



**Indonesian Journal of Theology**

Vol. 10, No. 1 (Juli 2022): 22-55.

E-ISSN: [2339-0751](https://doi.org/10.46567/ijt.v10i1.239)

DOI: <https://doi.org/10.46567/ijt.v10i1.239>

---

## **MAMASA-KRISTEN DAN KEMATIAN ANGGOTA KELUARGANYA**

**Dialog yang Memperkaya antara 1 Tesalonika 4:14 dan *Aluk  
Toyolo***

**Pelita Hati Surbakti**

*Sekolah Tinggi Teologi Cipanas*

[pelita.surbakti@sttcipanas.ac.id](mailto:pelita.surbakti@sttcipanas.ac.id)

**Rahyuni Daud Pori**

*Sekolah Tinggi Teologi Cipanas*

[rahyunidaudpori@gmail.com](mailto:rahyunidaudpori@gmail.com)

**Ekavian Sabaritno**

*Sekolah Tinggi Teologi INTIM Makassar*

[esabaritno@gmail.com](mailto:esabaritno@gmail.com)

### **Abstract**

The death of a family member often leaves deep sorrow. Because of that, in various cultures, there are mechanisms of consolation as also found in *Aluk Toyolo*. However, these mechanisms find occasional opposition within Christianity when seen as inconsistent with the teachings of the Bible. A church may even impose sanctions on congregants who continue to observe them. Such a situation presents an obvious dilemma for those abiding by two traditions or two texts, namely ancestral culture and Christian tradition. Known for their heritage of distinct death rites, Mamasa-Christians experience this very dilemma. Although the Mamasa Toraja Church (GTM) at the synod level has adopted a number of prohibitions, some of the prohibited rites are still practiced openly—a dilemma experienced by congregants and church, alike. So, what can be done to minimize this dilemma? This article proposes a dialogue in the realm of two texts hermeneutics called Cross-Textual Hermeneutics. From this dialogue, a number of points of contact can be found between the notion of death in the Mamasa ancestral culture and the concept of death in the writing of Paul the Apostle. While differences between the two traditions exist, there are also enriching differences to be found. Through

such a dialogue, the understanding of the death in 1 Thessalonians 4:14 can be enriched by means of considering the death rite in *Aluk Toyolo*.

**Keywords:** Mamasa-Christians, *Aluk Toyolo*, death, gathered with the ancestors, eschatology

### Abstrak

Kematian anggota keluarga seringkali meninggalkan duka yang mendalam. Karena itu, dalam berbagai kebudayaan telah tersedia mekanisme penghiburan sebagaimana yang juga ditemukan dalam *Aluk Toyolo*. Namun demikian, adakalanya mekanisme itu mendapat penentangan dalam kekristenan dengan alasan tidak sejalan dengan ajaran Alkitab. Gereja bahkan menetapkan sanksi bagi anggota jemaat yang tetap menjalankannya. Situasi ini tentu saja menjadi dilema bagi mereka yang hidup dalam dua tradisi, yaitu budaya leluhur dan kekristenan. Mamasa-Kristen yang dikenal dengan sejumlah ritus kematian merupakan salah satu komunitas yang mengalami dilema ini. Gereja Toraja Mamasa (GTM), melalui sejumlah keputusan dalam sidang sinode, pernah menetapkan sejumlah larangan bahkan sanksi yang dimaksud. Kenyataannya, beberapa ritus yang dilarang masih saja dilakukan secara terbuka. Kini, dilema itu tidak saja dialami oleh anggota jemaat, tetapi juga oleh gereja. Lalu apa yang bisa dilakukan untuk meminimalkan dilema tersebut? Tulisan ini mengusulkan sebuah dialog dalam ranah hermeneutika biblis yang dikenal dengan Hermeneutika Lintas-Tekstual. Dari dialog tersebut, ditemukanlah sejumlah titik temu antara konsep kematian dalam budaya leluhur Mamasa dengan konsep kematian dalam surat Paulus. Perbedaan di antara keduanya juga ada, namun perbedaan yang memperkaya juga tampak jelas. Melalui dialog ini, pemahaman terhadap teks 1 Tesalonika 4:14 tentang kematian justru dapat diperkaya melalui sejumlah ritus kematian dalam *Aluk Toyolo*.

**Kata-kata Kunci:** Mamasa-Kristen, *Aluk Toyolo*, kematian, dikumpulkan bersama leluhur, eskatologi

### Pendahuluan

Kematian anggota keluarga atau kerabat seringkali meninggalkan duka yang mendalam. Tingkat kedukaan yang dialami oleh seseorang bergantung kepada berbagai hal, antara lain konsep orang tersebut mengenai nasib keluarga atau kerabat yang telah meninggal. Manusia dalam tradisi budayanya memiliki beragam konsep tentang kematian. Sejumlah tradisi dalam budaya ada yang justru digunakan untuk menghibur anggota keluarga atau

kerabat yang ditinggalkan. Masyarakat Mamasa<sup>1</sup> dalam tradisi kepercayaan nenek moyang mereka juga memiliki konsep mengenai kematian. Walaupun konsep tersebut jauh dari kata menyeramkan, namun kematian masih saja meninggalkan duka. Jemaat Paulus di Tesalonika juga pernah mengalami duka yang sangat mendalam ketika ada anggota keluarga atau anggota jemaat yang meninggal sebelum *parousia* Yesus (1 Tes. 4:13). Sebagai orang Kristen baru, mereka belum memahami konsep Kristen tentang nasib anggota keluarga atau jemaat yang meninggal sebelum *parousia* Yesus. Sebelum menjadi Kristen, mereka telah memiliki konsep tentang nasib anggota keluarga atau kerabat yang meninggal. Konsep itu sebenarnya bisa menghibur mereka. Namun setelah menjadi Kristen, mereka ragu apakah konsep dalam tradisi lama itu masih berlaku atau tidak.

Pergulatan batin seperti ini dapat terjadi dalam diri orang Kristen yang hidup dalam dua tradisi, yakni tradisi Kristen dan tradisi budaya atau kepercayaan leluhur. Archie C.C. Lee menyebut bahwa masyarakat Kristen di Asia hidup dalam dua teks atau tradisi, yaitu teks Asia (teks A) dan teks Biblis (teks B).<sup>2</sup> Keduanya adalah bagian dari pembentuk identitas. Namun tidak jarang kehidupan dalam dua teks ini menimbulkan dilema dan bahkan pertentangan yang cukup tajam. Seperti orang Kristen di Tesalonika, orang Mamasa-Kristen<sup>3</sup> pun mengalami dilema ini. Larangan untuk mempraktikkan sejumlah ritus terkait dengan kematian melalui sejumlah keputusan sidang sinode Gereja Toraja Mamasa (GTM) pada waktu yang lalu menimbulkan dilema setidaknya bagi sebagian warga jemaat.

Apakah konsep kematian dalam kepercayaan nenek moyang sepenuhnya harus ditinggalkan? Kalau sepenuhnya ditinggalkan, bukankah sejumlah praktik dalam kebudayaan tersebut telah menjadi pembentuk identitas yang telah memungkinkan terpeliharanya kehidupan mereka jauh sebelum kekristenan hadir di Mamasa? Ronald Arulangi melihat pentingnya

---

<sup>1</sup> Kata "Mamasa" dapat merujuk kepada salah satu kabupaten di provinsi Sulawesi Barat. Namun, Mamasa juga merupakan nama dari salah satu dari 17 kecamatan di Kabupaten Mamasa, yaitu Kecamatan Mamasa dan Kota Mamasa. Selain itu, Mamasa juga bisa merujuk kepada nama suku yaitu Suku Mamasa. Dalam tulisan ini, penggunaan kata Mamasa lebih merujuk kepada Suku Mamasa atau orang Mamasa, yaitu penduduk asli di Kabupaten Mamasa, kecuali bila disebutkan dengan identifikasi yang lain. Namun demikian, dalam mempraktikkan budaya atau ritus kepercayaan leluhur mereka, masing-masing daerah atau kecamatan ini bisa saja berbeda antara satu dengan yang lainnya.

