada suatu keyakinan bahwa setiap tindakan dosa niscaya membawa akibat buruk (hukuman tertentu) bagi setiap pelakunya.

Menurut William Chang, berdasarkan konsekuensi atau akibatnya, dosa itu bercorak multidimensional, yakni: [a] berdimensi teologal karena dosa menyebabkan rusaknya relasi antara manusia dengan Allah; [b] berdimensi sosial-eklesial karena dosa menyebabkan rusaknya relasi si pendosa dengan sesamanya dan mencederai tubuh mistik Gereja; [c] berdimensi ekologis-kosmologis karena dosa menyebabkan rusaknya alam ciptaan dan tentunya mengganggu keseimbangan kosmos; dan [d] berdimensi personal karena dosa merusak dan mencederai si pendosa sendiri.¹³ Dengan demikian, dosa pada dasarnya membawa dalam dirinya suatu kekuatan dan daya pengaruh yang merusak relasi manusia dengan yang lain serta menyebabkan manusia hidup dalam keterpurukan-keburukan.

Sehubungan dengan hal itu, orang Watu Rambung mengakui bahwa setiap tindakan dosa senantiasa membawa akibat buruk. Dosa dalam pemahaman mereka adalah segala tindakan dan perbuatan yang sah melawan atau bertentangan dengan tata aturan adat dan kaidah moral yang telah ditetapkan sebagai pedoman hidup bersama. Dalam kehidupan bersama, tindakan atau perbuatan dosa itu bisa

¹²Georg Kirchberger, *Allah Menggugat: Sebuah Dogmatik Kristiani* (Maumere: Ledalero, 2007) hlm. 255.

¹³William Chang, *Pengantar Teologi Moral*, cetakan VI (Yogyakarta: Kanisius, 2007), hlm. 172-174.

diketahui oleh orang lain (publik) atau bisa juga sama sekali tersembunyi dan tidak diketahui oleh orang lain. Perbuatan dosa yang diketahui oleh orang lain (dosa publik) biasanya langsung mendapatkan sanksi adat. Ritus tertentu dilakukan sebagai silih atas dosa tersebut. Sementara itu untuk perbuatan dosa yang tidak diketahui publik, ritus silih tidak dapat direalisasikan karena orang bersangkutan senantiasa menyembunyikannya dan tidak membicarakannya kepada orang lain. Menurut keyakinan masyarakat, tindakan dosa pribadi tersebut dapat mendatangkan dampak buruk baik bagi dirinya sendiri maupun seluruh anggota masyarakat. Dampak buruk yang dimaksudkan berupa sakit berat, wabah dan penyakit, gagal panen, dan bahkan kematian. Oleh karena itu, untuk mencegah dan mengatasi dampak buruk tersebut maka mesti dibuat suatu ritus tertentu sebagai penyilihan atas perbuatan dosa yang pernah dibuat. Dalam kebudayaan masyarakat Watu Rambung, salah satu ritus yang dibuat sebagai upaya pencegahan dan pemutusan rantai keburukan akibat dosa ialah ritus *keti le manuk miteng*.

Pelaksanaan ritus *keti le manuk miteng* ini bertolak dari konsep dan pemahaman masyarakat Watu Rambung mengenai hukuman atas dosa. Bagi mereka, segala musibah dan peristiwa buruk yang terjadi merupakan hukuman dari *Mori Keraeng* dan roh para leluhur atas tindakan atau perbuatan dosa yang pernah mereka lakukan. Dalam pemahaman mereka, perbuatan dosa menyebabkan rusaknya relasi manusia dengan *Mori Keraeng* dan roh para leluhur (bercorak religius-teologal), rusaknya relasi antara pendosa dengan sesamanya (bercorak sosial), rusaknya relasi pendosa dengan alam ciptaan yang tampak dalam berbagai musibah seperti bencana alam, kekeringan, dan sebagainya (bercorak ekologis-kosmologis) dan dapat merusak martabat pribadi manusia itu sendiri (bercorak personal). Dengan demikian, masyarakat Watu Rambung meyakini bahwa tindakan atau perbuatan dosa itu pada dasarnya bercorak multidimensional karena dapat menyebabkan rusaknya relasi dengan yang lain.

Berangkat dari hal tersebut, maka pelaksanaan ritus *keti le manuk miteng* dipahami dan dimaknai sebagai peristiwa pendamaian atau rekonsiliasi demi mengatasi dan memutuskan rantai keburukan dan aneka musibah (situasi anomik) akibat dosa. Dalam ritus *keti le manuk miteng*, mereka berusaha memulihkan dan

mendamaikan kembali hubungan mereka dengan *Mori Keraeng* dan roh para leluhur, dengan sesama, dengan alam ciptaan dan dengan diri mereka sendiri. Usaha rekonsiliasi atau pendamaian ini sesungguhnya bertolak dari rasa takut akan kemurkaan *Mori Keraeng* dan roh para leluhur yang tampak jelas dalam aneka musibah dan peristiwa buruk yang terjadi sebagai hukuman atas dosa mereka. Dengan demikian, usaha untuk berdamai dengan *Mori Keraeng* dan roh para leluhur sesungguhnya dimotivasi oleh suatu harapan agar musibah dan peristiwa buruk akibat dosa itu dapat berhenti dan bahkan tidak akan pernah terjadi lagi dalam keberlangsungan hidup mereka selanjutnya. Mereka berharap dan dengan penuh keyakinan agar melalui ritus tersebut rantai keburukan dan aneka musibah dapat terputus dan tidak terulang lagi.