<sup>2</sup> Archie C.C. Lee, "Cross-Textual Hermeneutics and Identity in Multi-Scriptural Asia," in *Christian Theology in Asia*, ed., Sebastian C.H. Kim (Cambridge: Cambridge University Press, 2008), 192.

<sup>3</sup> Mamasa-Kristen merupakan dua identitas yang menjadi satu. Identitas pertama adalah Mamasa dengan berbagai budaya dan kepercayaan yang melekat, sementara Kristen adalah identitas kedua yang muncul jauh setelah identitas pertama.

budaya, dalam hal ini misalnya peran sejumlah tradisi lisan dalam masyarakat Mamasa. Menurutnya, tradisi tersebut bahkan memiliki otoritas dalam menentukan nilai-nilai dalam kehidupan.<sup>4</sup> Nilai-nilai penting juga ada dalam tradisi lain, yaitu sejumlah ritus kematian dan mengingat mereka yang sudah mati. Namun jika budaya semacam ini tetap dipertahankan, bukankah ia berpotensi bertentangan dengan Alkitab yang juga merupakan pembentuk identitas gereja?

Pertanyaan-pertanyaan di atas tidak selalu mudah dijawab karena ia berkaitan dengan identitas. Namun bila dibiarkan dan tidak direspons secara tepat, ia dapat melahirkan dilema dua sisi. Sisi pertama adalah dari pihak anggota jemaat. Makmur Tore menyadari dilema yang dimaksud dan menyebutnya sebagai “ketegangan antara iman dan budaya.”<sup>5</sup> Dilema ini bahkan dapat menimbulkan kedukaan yang semakin mendalam ketika ada anggota keluarga atau kerabat meninggal dunia. Sisi kedua adalah dari GTM sebagai organisasi. Walaupun gereja pernah melarang pelaksanaan sejumlah ritus, faktanya masih ada anggota jemaat yang tetap mempraktikkannya secara terbuka. Dilema dalam tubuh GTM tampak dalam pernyataan Arulangi yang menyebut bahwa GTM berada di persimpangan identitas.<sup>6</sup> Arulangi telah menyajikan lima upaya GTM dalam mewujudkan kemandirian berteologi dengan berupaya untuk berdialog dengan konteks budaya Mamasa, namun setelah menyajikan kelima upaya tersebut, Arulangi tetap melihat bahwa dilema tersebut belum sepenuhnya hilang.<sup>7</sup>

Walau upaya GTM untuk berdialog dengan konteks telah cukup baik, namun kesan yang memandang konteks budaya sebagai konstruksi yang benar-benar steril dari intervensi Allah yang dikenal dalam diri Sang Kristus masih tampak dalam sejumlah dokumen yang dihasilkan. Misalnya, dalam kaitannya dengan ritus *Manggaro* dan *Bulan Liang* yang dituangkan dalam notulen semiloka yang diadakan oleh Sinode GTM tahun 2013, GTM berharap warga jemaat memaknai sejumlah ritus budaya melalui perspektif tradisi Kristen.<sup>8</sup> Hal ini sejalan dengan Demianus yang mengingatkan agar setiap anggota jemaat memosisikan Alkitab

---

<sup>4</sup> Ronald Arulangi, “Dua Sumber Otoritas, Tiga Konteks: Gereja Toraja Mamasa Menuju Kemandirian Teologi dalam Dialektika antara Isu-isu Pastoral, Alkitab, dan Kearifan Cerita Rakyat Mamasa,” *ERANLANGI: Jurnal Teologi STT Sulbar*, Vol. 1, No. 1 (2020): 85.

<sup>5</sup> Makmur Tore, “Leluhurku, Leluhurmu, Leluhur Kita: Pembacaan Lintas Teks (Cross-Textual Reading) atas Kisah Nenek Pongka Padang dan Kisah Abram dalam Kejadian 12-13,” *ERANLANGI: Jurnal Teologi STT Sulbar*, Vol. 1, No. 1 (2020): 42.

<sup>6</sup> Arulangi, “Dua Sumber Otoritas, Tiga Konteks,” 86.

<sup>7</sup> *Ibid.*, 89-90.

<sup>8</sup> Badan Pekerja Majelis Sinode GTM, “Konsep Pandangan & Pemahaman Gereja Toraja Mamasa tentang Politik” (2013), 19-23.

sebagai tolok ukur kebenaran satu-satunya.<sup>9</sup> Soteriologi dalam tradisi Kristen umumnya digunakan dalam memaknai sejumlah ritus terkait dengan kematian dalam budaya Mamasa.<sup>10</sup>

Bila nilai-nilai yang ada dalam kekristenan dinilai sepenuhnya absen dalam kebudayaan lama tersebut, maka tertutuplah kemungkinan budaya semacam itu dapat memperkaya pemahaman orang Mamasa-Kristen terhadap Alkitab. Apakah Allah memang baru hadir di Mamasa saat misionaris Barat di era kolonial tiba di sana? Jawabannya tentu tidak.<sup>11</sup>

Model teks ke konteks yang pernah disinggung oleh D. Preman Niles<sup>12</sup> masih mewarnai sejumlah upaya yang dimaksud. Karena itu, dalam upaya berdialog dengan konteks, GTM masih perlu membuka ruang yang lebih luas lagi bagi penggalian konteks budaya. Tore dan Arulangi menyadari hal ini dan mendorong agar gereja memberikan perhatian lebih kepada konteks. Bila Tore mengangkat kisah *Nenek Pongka Padang* dalam tradisi masyarakat Mamasa,<sup>13</sup> maka Arulangi lebih melihat akar dilematik antara GTM dengan warisan tradisi Calvinisme di GTM.<sup>14</sup> Berbeda dengan keduanya, dalam tulisan ini kami mencoba melihat tradisi lain yang sangat menonjol dalam masyarakat Mamasa dan Toraja pada umumnya, yaitu ritus kematian. Ritus ini perlu mendapat perhatian lebih.

Pertama-tama, kami hendak memotret konsep kematian dalam masyarakat Mamasa yang bukan hanya memiliki titik temu dengan konsep kematian dalam kekristenan, tetapi juga dapat memperkaya pemahaman terhadap 1 Tesalonika 4:14 melalui kebijaksanaan yang ada dalam ritus tersebut. Dengan titik temu dan bahkan gagasan yang dapat memperkaya pemahaman terhadap teks Alkitab ini, situasi dilematik Mamasa-Kristen dan GTM di atas diharapkan bisa lebih diminimalkan. Harapan tersebut dicapai

---

<sup>9</sup> Demianus, "Masyarakat Mamasa Pra-Kekristenan telah Mengenal Allah yang Benar: Suatu Refleksi Teologis tentang Kepercayaan Tradisional Masyarakat Mamasa kepada *Devata* dalam Hubungannya dengan Kehidupan Bergereja Masa Kini," *Loko Kada: Jurnal Teologi Kontekstual & Oikumenis*, Vol. 01, No. 02, (2021): 29-30, <https://jurnal.sttmamasa.ac.id/index.php/lk/article/view/12/19>.

<sup>10</sup> Badan Pekerja Majelis Sinode GTM, "Konsep Pandangan & Pemahaman Gereja Toraja Mamasa tentang Politik," 20, 22, 23.

<sup>11</sup> Untuk melihat ulasan mengenai keterlibatan Allah dalam budaya yang sering diidentikkan sebagai kekafiran, baca Pelita Hati Surbakti, "Memperkaya Pemahaman Alkitab dengan Perspektif Kepercayaan Lain: Interpretasi Sosio-Retorik Roma 2:12-16," *GEMA TEOLOGIKA: Jurnal Teologi Kontekstual dan Filsafat Keilabian*, Vol. 6, No. 2 (2021): 217-232.

<sup>12</sup> D. Preman Niles, "The World of God and the People of Asia," in *Understanding the Word: Essays in Honour of Bernhard W. Anderson*, eds., J.T. Butler, E.W. Conrad, & B.C. Ollenburger (Sheffield: JSOT Press, 1985), 283.

<sup>13</sup> Tore, "Leluhurku, Leluhurmu, Leluhur Kita," 50-54.

<sup>14</sup> Arulangi, "Dua Sumber Otoritas, Tiga Konteks," 86, 89.

dengan menggunakan pendekatan dialogis antar-teks yang disebut Hermeneutika Lintas-Tekstual (HLT).

Dengan demikian manfaat dari dialog antar-teks ini lebih kepada merespons pergumulan internal gereja, bukan antara gereja dan penganut kepercayaan lokal. Sebagai perbandingan, motif yang sama juga dilakukan dalam tulisan Pelita H. Surbakti dan Noel G.P.B. Surbakti dengan mengambil Gereja Batak Karo Protestan (GBKP) sebagai studi kasus.<sup>15</sup> Dalam tulisan tersebut, HLT ditujukan untuk merespons potensi tergerusnya jumlah anggota jemaat gereja suku sebagai eksekusi dari keputusan Mahkamah Konstitusi Republik Indonesia (MK-RI) nomor 97/PUU-XIV/2016 yang mengabulkan gugatan terhadap beberapa bagian dari Undang-Undang Administrasi Kependudukan.<sup>16</sup>

Kali ini, HLT ditujukan sebagai sumbangsih untuk meminimalkan situasi dilematik dua sisi dalam GTM. Metode ini ditujukan untuk mendialogkan dua teks dari tradisi yang berbeda dengan harapan masing-masing teks dapat saling memperkaya.<sup>17</sup> Teks A dalam hal ini adalah konsep kematian dalam *Aluk Toyolo* melalui syair *Badong* dan *Bating*, dan teks B adalah 1 Tesalonika 4:14 yang memuat salah satu konsep tentang kematian Kristen dalam teologi Paulus. Metode ini tentu tidak bisa diterapkan kepada semua teks. Setidaknya ada dua persyaratan yang harus terpenuhi, yaitu adanya kesamaan dalam hal motif<sup>18</sup> dan kesamaan format.<sup>19</sup> Langkah pertama yang akan dilakukan adalah menafsirkan kedua teks secara terpisah. Selanjutnya, saya akan melihat kesamaan dan perbedaan kedua teks. Perbedaan teks terdiri dari tiga jenis, yaitu: yang bersifat apresiatif (*appreciative differences*), yang bersifat memperkaya (*enriching differences*), dan yang bersifat tidak bisa atau tidak perlu diperdamaikan (*irreconcilable differences*).<sup>20</sup> Karena tujuan tulisan ini adalah terkait dengan internal GTM, maka perbedaan

---

<sup>15</sup> Pelita Hati Surbakti dan Noel GBP Surbakti, "Hermeneutika Lintas Tekstual: Alternatif Pembacaan Alkitab dalam Merekonstruksi Misiologi Gereja Suku di Indonesia," *Societas Dei: Jurnal Agama dan Masyarakat*, Vol. 6, No. 2 (2019): 212.

<sup>16</sup> *Ibid.*, 211.

<sup>17</sup> Potensi teks A dapat memperkaya pemahaman terhadap teks B telah ditegaskan oleh Lee, "the Asian context contains multiple texts and is itself a text, contributing to the reading and enriching the meaning of the biblical text." Lee, "Cross-Textual Hermeneutics and Identity in Multi-Scriptural Asia," 191.

<sup>18</sup> Kwok Pui-lan, *Discovering the Bible in the Non-Biblical World* (Maryknoll, NY: Orbis Books, 1995), 62.

<sup>19</sup> Daniel K. Listijabudi, "Hermeneutika Lintas Tekstual Atas Teks Mistik: Dewa Ruci (Teks Jawa) dan Yakub di Yabok (Kej. 32)," dalam *Simposium Nasional Ikatan Sarjana Biblika Indonesia*, eds., S. Marsunu, V. Rubianto, dan M. Situmorang (Toraja: ISBI, 2016), 158; Daniel K. Listijabudi, *Bergulat Di Tepian: Pembacaan Lintas Tekstual Dua Kisah Mistik (Dewa Ruci & Yakub Di Yabok) Untuk Membangun Perdamaian* (Jakarta: BPK Gunung Mulia; Yogyakarta: Duta Wacana University Press, 2019), 103.

<sup>20</sup> Listijabudi, *Bergulat Di Tepian*, 271.

yang memperkaya pemaknaan terhadap teks B akan menjadi fokusnya.

Akhirnya, dalam rangka mencapai tujuan di atas, tulisan ini diawali dengan menyajikan realitas bahwa Mamasa-Kristen memang berada dalam dua tradisi atau dua teks yang dilematik. Selanjutnya, diperlihatkanlah kedua teks yang dimaksud, diawali dengan teks B dan diikuti dengan teks A. Setelah melihat keduanya, selanjutnya dilakukanlah dialog di antara keduanya. Dari dialog tersebut diperoleh tujuan penulisan tulisan ini, yaitu teks A ternyata dapat memperkaya pemahaman terhadap teks B yang pada gilirannya dapat menjadi bagian dari upaya untuk meminimalkan situasi dilematik dua sisi di internal GTM.

### Mamasa-Kristen dalam Dua Tradisi

Masyarakat Mamasa dan masyarakat Toraja pada umumnya memberi perhatian besar pada peristiwa kematian. Karena itu ritual pemakaman serta sejumlah ritual setelah kematian menjadi penting. Kepercayaan nenek moyang orang Mamasa disebut *Aluk Toyolo*. *Aluk Toyolo* sendiri merupakan sistem kepercayaan asli suku Toraja. Sebagai masyarakat yang berakar pada suku Toraja,<sup>21</sup> masyarakat Mamasa juga mewarisi berbagai tradisi dalam *Aluk Toyolo*. Mayoritas masyarakat Mamasa memang telah beragama Kristen, namun sejumlah tradisi dalam *Aluk Toyolo* tetap dipraktikkan sebagai warisan dari nenek moyang mereka.<sup>22</sup> Sejumlah tradisi dan ritus terkait dengan kematian masih terpelihara dan menjadi bagian dari identitas mereka.

Sikap GTM terhadap sejumlah ritus dalam budaya ini setidaknya dapat dilihat dari beberapa keputusan dalam dua sidang sinode. Dalam sidang sinode ke-8 tahun 1971, GTM menggunakan pendekatan yang melihat budaya sebagai suatu objek di mana gerejalah yang menentukan boleh atau tidaknya budaya tersebut dipraktikkan.<sup>23</sup> Tradisi *Aluk Toyolo* seperti memukul gendang

---

<sup>21</sup> Berdasarkan tradisi lisan, dipercayai bahwa asal-usul nenek moyang orang Mamasa adalah dari Tana Toraja. Jauh sebelum Kabupaten Mamasa terbentuk, Mamasa disebut sebagai Toraja Barat. Bdk. Ansaar, *Arsitektur Tradisional Daerah Mamasa* (Jakarta: Direktorat Tradisi, Direktorat Jenderal Nilai Budaya Kementerian Kebudayaan dan Pariwisata, 2011); M. J. Melalatoa, *Ensiklopedi Suku Bangsa Di Indonesia* (Jakarta: Departemen Pendidikan dan Kebudayaan RI, 1995).

<sup>22</sup> Roni Ismail, "Ritual Kematian dalam Agama Asli Toraja 'Aluk To Dolo' (Studi Atas Upacara Kematian Rambu Solok)," *Religi: Jurnal Studi Agama-agama*, Vol. 15, No. 1 (2019): 89.

<sup>23</sup> A. H. Rambe, *Keterjalinan dalam Keterpisahan: Mengupaya Teologi Interkultural dari Kekayaan Simbol Ritus Kematian dan Kedukaan di Sumba dan Mamasa* (Makassar: OASE Intim, 2014), 73.

(*Balado*) dan upacara kematian diidentifikasi sebagai berhala.<sup>24</sup> Karena itu, setiap anggota jemaat GTM tidak dibenarkan untuk mempraktikkannya. Meski demikian, masih banyak anggota jemaat GTM yang tetap mempraktikkan bagian dari ritus kematian tersebut.<sup>25</sup> Selanjutnya adalah sidang sinode ke-11 tahun 1979 yang antara lain memutuskan melarang total ritus kematian tertinggi (*Pa'pandan*).<sup>26</sup> Ritus ini dinilai bertentangan dengan iman Kristen, dan karena ia membutuhkan biaya yang besar dan waktu yang panjang, maka ia juga dinilai dapat menghambat pertumbuhan ekonomi masyarakat.<sup>27</sup> Gereja juga menetapkan pemberian sanksi bagi anggota jemaat GTM yang melanggar keputusan tersebut. Pelaksanaan *Mangngaro* juga pernah dilarang oleh gereja.<sup>28</sup> Karena itu, pernah dalam kurun waktu tertentu diberlakukan disiplin gerejawi bagi mereka yang melakukan ritus *Mangngaro* dan *Bulan Liang*.<sup>29</sup> Kedua ritus ini akan dijelaskan di bawah.