Sesungguhnya usaha pendamaian atau rekonsiliasi sebagaimana yang dilakukan oleh masyarakat Watu Rambung tersebut juga dilakukan oleh orang-orang zaman dulu dalam tradisi Perjanjian Lama. Dalam Perjanjian Lama misalnya orang-orang Israel melakukan suatu ritus korban tertentu sebagai upaya untuk mendamaikan hubungan mereka dengan Allah yang murka akibat tindakan dan perbuatan dosa mereka. Orang-orang Israel meyakini bahwa melalui pelaksanaan ritus korban tersebut, maka murka Allah atas mereka mereda dan meredam sehingga mereka pun selanjutnya dapat menjalani kehidupannya dengan baik. Pelaksanaan ritus korban Israel sesungguhnya dapat dimengerti sebagai usaha pembaharuan hidup. Pembaharuan hidup di sini dapat dimengerti sebagai upaya memperoleh keselamatan, pendamaian atau rekonsiliasi atas dosa yang menyebabkan rusaknya hubungan yang harmonis antara manusia dengan Yang Ilahi.

Praktik korban dalam Perjanjian Lama merupakan sesuatu yang lazim dibuat oleh umat Israel. Semua tradisi korban tersebut pada hakikatnya merupakan sesuatu yang ditetapkan Allah sebagai persembahan yang harus dibuat oleh Israel kepada-Nya. Hal ini berarti semua korban dalam tradisi Israel ditujukan kepada Yahweh, Allah Israel. Adapun tujuan dari pelaksanaan korban oleh umat Israel tersebut antara lain sebagai ungkapan syukur, penyucian diri,

pengampunan dosa dan penebusan.¹⁴ Berangkat dari kenyataan pentingnya pelaksanaan korban tersebut dalam tradisi keagamaan Israel, maka ritus korban tersebut pada gilirannya diatur secara mendetail dengan aneka peraturan di dalamnya. Hal ini tampak jelas dalam Kitab Pentateukh terutama Kitab Imamat. Berkaitan dengan hal ini, W. S. LaSor, D. A. Hubbard dan F. W. Bush menjelaskan bahwa Kitab Imamat dapat dibagi dalam 2 bagian besar, yakni [1] mengenai peraturan-peraturan tentang persembahan kepada Allah; dan [2] mengenai peraturan kehidupan ibadah dalam persekutuan dengan-Nya.¹⁵ Dengan demikian, tampak bahwa Kitab Imamat merupakan kitab yang berisikan suatu daftar peraturan tertentu demi menunjang kehidupan manusia dalam relasinya dengan Allah.

Ritus korban dalam Perjanjian Lama berpusat pada kata kerja bahasa Ibrani, yaitu *kipper* yang biasanya diterjemahkan dengan ‘mendamaikan’ atau ‘menutupi’. Arti dasarnya bisa jadi dapat dimengerti sebagai ‘menghapuskan’.¹⁶ Sejalan dengan pengertian tersebut, Wright dan Kuiper pun memahami ritus korban dalam Kitab Imamat sebagai pernyataan untuk ‘menebus’ (bdk. Im. 1:4).¹⁷ Berangkat dari pengertian di atas, maka ritus korban sesungguhnya merupakan suatu ungkapan dari pihak manusia untuk berdamai, menebus dan menghapus dosa dan pelanggaran yang pernah dilakukan terhadap Allah dan sesama. Dengan demikian, pelaksanaan ritus korban dalam tradisi keagamaan Israel merupakan sesuatu yang penting karena mengandung makna pembaharuan hidup di dalamnya seperti memperoleh keselamatan, penebusan dan penghapusan atas dosa dan salah, pendamaian atas relasi yang telah rusak akibat dosa, dan lebih dari pada itu membawa manusia lebih dekat dan masuk dalam persekutuan intim dengan Allah sebagai empunya Kehidupan.

Memang patut diakui bahwa, dalam kurun waktu yang cukup lama Gereja Katolik pernah mengesampingkan dan menafikan nilai-nilai dan makna-makna

¹⁴Eko Riyadi, “Makna Korban dalam Kematian Yesus”, *Jurnal Wacana Biblika*, 15:1, Januari-Maret 2015, hlm. 14.

¹⁵W. S. LaSor, D. A. Hubbard, dan F. W. Bush, *Pengantar Perjanjian Lama 1* (Jakarta: BPK Gunung Mulia, 2001), hlm. 214.

¹⁶William Dyrness, *Tema-tema dalam Teologi Perjanjian Lama* (Malang: Gandum Mas, 1992), hlm. 133.

¹⁷G. E. Wright dan A. de Kuiper, *Perjanjian Lama terhadap Sekitarnya* (Bandung: Pinda Grafika, 1967), hlm. 122.

yang terkandung di dalam kebudayaan manusia. Pada masa pra Konsili Vatikan II, Gereja Katolik terkesan menampilkan wajah yang sangat konservatif, kaku dan eksklusif. Gereja bersikukuh pada ajarannya sambil menutup diri terhadap aneka perkembangan di luar dirinya. Dalam hal ini, Gereja meyakini bahwa segala sesuatu yang bersumber dari luar dirinya sebagai yang keliru dan salah atau tak mengandung unsur kebenaran. Bertolak dari pemahaman tersebut, Gereja mengklaim diri sebagai sumber kebenaran sejati dengan *credo*-nya yang khas yakni di luar Gereja tak ada keselamatan atau yang lebih populer dikenal dengan istilah *extra ecclesiam nulla salus*.¹⁸ Keputusan yang diambil oleh Gereja mesti diterima sebagai suatu kebenaran sehingga segala bentuk kritikan dan perlawanan terhadap Gereja dianggap sebagai hal tabu, mengerikan dan bahkan dinilai sebagai dosa. Bahwasanya keselamatan hanya dapat diperoleh dalam dan melalui Gereja. Dengan demikian, Gereja menjadi satu-satunya jalan untuk memperoleh keselamatan.

Baru pada Konsili Vatikan II, Gereja Katolik mulai menunjukkan wajah yang terbuka terhadap segala realitas di luar dirinya. Sejak saat itu, Gereja Katolik memperbaharui pandangannya atas kebudayaan dan mulai melihat dan memahami kebudayaan sebagai sesuatu yang tak terpisahkan dengan kehidupan Gereja itu sendiri. Berkaitan dengan hal ini, Alex Jebadu dalam bukunya *Bukan Berhala! Penghormatan Kepada Para Leluhur* mengungkapkan bahwa

sejak Konsili Vatikan II, Gereja sudah mulai memperbaharui pandangannya tentang agama-agama lain, tentang praktik keagamaan masyarakat tradisional dan kebudayaan bangsa-bangsa seluruhnya. Sambil tetap berpegang teguh pada ajaran Yesus Kristus sebagai satu-satunya jalan menuju keselamatan, Gereja Katolik mengakui sejumlah kebenaran dan nilai-nilai luhur di dalam kebudayaan bangsa-bangsa manusia dan di dalam agama-agama lain. Bahkan, lebih dari itu Gereja Katolik menghimbau agar nilai-nilai yang baik dan luhur itu dirangkul dan dicintai melalui proses inkulturasi dan dialog.¹⁹

Pembaharuan pandangan Gereja terhadap segala realitas tersebut di atas menggambarkan sikap Gereja yang mulai terbuka dan sekaligus menyadari bahwa

¹⁸E. Martasudjita, *Sakramen-Sakramen Gereja: Tinjauan Teologis, Liturgis dan Pastoral* (Yogyakarta: Kanisius, 2003), hlm. 235.

¹⁹Alex Jebadu, *Bukan Berhala! Penghormatan Kepada Para Leluhur* (Maukere: Ledalero, 2009), hlm. 3.

pewahyuan Allah dalam sabda dan karya-Nya tidak lagi semata-mata hanya tertera dan termaktub dalam Kitab Suci dan Tradisi Gereja tetapi juga terdapat dalam aneka pengalaman hidup manusia. Untuk itu, pengakuan, penerimaan dan keterbukaan Gereja terhadap keberadaan kebudayaan tradisional dengan segala nilai-nilai yang dikandungnya, secara jelas ditegaskan dalam pernyataan tentang Hubungan Gereja dengan Agama-agama bukan Kristiani, *Nostra Aetate* nomor 2.

Sudah sejak dahulu kala hingga sekarang ini di antara pelbagai bangsa terdapat suatu kesadaran tentang daya-kekuatan yang gaib, yang hadir pada perjalanan sejarah dan peristiwa-peristiwa hidup manusia; bahkan kadang-kadang ada pengakuan terhadap Ilahi yang tertinggi atau Bapa.

Gereja Katolik tidak menolak apa pun, yang dalam agama-agama itu serba benar dan suci. Dengan sikap hormat dan tulus, Gereja merenungkan cara-cara bertindak dan hidup, kaidah-kaidah serta ajaran-ajaran, yang memang dalam banyak hal berbeda dari apa yang diyakini dan diajarkannya sendiri, tetapi tak jarang toh memantulkan sinar kebenaran yang menerangi semua orang.²⁰

Keterbukaan Gereja tersebut di atas pada gilirannya menjamin terwujudnya suatu penghayatan iman Kristiani yang lebih mendalam seturut konteks. Gereja perlu memahami bahwa keselamatan umat manusia merupakan hasil pertemuan dinamis antara Allah dan manusia dalam lingkungan sosio-kultural tertentu. Bahkan produk-produk kebudayaan justru membantu manusia untuk mampu memahami dan mengerti nilai dan makna yang terkandung di dalam ajaran agama. Dalam hal ini, sebagaimana konsep Berger yang menekankan bahwa kebudayaan dan agama merupakan suatu konstruksi manusia atas realitas kehidupan sehari-harinya, maka sudah barang tentu keduanya memiliki keterkaitan dan keterikatan satu sama lain. Untuk itu, sintesis antara kebudayaan dan iman merupakan suatu keniscayaan. Dengan demikian, iman hanya akan direnungkan dan dihayati secara penuh dan mendalam sejauh menjelma dalam bentuk-bentuk kebudayaan setempat.