Realitas adanya orang Mamasa-Kristen yang hidup dalam dua tradisi atau dua teks yang dilematik tidak bisa dipungkiri. Secara normatif, beberapa ritus dalam *Aluk Toyolo* telah dilarang oleh gereja, tetapi secara faktual ritus tersebut tetap dipraktikkan oleh sebagian anggota jemaat. Gereja juga mengalami pergumulan dalam menghadapi realitas ini. Selain seperti yang telah disebutkan oleh Tore dan Arulangi di atas, pergumulan tersebut juga tampak pada satu keputusan dalam sidang sinode tahun 2016:<sup>30</sup>

Dalam kondisi tertentu, pengaruh budaya terasa lebih kuat daripada pertimbangan iman dan ajaran GTM. Persoalan ini dapat kita lihat, misalnya saat pelaksanaan pesta *Rambu Solo* seperti *Mangngallun*<sup>31</sup> (di daerah Lembang Mamasa) dan *Ma'pandan* (di daerah Tandalangnan dan Tanda Sau). Pada dasarnya, budaya adalah anugerah Tuhan .... Karena itu, budaya dihayati sebagai warisan yang memberikan amanat

---

<sup>24</sup> Ritus kematian dianggap berhala karena sejumlah prosesi di dalamnya dianggap mengarah pada penyembahan dewa-dewa, khususnya pada saat pemotongan hewan. Bdk. *ibid.*, 73.

<sup>25</sup> *Ibid.*

<sup>26</sup> Keputusan sidang sinode GTM tahun 1971 dan 1979 yang dikutip oleh Rambe. Bdk. *Ibid.*, 74-75.

<sup>27</sup> *Ibid.*, 74.

<sup>28</sup> Badan Pekerja Majelis Sinode GTM, "Konsep Pandangan & Pemahaman Gereja Toraja Mamasa tentang Politik," 20.

<sup>29</sup> Hal ini terjadi pada periode setelah keputusan sidang sinode 1971 dan 1979 sampai pada tahun 1990-an. Data ini dicatat oleh Rambe sebagai hasil wawancaranya dengan salah seorang pendeta yang bertugas di salah satu gereja di mana kebijakan itu dilaksanakan. Bdk. *ibid.*, 74-75.

<sup>30</sup> Lampiran SK No. 09/KEP/SMSA-XIX//GTM/2016. Lihat BPMS-GTM, "Himpunan Keputusan Sidang Majelis Sinode Am XIX Gereja Toraja Mamasa" (Mamasa, 2016).

<sup>31</sup> *Mangngallun* merupakan salah satu tingkatan tertinggi dalam praktik *Rambu Solo* di wilayah Mamasa.

dan pesan-pesan moral dan simbol-simbol kehidupan yang luhur dan berdaya guna agar manusia dapat memuliakan Allah Sang Pencipta dan yang penuh kuasa. Dengan demikian, keselamatan harus menjangkau budaya agar warga GTM menjadikannya panggung kemuliaan Allah.

Beberapa tokoh adat mengungkapkan bahwa acara *Rambu Solo*<sup>32</sup> misalnya sama sekali tidak bertentangan dengan iman Kristen. Mereka berpendapat bahwa walaupun dalam salah satu keputusan sidang sinode GTM telah menentang satu elemen dalam *Rambu Solo*, seperti membunyikan gendang dan memohon berkat melalui pemotongan hewan, mereka mengatakan bahwa elemen-elemen tersebut justru dilakukan untuk memohon berkat kepada Tuhan. Mereka menilai *Rambu Solo* justru merupakan bagian dari penyembahan kepada Tuhan.<sup>33</sup> Karena itu, meskipun dilarang dan diberikan sanksi oleh gereja, sebagian orang Mamasa-Kristen tetap mempraktikkannya.<sup>34</sup> Bila berkaca pada realitas sejarah mengenai tingginya penurunan jumlah warga gereja pasca pembaptisan massal pada tahun 1913-1918 di wilayah Mamasa, penyebabnya antara lain adalah karena ketidakmampuan orang Mamasa-Kristen meninggalkan tradisi *Aluk Toyolo*.<sup>35</sup>

Pada tahap awal masuknya injil ke wilayah Mamasa, jumlah orang Mamasa yang menjadi Kristen sangat besar. Dalam empat tahun pertama saat pekerjaan misi Kristen dimulai (1913/14-1918), sebanyak 22.000 orang dibaptis dari sekitar 25.000-30.000 orang jumlah penduduk di wilayah Mamasa pada waktu itu.<sup>36</sup> Perkembangan yang cukup pesat ini tidak bertahan lama. Pada tahun 1932, tercatat bahwa jumlah orang Kristen di seluruh wilayah Mamasa hanya berjumlah 1.338 orang. Di kemudian hari, kebanyakan dari mereka kembali kepada *Aluk Toyolo*.<sup>37</sup> Hal ini memperlihatkan bahwa kehidupan dalam kedua teks/tradisi

---

<sup>32</sup> Bdk. Ismail, "Ritual Kematian dalam Agama Asli Toraja 'Aluk To Dolo' (Studi atas Upacara Kematian Rambu Solok)," 92; J.L. Ada, *Aluk To Dolo Menantikan Kristus: Ia Datang agar Manusia Mempunyai Hidup dalam Segala Kelimpahan* (Toraja: Batu Silambi, 2014), 16. Secara garis besar, ritus pada *Aluk Toyolo* dapat dibedakan menjadi dua, yaitu *Rambu Tuka'* dan *Rambu Solo'*. *Rambu Solo'* merupakan ritus yang terkait dengan kematian dan orang mati. *Rambu Solo* meliputi semua prosesi yang dilakukan saat seseorang meninggal sampai dimakamkan. Sementara itu *Rambu Tuka'* terkait dengan ritus-ritus ucapan syukur dan kegembiraan.

<sup>33</sup> Wawancara dengan SK dan D tanggal 21 Agustus 2020.

<sup>34</sup> Rambe, *Keterjalinan dalam Keterpisahan*, 73.

<sup>35</sup> W. A. van der Klis, *Datanglah Kerajaan-Mu: Lima Puluh Tahun Pekabaran Injil di Toraja Barat* (Rantepao: Sulo, n.d.); Th. van den. End dan J. Weitjens, *Ragi Carita 2: Sejarah Gereja Di Indonesia 1860 an-Sekarang* (Jakarta: BPK Gunung Mulia, 2008).

<sup>36</sup> Rambe, *Keterjalinan Dalam Keterpisahan*, 67.

<sup>37</sup> Ismail, "Ritual Kematian Dalam Agama Asli Toraja 'Aluk To Dolo,'" 87.

tersebut tidaklah mudah. Karena itulah pergulatan identitas semacam ini perlu direspons dengan lebih bijaksana, utamanya oleh gereja.

## Teks B

### Parousia dan Paraenesis dalam 1 Tesalonika 4

Frasa *loipon un* (“maka akhirnya”) yang mengawali pasal 4 serta adanya manuskrip yang mengakhiri pasal 3:13 dengan kata “*amēn*”<sup>38</sup> menjadi indikasi bahwa apa yang disampaikan Paulus pada pasal 4 ini bukanlah hal yang baru, tetapi semacam resume dan penegasan dari sejumlah ajaran yang telah dia ajarkan sebelumnya.<sup>39</sup> Frasa *hina perissenēte mallon* (“lebih bersungguh-sungguh lagi”) di akhir ayat 1 juga memperkuat gagasan resume dan penegasan yang dimaksud. Salah satu materi ajaran Paulus dalam 1 Tesalonika 4:1-12 ternyata adalah sejumlah tuntutan etik terkait dengan cara hidup yang sering disebut *paraenesis* (*the paraenetic section*).<sup>40</sup> Berdasarkan dua indikator di atas, tentu saja *paraenesis* ini pun bukanlah hal yang baru.