Dalam upaya menyintesis berbagai kebudayaan, Stephen B. Bevans menekankan bahwa masing-masing unsur memiliki keunikannya tersendiri di satu sisi, tetapi di sisi lain masing-masing unsur tersebut serentak dapat saling melengkapi. Kenyataan yang demikian memungkinkan setiap kebudayaan bisa

²⁰Departemen Dokumentasi dan Penerangan KWI, *Dokumen Konsili Vatikan II*, penerj. R. Hardawiryana (Jakarta: Obor, 1993), hlm. 426.

saling meminjam dan melengkapi, tetapi tetap tinggal dalam keunikannya masing-masing.²¹ Hal ini juga tentu berlaku dalam usaha untuk menyintesis Injil dan kebudayaan-kebudayaan manusia. Dalam arti bahwa Injil dengan segala keunikannya tetap dapat dipertahankan dan sekaligus dapat meminjam serta belajar dari kebudayaan setempat di mana Injil itu diterima dan hidup.

Paradigma baru dan pembaharuan dalam Gereja tersebut pada gilirannya memantik semangat dan usaha dari Gereja-gereja lokal untuk menyintesis Injil dengan seluruh situasi sosial dan budaya manusia. Usaha yang demikian dimaksudkan agar karya dan pewartaan Gereja tersebut menjadi kontekstual seturut sosio-kultural masyarakat setempat. Lebih daripada itu, ajaran iman dalam Gereja pada gilirannya dapat dihayati dan dipahami secara penuh oleh manusia dalam dan melalui kebudayaan yang telah dihidupi dan dilestarikannya. Untuk itu, pada tahun 1974, Gereja melalui konferensi para Uskup se-Asia merumuskan tiga tugas Gereja lokal yaitu [a] berdialog dengan agama-agama lain; [b] berdialog dan berinkulturasi dengan kebudayaan-kebudayaan Asia; dan [c] berdialog dan berada bersama-sama kaum miskin guna menggapai martabat manusia. Tritugas Gereja lokal tersebut bertujuan agar Kristus dikenal dan dicintai secara lebih mendalam oleh orang-orang Asia. Dari rumusan tersebut, konferensi para Uskup se-Asia menekankan pentingnya dialog dan proses inkulturasi sebagai usaha menyintesis Injil dan kebudayaan.²²

Bertolak dari tritugas Gereja lokal tersebut, sebagaimana yang telah dirumuskan dalam konferensi para Uskup se-Asia pada tahun 1974, maka Gereja Keuskupan Ruteng –salah satu Gereja lokal di Asia – cukup gencar berdialog dan berusaha menginkulturasi Injil dengan kebudayaan Manggarai. Gereja Keuskupan Ruteng menyadari bahwa berdialog dengan kebudayaan setempat merupakan suatu keharusan iman. Artinya dalam dan melalui kebudayaan, manusia mampu memahami dan menghayati imannya secara penuh dan mendalam. Usaha dari Gereja Keuskupan Ruteng untuk secara sungguh-sungguh

²¹Stephen B. Bevans, *Model-model Teologi Kontekstual*, cetakan 2, penerj. Yosef Maria Florisan (Maumere: Ledalero, 2013), hlm. 167.

²²Francis X. Clark, *Gereja Katolik Asia: Sebuah Pengantar*, penerj. Yosef Maria Florisan (Maumere: LPBAJ, 2001), hlm. 46.

mengakarkan diri dalam budaya Manggarai sudah dimulai sejak kepemimpinan Uskup Wilhelmus van Bekkum²³ dan tentunya tetap berlangsung hingga saat ini.

Dalam kaitannya dengan hal itu, maka penulis hendak berusaha menggali dan menemukan konsep dan pemahaman orang-orang Manggarai, khususnya masyarakat Desa Watu Rambung tentang pendamaian atau rekonsiliasi dalam ritus *keti le manuk miteng* (ritual korban) untuk disintesis dengan konsep pendamaian atau rekonsiliasi dalam tradisi Perjanjian Lama. Penulis menilai bahwa konsep pendamaian atau rekonsiliasi dalam tradisi Perjanjian Lama merupakan sesuatu yang boleh jadi asing dan sukar untuk dimengerti dan dimaknai oleh masyarakat Desa Watu Rambung. Bahkan penulis menduga barangkali mereka tidak menyadari dan mehamami bahwasanya konsep pendamaian atau rekonsiliasi dalam ritus *keti le manuk miteng* – yang merupakan warisan tradisi leluhur – memiliki keterkaitan makna dengan konsep pendamaian atau rekonsiliasi dalam tradisi Perjanjian Lama.