*Paraenesis* dalam 4:1-12 tidak saja terkait dengan moralitas seksual (ay. 1-8), tapi juga permintaan agar jemaat Tesalonika tetap meneruskan cara hidup dalam kasih persaudaraan yang telah mereka tunjukkan selama ini (ay. 9-10) serta rajin bekerja dengan tangan sendiri dan hidup sopan (ay. 11-12). Dengan demikian *paraenesis* dalam 4:1-12 ini terdiri dari dua bagian, yaitu moralitas seksual (4:3-8) dan kasih persaudaraan dan kecukupan diri (4:9-12).<sup>41</sup>

Yang menarik adalah, selain permasalahan moralitas seksual, *paraenesis* terkait dengan kasih persaudaraan rupanya sangat ditonjolkan oleh Paulus. Dalam kitab ini Paulus bahkan tidak menyebut jemaat Kristen baru yang sangat dia banggakan ini sebagai anak-anaknya, tetapi sebagai saudara-saudaranya. Cara menyapa sebagai “saudara” dalam surat ini adalah yang paling

---

<sup>38</sup> “*autu, amēn*”  $\aleph^2$  A D\* 81 *it<sup>ar</sup>, d, mon, o* vg *cob<sup>bo</sup>*”. Aland, et.al, eds., *The Greek New Testament*, 4th ed. (London: United Bible Societies, 1983), 702). Selain itu, Metzger menegaskan bahwa “*The liturgical amēn has been introduced by copyists into most witnesses.*” Bruce Metzger, *Textual Commentary on the Greek New Testament* (London: United Bible Societies, 1975), 638.

<sup>39</sup> Eduard Verhoef, “1 Thessalonians 4:1-8: The Thessalonians Should Live a Holy Life,” *HTS Theologiese Studies / Theological Studies*, Vol. 63, No. 1 (2007): 348.

<sup>40</sup> Abraham J. Malherbe, “Ethics in Context: The Thessalonians and Their Neighbours,” *HTS Theologiese Studies / Theological Studies*, Vol. 68, No. 1 (2012): 6; J. Lambrecht, “A Structural Analysis of 1 Thessalonians 4-5,” in *The Thessalonians Debate*, eds. J. Lambrecht, K. P. Donfried, and V Beutler (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2000), 146.

<sup>41</sup> Malherbe, “Ethics in Context,” 6-9.

menonjol dibandingkan dengan surat-surat Paulus lainnya.<sup>42</sup> Namun demikian, para penafsir tidak satu suara mengenai motif penyajian sejumlah *paraenesis* ini. Ada yang mengaitkan *paraenesis* ini dalam kaitan antara jemaat Tesalonika sebagai jemaat yang baru menjadi Kristen dengan orang-orang non-Kristen yang ada di sekeliling mereka (bdk. 1 Tes. 4:12).<sup>43</sup> Penafsir lain mengaitkannya dengan *parousia* Yesus. Eduard Verhoef misalnya mengaitkan sejumlah cara hidup yang dimaksud sebagai bagian dari persiapan untuk pertemuan dengan Allah, “*In 1 Thessalonians 4:1-12 Paul gives several ethical exhortations. These exhortations are meant to support the Thessalonians on their way to their meeting with the Lord (1 Th 4:17).*”<sup>44</sup> Pada bagian lain ia menyatakan, “*Paul wants the Thessalonians to live a holy life in order to always be with the Lord; see 1 Thessalonians 4:15-18.*”<sup>45</sup> Richard S. Ascough juga mengaitkan *paraenesis* ini dengan *parousia*:<sup>46</sup>

*All four units of this section of the body of 1 Thessalonians (4:1–8; 4:9–12; 4:13–18; 5:1–11) not only provide the Thessalonians with indications for their life of faith but serve as opportunities for Paul to prove what he states earlier, that their faithfulness in the life of belief will be the source of his honor at Jesus’ parousia (1 Thess 2:19-20).*

Dengan ini dapat dikatakan bahwa motif atau konteks *paraenesis* ini adalah eskatologi. Hal ini cukup beralasan mengingat sejumlah penafsir memang menilai bahwa eskatologi merupakan aspek penting dalam kitab ini.<sup>47</sup> Luckensmeyer bahkan menyimpulkan bahwa kunci untuk menafsir 1 Tesalonika adalah

---

<sup>42</sup> “He rather addresses or describes his converts as ἀδελφοί [‘brothers’], thirteen times, the highest incidence of the term in all of his letters. The relationship between him and them and amongst themselves is that of siblings.” Ibid., 3.

<sup>43</sup> Andrie B. du Toit, “Sensitivity towards the Reaction of Outsiders as Ethical Motivation in Early Christian Paraenesis,” *HTS Teologiese Studies / Theological Studies*, Vol. 68, No. 1 (2012): 1; C. A. Wanamaker, *Commentary on 1 & 2 Thessalonians* (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1990), 147.

<sup>44</sup> Verhoef, “1 Thessalonians 4:1-8,” 347.

<sup>45</sup> Ibid., 348.

<sup>46</sup> “*All four units of this section of the body of 1 Thessalonians (4:1–8; 4:9–12; 4:13–18; 5:1–11) not only provide the Thessalonians with indications for their life of faith but serve as opportunities for Paul to prove what he states earlier, that their faithfulness in the life of belief will be the source of his honor at Jesus’ parousia (1 Thess 2:19–20).*” Richard S. Ascough, “A Question of Death: Paul’s Community-Building Language in 1 Thessalonians 4:13-18,” *Journal of Biblical Literature*, Vol. 123, No. 3 (2004): 520-521.

<sup>47</sup> G. S. Selby, “‘Blameless at His Coming’: The Discursive Construction of Eschatological Reality in 1 Thessalonians,” *Rhetorica: A Journal of the History of Rhetoric*, Vol. 17, No. 4 (1999): 386-387, <https://doi.org/10.1525/rh.1999.17.4.385>.

ide tentang eskatologi, yang motifnya tersebar dan mendasari seluruh surat ini.<sup>48</sup>

Kedua dugaan mengenai motif atau konteks di atas memang sama-sama memungkinkan. Tetapi, kami sepakat bahwa *paraenesis* ini memang berkaitan dengan eskatologi, khususnya *parousia* Yesus. Dengan ini kami memahami bahwa *paraenesis* kasih persaudaraan dan kondisi “bersama-sama dengan Allah” setelah kematian yang muncul dalam 1 Tesalonika 4:14 adalah dua hal yang saling berkaitan. Bagi Paulus, kondisi “bersama-sama dengan Allah” setelah kematian bukanlah sesuatu yang murahan. Ia membutuhkan persiapan sebagai konsekuensi dari anugerah Allah dalam Yesus Kristus. Ini tentu saja konsekuensi dari kesimpulan para penafsir yang mengaitkan *paraenesis* dengan eskatologi, yang utamanya berbicara tentang *parousia* Yesus.

### ***Kesedihan Bukan Karena Keraguan Pada Kebangkitan Daging***

Dimensi eskatologi yang termuat dalam frasa “bersama-sama dengan Dia” (1Tes. 4:14, 17b, dan 5:10) muncul untuk merespons sikap sejumlah jemaat Tesalonika yang sangat bersedih ketika beberapa anggota keluarga atau jemaat meninggal sebelum *parousia*. Konsep tentang *parousia* bukanlah hal yang baru bagi jemaat Tesalonika. Namun apakah mereka yang meninggal tersebut akan terpisahkan dari janji keselamatan yang dijanjikan melalui Yesus Kristus, atau apakah mereka yang meninggal tersebut mengalami kerugian dibandingkan mereka yang masih hidup saat *parousia* tiba adalah hal yang belum jelas dan yang membuat jemaat sangat bersedih.<sup>49</sup> Marshall telah memetakan lima usulan para ahli terkait dengan penyebab sikap jemaat semacam itu.<sup>50</sup> Tetapi, kekurangjelasan ajaran Kristen pada saat itu mengenai kehidupan setelah kematian di dalam Yesus Kristus menjadi alasan yang paling kuat.<sup>51</sup> Mereka belum bisa melihat kaitan antara kematian dan kebangkitan Kristus dengan status mereka yang telah mati di dalam Kristus saat *parousia* belum tiba dan saat *parousia* benar-benar tiba. Karena itulah, dengan motif penghiburan (bdk. 1Tes. 4:18), Paulus menekankan bahwa mereka yang meninggal di dalam Yesus akan dikumpulkan bersama dengan Dia (Allah) yang sebelumnya telah membangkitkan Yesus (ay. 14). Baik mereka yang telah meninggal saat *parousia* maupun mereka yang masih hidup saat *parousia* sama-sama akan dikumpulkan bersama dengan Dia pada harinya kelak. Gagasan dikumpulkannya orang yang telah mati bersama Allah

---

<sup>48</sup> D. Luckensmeyer, *The Eschatology of First Thessalonians* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2009), 40.

<sup>49</sup> I. H. Marshall, *1 and 2 Thessalonians* (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1983), 118.

<sup>50</sup> *Ibid.*, 120-122.

<sup>51</sup> *Ibid.*, 122.

inilah yang akan menjadi pokok bahasan dalam tulisan ini. Konsep ini tentu saja memuat dimensi penghiburan bagi mereka yang sangat berduka.

Konsep kehidupan setelah kematian tentu saja tidak unik milik Paulus. Kepercayaan kuno di luar kekristenan juga ada yang memercayainya. Di kalangan penganut Yudaisme pada era Bait Allah Kedua ada yang memercayainya, namun ada juga yang tidak (bdk. Kis. 23:6-8). Tentu saja konsep-konsep mengenai kehidupan setelah kematian ini sangat beragam. Berbagai agama misteri, dan bahkan Plato sendiri pun, memiliki pengajaran tentang kehidupan setelah kematian.<sup>52</sup> Paulus tentu saja menyadari hal ini. Jemaat Tesalonika dalam kepercayaan mereka sebelum menjadi Kristen juga memiliki konsep tentang kehidupan setelah kematian. Bagi mereka, dunia orang mati tidak sepenuhnya tidak bisa diakses oleh yang masih hidup. Karena itu, relasi dan kepedulian mereka kepada yang telah meninggal tetap ada dan terpelihara. Ascough dengan sangat baik meneliti eskatologi Paulus dalam kitab ini dari sudut pandang konteks sosial orang-orang Yunani, yang menjadi komunitas mayoritas jemaat Tesalonika, serta mengaitkannya dengan sebuah tradisi adanya asosiasi atau kelompok yang dibentuk oleh berbagai komunitas.<sup>53</sup> Ia mengatakan:<sup>54</sup>

*In antiquity many people were members of one or more voluntary associations. Ramsay MacMullen estimates that one-third of the inhabitants of Rome in the second century C.E. were members of associations. This figure is likely reflected across the empire at that time.*

Penemuan tulisan dalam papirus dari Mesir di akhir abad ke-3 M (mis. *P. Enteuxeis* 20 yang memuat tulisan seorang perempuan kepada raja Ptolemik mengenai saudaranya yang meninggal) memperlihatkan bahwa tradisi asosiasi ini telah ada sebelum era Greko-Romawi.<sup>55</sup> Namun, tradisi asosiasi ini memang semakin cepat berkembang pada era Greko-Romawi, utamanya pada abad pertama Masehi.

Penemuan berbagai prasasti yang berasal dari abad pertama sampai abad ketiga menunjukkan keragaman asosiasi, baik di Makedonia maupun di Tesalonika.<sup>56</sup> Ada berbagai kategori asosiasi, antara lain asosiasi keagamaan, asosiasi para ahli, dan asosiasi pemakaman/kematian.<sup>57</sup> Dalam asosiasi ini, aktivitas yang

---

<sup>52</sup> Ibid., 110.

<sup>53</sup> Ascough, "A Question of Death," 510.

<sup>54</sup> Ibid.

<sup>55</sup> Ibid., 512-513.

<sup>56</sup> Ibid., 510.

<sup>57</sup> "Modern scholarship usually identifies three broad categories of associations: religious associations, professional associations, and funerary associations." Ibid., 509.

berkaitan dengan kematian, pemakaman, dan peringatan tentang kematian menjadi sangat menonjol.<sup>58</sup> Karena itu tidak mengherankan bila sepertiga dari seluruh epigrafi yang diproduksi di Roma pada waktu itu, khususnya di provinsi bagian timur, adalah mengenai kematian, pemakaman, serta sejumlah aktivitas untuk mengingat orang mati.<sup>59</sup> Artinya, ikatan persaudaraan dan kekeluargaan dalam asosiasi ini tidak luntur saat salah satu anggota telah meninggal. Berbagai tradisi untuk mengingat dan menghormati mereka yang telah meninggal secara berkala tetap dilakukan oleh anggota asosiasi yang masih hidup. Seringkali kepada asosiasi bahkan dititipkan warisan berupa uang atau properti (seperti kebun anggur atau tanah) agar pendapatan dari properti ini kelak bisa digunakan untuk sejumlah kegiatan untuk mengingat dan menghormati orang yang menitipkan materi tersebut saat mereka sudah meninggal.<sup>60</sup> Bagi mereka, kehidupan saat ini memiliki kontinuitas dengan kehidupan setelah kematian, karena itu nasib mereka yang telah meninggal menjadi kepedulian sebuah komunitas. Pemakaman dan sejumlah kegiatan untuk mengingat dan menghormati mereka yang sudah meninggal tidak hanya mencerminkan kehormatannya sendiri, tetapi juga kehormatan keseluruhan anggota kelompok yang masih hidup.<sup>61</sup> Masyarakat dengan tradisi asosiasi serta ikatan di antara mereka inilah yang menjadi salah satu konteks sosial yang penting untuk memahami betapa besarnya kesedihan jemaat Tesalonika ketika mendapati adanya anggota jemaat yang meninggal sebelum *parousia* Yesus.

Setelah beralih kepada semacam “asosiasi” baru, yaitu komunitas Kristen, mereka menilai bahwa nasib rekan mereka yang telah meninggal tidak sejelas ketika mereka belum menjadi Kristen. Apakah kini mereka yang meninggal benar-benar akan terpisah dengan mereka yang masih hidup dan tidak lagi memperoleh janji keselamatan sebagaimana yang telah diajarkan oleh Paulus?<sup>62</sup> Apakah mereka yang meninggal sebelum *parousia* akan sepenuhnya keluar dari “asosiasi” yang baru ini dan tidak lagi berhak atas janji-janji yang menyertai *parousia*? Ascough menyatakan:<sup>63</sup>

---

<sup>58</sup> “*In ancient voluntary associations, death, burial, and memorial figured prominently in the collective lives of their members.*” Ibid.

<sup>59</sup> “*About one-third of the total epigraphic production of Roman associations in the eastern provinces records funerary activities of some sort, some inscriptions commemorating the burial of a collegium member by the association.*” Ibid., 511.

<sup>60</sup> Ibid., 523.

<sup>61</sup> Ibid., 516.

<sup>62</sup> “*Epigraphic and papyrological evidence suggests that within associations death was not simply a matter of ‘not living,’ nor was the primary concern about death the personal salvation of the individual.*” Ibid., 510.

<sup>63</sup> Ibid., 523.

*Death was inevitable but provided the opportunity for community definition. One did not cease to be a member of an association at death; rather, death was the point at which the association celebrated a person's membership. From among the many members, the deceased individual would be isolated and celebrated as a member of the community.*"<sup>64</sup> ... As Mack writes, "they were asking, do our dead still belong to us and we to them?"