Dugaan penulis tersebut di atas bertolak dari penelitian yang pernah dibuat oleh Robertus Boni tentang ritus yang sama tetapi di wilayah atau desa yang berbeda. Penelitiannya tersebut semata-mata hanya berkuat pada usaha untuk menggali dan menemukan makna yang terkandung dalam ritus tersebut tanpa suatu upaya untuk menyintesiskannya dengan ajaran iman dalam Gereja Katolik.²⁴ Hemat penulis, penelitian yang dibuat oleh Robertus Boni ini dipahami sebagai sebuah studi kebudayaan dalam dirinya sendiri. Untuk itu, penulis menilai hasil dari penelitian tersebut merupakan suatu deskripsi tentang makna-makna yang terkandung dalam ritus *keti le manuk miteng* dalam kebudayaan Manggarai, khususnya di wilayah Desa Perak.

Berangkat dari uraian di atas, maka penulis bermaksud untuk menyintesis nilai-nilai pembaharuan hidup dalam ritus korban *keti le manuk miteng* dan dalam tradisi Perjanjian Lama. Dalam hal ini, penulis berusaha untuk menemukan makna dan berbagai aspek penting dari masing-masing ritus tersebut untuk kemudian dibuat suatu perbandingan demi meninjau aspek kesamaan

²³Bonefasius Jehandut, *Uskup Wilhelmus van Bekkum dan Dere Serani: Mengintegrasikan Unsur Religiositas Asli Masyarakat Manggarai ke dalam Liturgi* (Jakarta: Nera Pustaka, 2012), hlm. xi.

²⁴Robertus Boni, “Makna Ritus *Keti Le Manuk Miteng* dalam Kebudayaan Masyarakat Desa Perak” (Skripsi Sarjana, Sekolah Tinggi Filsafat Katolik Ledalero, 2021), hlm. ix.

maupun perbedaannya. Setelah meninjau aspek persamaan dan perbedaannya, penulis berusaha menganalisisnya sebagai basis argumentasi untuk menilai bahwa ritus korban *keti le manuk miteng* ini pada hakikatnya memiliki suatu pendasaran dalam sejarah pertumbuhan dan perkembangan Gereja Katolik, khususnya dalam tradisi Perjanjian Lama. Lebih daripada itu, penulis hendak membuktikan bahwa ritus *keti le manuk miteng* dengan berbagai tahapan pelaksanaannya bukan merupakan sesuatu yang sia-sia melainkan sesuatu yang terkandung di dalamnya suatu cara manusia merayakan aspek hidup keagamaannya. Oleh karena itu, seluruh kajian dalam tulisan ilmiah ini berjudul **“Perbandingan Makna Ritus *Keti Le Manuk Miteng* Masyarakat Watu Rambung-Manggarai Barat dengan Ritus Korban dalam Kitab Imamat 16:1-34 dan Impikasinya bagi Karya Pastoral Gereja”**.

1.2 Tinjauan Pustaka

Selain penelitian yang telah dibuat oleh Robertus Boni mengenai ritus *keti le manuk miteng* ini, penulis juga mengangkat beberapa penelitian lainnya tentang ritus korban pendamaian dan ritus korban dalam Kitab Imamat yang menjadi tema utama yang dibahas dalam tulisan ilmiah ini. Emanuel Gerrit Singgih dalam bukunya yang berjudul *Korban dan Pendamaian*, pernah membuat penelitian tentang ritus korban pendamaian di beberapa wilayah di Nusantara (pada bab 3) seperti di Yogyakarta-Jawa, Nusa Tenggara Timur, Kalimantan, Nias, Minahasa, Maluku, dan Papua. Selain itu, dia juga membuat suatu ulasan mengenai korban dan pendamaian dalam Perjanjian Lama (bab 4) dan pada bagian tertentu mengulas tentang jenis-jenis korban dalam Kitab Imamat. Pada bagian kesimpulan, dia menegaskan bahwa diskursus mengenai korban dan pendamaian baik yang diwariskan nenek moyang maupun dalam Alkitab merupakan sesuatu penting dan sarat makna karena bersinggungan dengan keberadaan eksistensial manusia yang senantiasa berhadapan dengan tantangan-tantangan hidup di luar kendalinya. Selain itu, pembahasan mengenai hal tersebut di atas sesungguhnya sebagai usaha studi teologi kontekstual yang relevan demi merawat ingatan kita akan segala peristiwa masa lampau yang masih memiliki peran penting untuk

masa sekarang. Dalam konteks ini, dia mengusung sebuah studi teologi yakni “teologi melawan lupa.”²⁵

Dalam konteks ini juga, sejauh penelusuran penulis terdapat beberapa penelitian lainnya antara lain; *pertama*, penelitian yang dibuat oleh Alferdi tentang tradisi *mupupantunu* sebagai salah satu ritus korban penebus salah di wilayah Kalamio, Kecamatan Seko, Sulawesi Selatan. Dalam penelitiannya, dia membahas tradisi tersebut dengan membandingkannya dengan ritus korban penebus salah dalam Kitab Imamat. Hasil penelitiannya menegaskan bahwa ritus *mupupantunu* tersebut memiliki kesamaan dengan ritus korban penebus salah dalam Kitab Imamat yang dibuat Israel pada zaman Perjanjian Lama. Kesamaan yang paling menonjol ialah keduanya sama-sama mempersembahkan hewan korban dan pada bagian tertentu ada yang dimakan oleh *tobara* sebagai pelaksana utama tradisi tersebut dan Imam sebagai pembakar korban dalam Kitab Imamat.²⁶

Kedua, studi teologi kontekstual yang dibuat oleh Martha tentang ritual *zaiso* suku Wewewa-Sumba dengan iman Kristen terkait dengan konsep keselamatan. Studi tersebut bertolak dari anggapan bahwa ritual tersebut merupakan sesat dan berhala karena bertolak dengan iman dalam Gereja Kristen Sumba yang meyakini keselamatan itu hanya dalam dan melalui Yesus Kristus. Hasilnya menegaskan bahwa ritual *zaiso* pada prinsipnya tidak bertentangan dengan iman Kristen karena pelaksanaan ritual tersebut tetap memohon keselamatan pada Wujud Tertinggi atau dalam istilah mereka disebut *A kanga wolla limma a bokka wolla wa'i* (Dia yang menciptakan dan Dia yang menjadikan); *Ama a magholo, Ina a marawi* (Bapa yang membuat/mengukir, Ibu yang menenun/menjadikan); dan *Ama padewama, Ina paurrama* (Bapa yang melindungi kami dan Ibu yang menjaga kami). Lebih dari pada itu, ritual tersebut sudah ada jauh sebelum agama Kristen menyapa mereka dan merupakan warisan

²⁵Emanuel Gerrit Singgih, *Korban dan Pendamaian: Studi Lintas Ilmu, Lintas Budaya, dan Lintas Agama Mengenai Upaya Manusia Menghadapi Tantangan Terhadap Kehidupan di Luar Kendalinya* (Jakarta: PT BPK Gunung Mulia, 2018), hlm. 325-328.

²⁶Alferdi, “Tradisi *Mupupantunu* dan Korban Penebus Salah dalam Kitab Imamat”, *CARAKA: Jurnal Teologi Biblika dan Praktika*, 2:2 (Batam: November 2021), hlm. 283-291.

nenek moyang masa lampau yang hingga kini masih memiliki peranan bagi kehidupan mereka.²⁷

Ketiga, penelitian oleh David Eko Setiawan, Aniti Levina Taribaba, Dina Lorensa dan Nopi tentang tradisi *manengeh* pada suku Dayak Bumate sebagai ritus korban syukur dan korban keselamatan. Hasil penelitian ini menunjukkan bahwa ritus pencurahan darah binatang dalam tradisi *manengeh* mengandung gagasan yang relevan dengan makna korban Kristus pada kayu salib bagi keselamatan umat manusia. Dengan demikian, mereka menyimpulkan bahwa melalui ritus tersebut berita Injil menjadi relevan dengan kebudayaan suku Dayak Bumate.²⁸ *Keempat*, penelitian oleh Ani tentang arti korban dalam tradisi Perjanjian Lama. Dalam penelitian tersebut, dia mengulas dan mengkaji arti dan makna korban dalam tradisi Perjanjian Lama dengan mengacu pada Kitab Imamat. Dia menegaskan bahwa korban dalam Kitab Imamat merupakan suatu tradisi penting yang pada gilirannya memberikan suatu pemahaman mengenai kebenaran iman akan pengorbanan Kristus yang menebus dan menyelamatkan manusia.²⁹

Bertolak dari beberapa penelitian di atas, maka penulis juga hendak membuat penelitian tentang kebudayaan masyarakat Watu Rambung khususnya mengenai ritus *keti le manuk miteng* dan membandingkannya dengan ritus korban dalam Kitab Imamat 16:1-34. Dengan merujuk pada kitab tersebut, maka penulis berusaha membuat kajian mengenai ritus ini sebagai sesuatu yang tidak bertentangan dengan ajaran iman Katolik karena bagaimanapun, makna yang terkandung di dalam ritus ini memiliki kesamaannya dalam ritus korban dalam tradisi Perjanjian Lama.

²⁷Ritual *zaiso* merupakan sebuah ritual pemanggilan roh orang meninggal secara tidak wajar sebab dalam keyakinan orang Wewewa, roh mereka ini dianggap berada di bulan atau matahari atau *Wulla deta*, *Lodo deta*, suatu tempat yang panas. Tujuannya ialah agar roh-roh tersebut memperoleh keselamatan dan pada gilirannya berada pada tempat yang semestinya. Bila tidak dibuat ritual tersebut, maka boleh jadi keluarga yang masih hidup akan mengalami keburukan atau ditimpa kemalangan yang sama. Untuk itu, ritual ini sangat penting bagi mereka demi memperoleh keselamatan dan juga memutuskan peristiwa kemalangan dan situasi keburukan tersebut. Martha Ari Molla, "Perjumpaan dan Dialog Ritual *Zaiso* Suku Wewewa dengan Iman Kristen", *MARTURIA: Jurnal Teologi & Pendidikan Kristen*, 4:1 (Yogyakarta: Juni 2022), hlm. 55-57.