Lebih jauh lagi, apakah tradisi asosiasi yang telah berakar dalam budaya mereka sebelum menjadi Kristen, utamanya terkait dengan pemakaman dan mengingat mereka yang mati (*burial and memorial*), masih berlaku? Karena itu Ascough menyatakan, "they are struggling with their responsibilities toward those who have died."<sup>65</sup> Dengan kata lain, jemaat Tesalonika tengah bergumul dalam kedua identitas yang melekat dalam diri mereka. Pergumulan ini diakibatkan oleh adanya ketidakjelasan tentang nasib saudara mereka yang meninggal. Jadi, isu utama teks ini sebenarnya bukanlah tentang kebangkitan orang mati, tetapi tentang nasib mereka yang meninggal sebelum *parousia* tiba.

Akibat kesedihan yang didasari oleh ketidakjelasan inilah yang membuat Paulus akhirnya menekankan gagasan "berkumpul bersama-sama dengan Dia" dalam ayat 14. Berkumpul menjadi lawan dari keterpisahan. Keterpisahan inilah yang menjadikan mereka berduka. Walaupun banyak ajaran yang memercayai adanya kehidupan setelah kematian, gagasan "berkumpul bersama-sama dengan Dia" yang ditekankan oleh Paulus dalam kitab ini menjadi kebutuhan jemaat saat itu. Dengan konsep ini, Paulus berharap agar jemaat di Tesalonika tidak perlu terlalu bersedih atas kematian saudara mereka. Nasib mereka yang lebih dahulu meninggal sudah sangat jelas. Mereka tengah dalam proses berkumpul bersama dengan Allah, dan tentu saja bersama dengan semua saudara lain yang telah meninggal dalam Yesus Kristus.

Sama dengan tradisi mereka sebelumnya, kematian tidak seharusnya mengurangi apalagi menghilangkan rasa kasih persaudaraan di antara mereka. Karena itu, dalam *paraenesis*-nya, Paulus tidak mengajarkan hal yang baru tetapi mengingatkan mereka untuk lebih bersungguh-sungguh lagi memperlihatkan kasih persaudaraan itu (bdk. 4:10b). Tradisi yang sebelumnya mereka praktikkan harus diteruskan, bahkan harus dengan lebih bersungguh-sungguh lagi. Paulus memang tidak secara eksplisit mengajak mereka untuk terus berelasi dengan yang sudah meninggal seperti tradisi sebelumnya, tetapi sangat jelas bahwa bagi Paulus kematian juga tidak akan memutuskan ikatan persaudaraan di antara mereka. Di kehidupan setelah kematian, saudara-saudara

---

<sup>64</sup> Ibid.

<sup>65</sup> Ibid.

yang telah meninggal itu tidak akan ke mana-mana. Mereka ada bersama-sama dengan Allah dan Kristus (4:14). Saat *parousia* tiba, mereka yang masih hidup juga akan diangkat dan juga dikumpulkan bersama-sama Allah dan Kristus (4:15), dan juga bersama dengan saudara-saudara yang lebih dahulu meninggal tersebut. Dengan kata lain, sebagaimana dikatakan Ascough:<sup>66</sup>

*Paul reassures the Thessalonians that the dead members of the Christian association still belong to the community and will have a part in the anticipated return of their patron deity. There is no reason for them to give up hope, any more than there is reason for them to give up burial practices. The burial practices reaffirm, as they always did within associations, the continuing membership of the deceased in the community of the living. They, too, will participate in the return of Jesus. Thus, Paul can exhort the Thessalonians to "encourage one another with these words.*

Dari ulasan di atas dapat dilihat bahwa dari sejumlah epigrafi yang pernah ditemukan, kematian/pemakaman dan mengingat orang yang sudah meninggal (*burial and memorial*) merupakan peristiwa dan ritus yang sangat penting dalam tradisi sekelompok orang di era Greko-Romawi, termasuk di Mediterania. Karena tradisi tersebut telah menjadi identitas mereka, dan faktanya tradisi itu memang memuat motif penghiburan, maka Paulus tidak sepenuhnya menolak tradisi tersebut ketika mereka menjadi Kristen. Sama seperti tradisi mereka sebelumnya, Paulus menilai bahwa relasi antara mereka yang hidup dan yang meninggal tidak akan hilang begitu saja. Pada waktunya nanti, semua mereka akan dikumpulkan bersama Allah dan Yesus Kristus. Sebagai bagian dari persiapan menuju kepada *parousia* Yesus, mereka justru harus tetap mempraktikkan *paraenesis* kasih persaudaraan tersebut bahkan secara lebih bersungguh-sungguh lagi. Hal ini adalah konsekuensi dari sejumlah penafsir, yang telah disebutkan di atas, yang memang menyimpulkan adanya keterkaitan antara *paraenesis* dan eskatologi dalam 1 Tesalonika ini.

### Teks A

#### ***Kematian dan Ritus Kematian dalam Masyarakat Mamasa***

Kedua ritus dalam tradisi Greco-Roman di atas (*burial* dan *memorial*) sebenarnya juga tampak dalam ritus *Mangngaro* dan *Bulan Liang*. Keduanya sesungguhnya memuat *paraenesis* dalam kaitannya dengan eskatologi dalam *Aluk Toyolo*. Sayangnya keputusan sidang sinode GTM 1971 dan 1979 yang melarang kedua ritus ini kelihatannya belum pernah dicabut secara formal. Dalam dokumen

---

<sup>66</sup> Ibid., 530.

Semiloka 2013, kedua ritus ini disinggung namun belum digali secara mendalam, bahkan warga jemaat cenderung diharapkan memaknainya dari perspektif tradisi Kristen.<sup>67</sup> Karena itulah, di bawah kami mencoba memaknai kedua ritus secara lebih dalam untuk kemudian membuka ruang dialog yang seluas-luasnya.

Bila epigrafi merupakan sumber untuk melihat pentingnya kematian dan mengingat orang mati dalam era Greko-Romawi di Mediterania, maka *Badong*<sup>68</sup> dan *Bating*<sup>69</sup> dalam masyarakat Mamasa dapat pula dijadikan sumber untuk melihatnya. *Badong* dan *Bating* merupakan sejenis litani atau syair yang dinyanyikan saat seseorang meninggal atau saat ritus terkait dengan orang meninggal serta ritus mengingat orang yang telah meninggal. *Bating* merupakan litani yang dinyanyikan oleh wanita, sedangkan *Badong* adalah litani yang dinyanyikan oleh pria. Dari kedua syair litani ini bisa dinilai bahwa kematian utamanya dipahami sebagai bentuk peralihan dari dunia empiris kepada dunia yang mistis transendental.<sup>70</sup> Berikut adalah kutipan dari salah satu contoh syair *Badong* di daerah Nosu.

Syair	Terjemahan
<i>Maimoko tumallumbating</i> <i>Tapana'ta rio-rio</i> <i>Male tonganmo ambe'ta</i> <i>Ullambi' indo ambe'na</i>	Mari kita semua menangis Mari kita semua meratap <i>Bapak kita ini sudah sungguh-sungguh</i> <i>pergi</i> <i>Menemui bapak-ibunya yang sudah lama</i> <i>meninggal</i>
<i>Lalao ma'tondok mesa</i> <i>Mabanua tang merambu</i> <i>Ladiakapi dilambi' Sirua</i> <i>dikilalai</i>	<i>Ia pergi membuat kampung sendiri</i> Membuat rumah yang tak berasap Apa hendak dikata, semuanya telah terjadi
<i>Innang mana'ta tofino</i> <i>Ullambi indo ambe'ta</i> <i>Mario-rio kan dikkan</i> <i>Teppon pa' dena ambe'ki</i> <i>Ladiakapi dilambi sirua</i> <i>dikilalai.</i> <sup>71</sup>	<i>Memang nasib kita manusia untuk pergi</i> <i>Menemui ibu-bapak kita</i> Kami menangis di sini kasihan Sejak meninggalnya bapak kita Apa hendak dikata, semuanya telah terjadi

**Tabel 1: Contoh Syair Badong di Daerah Nosu**

<sup>67</sup> Badan Pekerja Majelis Sinode GTM, "Konsep Pandangan & Pemahaman Gereja Toraja Mamasa tentang Politik," 20, 22, 23.

<sup>68</sup> *Badong* merupakan tradisi berlitani saat melakukan ritus yang terkait dengan orang mati di daerah Nosu dan Pana'.

<sup>69</sup> *Bating* merupakan tradisi berlitani saat melakukan ritus yang terkait dengan orang mati di daerah Nosu dan Pana' serta di tempat-tempat lainnya di Kabupaten Mamasa.