²⁸David Eko Setiawan dkk., "Ritus Pencurahan Darah Korban Binatang: Perjumpaan Injil dengan Tradisi *Manengeh* Di Suku Dayak Bumate", *CARAKA: Jurnal Teologi Biblika dan Praktika*, 2:1 (Batam: Maret 2021), hlm. 1-13.

²⁹Ani Teguh Purwanto, "Arti Korban menurut Kitab Imamat", *Jurnal Teologi & Pelayanan KERRUSO*, 2:2 (Surabaya: September 2017), hlm. 1-13.

1.3 Rumusan Masalah

Berdasarkan uraian dalam latar belakang penulisan tersebut, maka rumusan masalah tulisan ini ialah apa persamaan-persamaan dan perbedaan-perbedaan makna yang muncul dalam ritus *keti le manuk miteng* masyarakat desa Watu Rambung dan ritus korban dalam Kitab Imamat 16:1-34? Apa implikasi pastoral dari persamaan dan perbedaan makna dari keduanya?

Adapun masalah-masalah lain yang timbul dari masalah utama di atas antara lain:

- Siapa itu masyarakat Watu Rambung?
- Apa dan bagaimana ritus *keti le manuk miteng* dalam masyarakat Watu Rambung?
- Apa dan bagaimana ritus korban dalam Kitab Imamat 16:1-34?

1.4 Tujuan Penelitian

Tujuan khusus dari penulisan karya ilmiah ini adalah agar penulis memperoleh gelar akademik Magister Teologi pada Institut Filsafat dan Teknologi Kreatif Ledalero. Sementara itu, tujuan umum dari penulisan karya ilmiah ini adalah untuk menggali, menemukan, dan mendalami makna yang terkandung di dalam ritus *keti le manuk miteng* masyarakat Watu Rambung dan membandingkannya dengan makna ritus korban Perjanjian Lama dalam Kitab Imamat 16:1-34. Dari perbandingan makna tersebut kemudian ditunjukkan implikasinya bagi karya pastoral Gereja.

Selain itu, berdasarkan latar belakang dan rumusan masalah yang telah diuraikan di atas, maka ada beberapa tujuan lain dari penulisan karya ilmiah ini sebagai berikut:

- untuk mendeskripsikan gambaran atau keadaan umum masyarakat Watu Rambung.
- untuk menjelaskan ritus *keti le manuk miteng* dalam masyarakat Watu Rambung.
- untuk menjelaskan ritus korban dalam tradisi Perjanjian Lama khususnya dalam Kitab Imamat 16:1-34.

1.5 Manfaat Penelitian

Manfaat dari penelitian dan penulisan karya ilmiah ini adalah sebagai berikut:

Pertama, bagi masyarakat Watu Rambung. Karya ilmiah ini diharapkan agar masyarakat Watu Rambung semakin mampu memahami dan memaknai secara lebih mendalam ritus *keti le manuk miteng* dan juga ritus korban dalam tradisi Perjanjian Lama khususnya dalam Kitab Imamat 16:1-34. Dengan demikian, mereka dapat mempertanggungjawabkan penghayatan iman yang mereka rayakan dalam ritus tersebut sembari melestarikan segala kekayaan makna yang terkandung di dalamnya untuk kemudian diwariskan kepada generasi selanjutnya.

Kedua, bagi Gereja Katolik terutama Gereja lokal. Karya ilmiah ini diharapkan dapat memberikan kontribusi positif bagi pelayan pastoral dalam menjalankan karya misi Gereja. Dalam hal ini, mampu memandang nilai-nilai dan kekayaan-kekayaan yang terkandung dalam kebudayaan yang dihidupi oleh masyarakat, seperti dalam ritus *keti le manuk miteng* dalam masyarakat Watu Rambung, sebagai peluang untuk mewartakan sabda Allah di tengah situasi dunia yang kian sekular. Dengan demikian, nilai-nilai kebudayaan dan ajaran Gereja dapat saling melengkapi dan menunjukkan keterkaitan satu sama lain.

Ketiga, bagi penulis sendiri yang adalah biarawan dan calon imam. Karya ilmiah ini merupakan salah satu sarana bagi penulis untuk belajar memahami, mendalami, dan mengakarkan diri dalam kebudayaan sendiri khususnya dan kebudayaan-kebudayaan wilayah lain umumnya. Hemat penulis, kebudayaan itu dinamis sifatnya sehingga membutuhkan suatu proses belajar yang berkelanjutan dan terus-menerus.

1.6 Metode Penelitian

1.6.1 Sumber Data

Sumber data penelitian dan penulisan karya ini adalah data hasil wawancara dan data kepustakaan. Data hasil wawancara diperoleh dari beberapa informan yang terbagi dalam dua bagian besar yakni informan kunci dan informan sekunder. Informan kunci terdiri dari tokoh adat yang sering dipercayakan untuk

memimpin sebuah ritus tertentu, secara khusus dalam hal mengucapkan doa adat (*torok*). Sementara informan sekunder merupakan tokoh masyarakat dan masyarakat Watu Rambung serta orang-orang tertentu yang direkomendasikan oleh masyarakat memiliki pengetahuan sehubungan dengan tema penelitian yang diangkat. Data kepustakaan yang dimaksudkan adalah buku-buku, artikel, majalah jurnal, dan dokumen-dokumen tertentu yang berhubungan dengan tema penelitian.

1.6.2 Prosedur Pengumpulan Data

Dalam proses pengumpulan informasi, penulis terjun ke lapangan dan melakukan wawancara secara perorangan dan kelompok. Wawancara kelompok atau *focus group discussion* (FGD) dibuat agar informasi atau data yang diperoleh melalui wawancara perorangan kemudian dikonfirmasi oleh pihak lain seperti pemangku adat, tokoh adat, tokoh masyarakat atau orang yang memiliki pengetahuan dan wawasan yang mendalam mengenai tema tersebut. Tujuannya untuk memperoleh data yang lebih jelas dan akurat. Data-data hasil wawancara tersebut kemudian diolah dan dianalisis.

1.6.3 Instrumen Pengumpulan Data

Dalam penelitian ini, penulis menggunakan pendekatan kualitatif. Penulis terjun ke lokasi penelitian dan melakukan wawancara langsung dengan para narasumber, yakni informan kunci dan informan sekunder. Di sini penulis berusaha mencari dan menggali informasi penting mengenai ritus *keti le manuk miteng* yang menjadi pokok penting dalam penulisan karya ilmiah ini dengan mengajukan berbagai pertanyaan yang sudah disiapkan oleh penulis. Selain itu, dalam usaha mengumpulkan data, penulis juga menggunakan wawancara via telepon untuk mengonfirmasi atau menanyakan hal-hal tertentu berkaitan dengan data yang membutuhkan penjelasan tambahan.

1.7 Ruang Lingkup Penelitian

Dalam karya ilmiah ini, penulis akan membatasi fokus penelitian pada beberapa hal berikut, antara lain:

Pertama, pendalaman makna ritus *keti le manuk miteng* dalam masyarakat Watu Rambung dalam perbandingannya dengan makna dalam ritus korban

Perjanjian Lama menurut Imamat 16:1-34. Dalam hal ini, akan ditinjau persamaan dan perbedaan makna yang terkandung dalam keduanya untuk kemudian dianalisis dan dikaji serta menemukan implikasinya bagi karya pastoral Gereja.

Kedua, tema utama dalam karya ilmiah ini adalah kebudayaan dalam masyarakat Manggarai secara khusus ritus *keti le manuk miteng* dalam masyarakat Watu Rambung. Dalam hal ini, penulis membatasi lokasi penelitian ini hanya pada salah satu kampung dalam wilayah desa Watu Rambung, yakni kampung Amba. Hal ini bertolak dari pemahaman bahwa kampung Amba merupakan kampung utama dan menjadi pusat dari semua rumah adat yang ada dalam desa Watu Rambung.

Ketiga, penulis juga membatasi pembahasan mengenai ritus *keti le manuk miteng* hanya pada tiga konteks yakni sakit berat (*beti daat*), mati tidak wajar (*dara ta'a*), dan *jurak*.

1.8 Sistematika Penulisan

Tulisan ilmiah ini terdiri dari enam bab. Bab I adalah pendahuluan. Bagian ini berisikan latar belakang penulisan serta ide-ide yang menjadi alasan penulisan tema ini. Adapun sub pembahasan yang akan dipaparkan pada bagian ini antara lain latar belakang, tinjauan pustaka, rumusan masalah, tujuan penulisan, manfaat penulisan, metode penulisan, ruang lingkup dan batasan penelitian dan sistematika penulisan. Bab II berisikan gambaran umum tentang masyarakat desa Watu Rambung. Bab III perihal gambaran umum mengenai ritus *keti le manuk miteng* dalam masyarakat adat Watu Rambung. Bab IV menyangkut ritus korban dalam tradisi Perjanjian Lama khususnya dalam Kitab Imamat 16:1-34. Bab V mengenai perbandingan makna yang terkandung dalam ritus *keti le manuk miteng* pada masyarakat Watu Rambung dan ritus korban dalam Kitab Imamat 16:1-34 dan implikasinya bagi karya pastoral Gereja Katolik. Bab VI merupakan rangkuman dan kesimpulan dari penulis berkaitan dengan semua gagasan yang dibahas dalam tulisan ini. Penulis membaginya dalam dua bagian yakni kesimpulan dan usulan atau rekomendasi.