<sup>70</sup> Kees Buijs, *Kuasa Berkat dari Belantara dan Langit: Struktur dan Transformasi Agama Orang Toraja di Mamasa, Sulawesi Barat* (Makassar: Innawa, 2009), 92.

<sup>71</sup> *Ibid.*, 157-158.

Berikut adalah contoh kutipan *Bating*.

Syair	Terjemahan
<p>Noa male mo duka indo'ki,                      Malelao langgan langi' titanda                      tama saluilung,                      Lutama barrena allo lewak                      lindona bulan.                      Ladipotandamo dao,                      ladipopa'taunanmo                      Daoti ia manggappa, laki                      pellambi'mo langgan.<sup>72</sup></p>	<p>Ibu kita yang kekasih telah pergi                      Kembali ke langit, di mana para                      leluhur berkumpul                      Ia memasuki matahari dan                      menghilang dalam cahaya bulan.                      Di sana ia akan menjadi tanda,                      Di sana ia akan menantikan kita                      dan kita akan menemukannya.</p>
<p>Ma' eppa-eppa ko, oh gayang                      bulawanki Uppekatobanggi                      isungan bulawanmu Tondok                      siandemu, uttirandukki nenek                      arruatta.<sup>73</sup></p>	<p>Pergi untuk selamanya, sesuatu                      yang sangat berharga,                      meninggalkan tempatmu yang                      sangat baik, tempat kelahiran dan                      tempatmu hidup, menghampiri                      nenek moyang/leluhur yang telah                      mendabului kita</p>

**Tabel 2: Contoh Syair Bating**

Bisa saja ada perbedaan dari detail syair *Badong* dan *Bating* berdasarkan daerah tertentu di Mamasa, namun gagasan kematian sebagai peralihan menuju ke dunia para leluhur dan berkumpul bersama mereka adalah konsep yang umumnya dipahami oleh masyarakat Mamasa. Kematian dinilai sebagai sebuah perjalanan memasuki dunia roh yang ujungnya adalah berkumpul bersama dewa dan para leluhur yang telah lebih dahulu meninggal. Dalam syair di atas diungkapkan bahwa mereka yang telah meninggal akan berjalan ke dunia seberang tempat para leluhur berkumpul.<sup>74</sup>

Tidak saja berkumpul; dengan syarat tertentu, orang yang mati juga bisa bertransformasi menjadi dewa. Istilah yang digunakan adalah *to membali puang* (*transforming into gods*)<sup>75</sup> atau menjadi dewa-dewa.<sup>76</sup> *To membali* berarti “menjadi,” sedangkan *puang* merupakan istilah yang digunakan untuk penghormatan bagi seseorang yang mempunyai peran dan posisi khusus dalam masyarakat, serta yang menunjuk pada sebutan untuk para dewa atau yang ilahi.<sup>77</sup> Tidak semua orang yang telah meninggal bisa

<sup>72</sup> Ibid., 158-159.

<sup>73</sup> Wawancara dengan B tanggal 19 Desember 2020.

<sup>74</sup> Rambe, *Keterjalinan Dalam Keterpisahan*, 166.

<sup>75</sup> P. Bosong, *Upacara Kematian menurut Adat Mamasa: Suatu Penyelidikan Mengenai Pengaruh Adat di dalam Masyarakat Gereja Toraja Mamasa*, (Makassar: STT INTIM, 1983), 167.

<sup>76</sup> Buijs, *Kuasa Berkat dari Belantara dan Langit*, 91.

<sup>77</sup> Rambe, *Keterjalinan dalam Keterpisahan*, 167.

mendapat atribut *puang*. Mereka yang telah melaksanakan ritus kematian secara lengkap seturut hukum *aluk*-lah yang akan mengalami *to membalu puang*.<sup>78</sup> Waktu yang diperlukan oleh arwah tersebut untuk menjadi *to membalu puang* berbeda-beda. Hal ini tergantung pada tingkat ritus kematiannya. Semakin tinggi tingkat ritus kematiannya, semakin cepat pula ia *to membalu puang*. Orang-orang dari kasta rendah yang tidak mampu melaksanakan ritus kematian secara lengkap tetap dapat mencapai langit namun membutuhkan waktu lebih lama.<sup>79</sup>

Walau dengan konsep seperti di atas, kematian orang terkasih dalam masyarakat Mamasa masih sangat mungkin tetap membawa kesedihan. Penghayatan terhadap syair *Badong* dan *Bating* tersebut tentu sangat menguatkan dan menghibur mereka yang ditinggalkan. Penghiburan bukan saja karena syair *Badong* dan *Bating* tersebut mengisyaratkan bahwa mereka yang meninggal tidak akan terpisah dengan leluhurnya, tetapi syair itu mengisyaratkan adanya sebuah pengharapan eskatologis bahwa mereka yang masih hidup pun akan mengalami hal yang sama ketika yang hidup kelak akan meninggal. Semua mereka akan berkumpul di alam yang lain.

### ***Kasih Persaudaraan sebagai Paraenesis dalam Mangngaro***

Sebagaimana Paulus mengaitkan *paraenesis* dengan gagasan berkumpul bersama Allah dalam 1 Tesalonika 4:14, kami juga akan memperlihatkan adanya gagasan *paraenesis* dengan gagasan berkumpul bersama dewa dan para leluhur dalam ritus *Mangngaro*. *Mangngaro* merupakan ritus membungkus kembali jenazah dalam *Aluk Toyolo* yang sampai saat ini masih dipraktikkan di daerah Nosu.<sup>80</sup> *Mangngaro* berasal dari kata dasar *aro* dalam bahasa daerah Nosu berarti “dikeluarkan.” Jadi, *Mangngaro* merujuk pada jenazah yang dikeluarkan dari dalam *liang*.<sup>81</sup>

---

<sup>78</sup> Ibid.

<sup>79</sup> Buijs, *Kuasa Berkat Dari Belantara Dan Langit*, 105.

<sup>80</sup> Nosu adalah salah satu kecamatan yang ada di Kabupaten Mamasa, Sulawesi Barat. Kecamatan Nosu terdiri dari enam desa yakni Desa Batu Papan, Siwi, Minanga, Minangan Timur, Masawe, dan Parinding, dengan jumlah penduduk ±4766 jiwa dengan 1139 Kepala Keluarga, laki-laki ±2436 jiwa dan perempuan ±2330. Data diambil dari Puskesmas Nosu pada tanggal 28 Desember 2019.

<sup>81</sup> Semacam kuburan yang menyerupai rumah adat.



**Gambar 1: Salah Satu Bentuk *Liang***



**Gambar 2: Kegiatan Mengeluarkan Jenazah dari *Liang***

Satu *Liang* biasanya terdiri dari sejumlah jenazah yang semuanya mempunyai hubungan kekeluargaan. *Mangngaro* adalah bagian dari ritus untuk menghantar orang yang telah meninggal ke dalam persekutuan dengan leluhur dan sekaligus mengalami *to memballi puang*.



**Gambar 3: Jenazah Dibawa dari *Liang* ke Tempat Pelaksanaan *Mangngaro***



**Gambar 4: Jenazah Dibawa dari *Liang* ke Tempat Pelaksanaan *Manggaro***

Seperti yang telah disinggung di atas, ritus ini merupakan bagian yang dilarang berdasarkan keputusan sidang sinode GTM tahun 1971 dan 1979. Akibat tetap mempraktikkannya, pada tahun 1990-an sekelompok anggota jemaat di Nosu pernah dijatuhkan sanksi disiplin gerejawi oleh GTM.<sup>82</sup> Namun demikian, hampir setiap tahun orang Mamasa di daerah Nosu mempraktikkannya, yaitu antara bulan Agustus-September.<sup>83</sup> Simbol-simbol Kristen pun akhirnya digunakan dalam ritus ini, antara lain melalui penggunaan salib pada bungkus jenazah yang beragama Kristen.



**Gambar 5: Tanda Salib pada Pembungkus Jenazah**

Tidak hanya itu, bagi yang beragama Kristen, malam harinya diisi dengan ibadah dan setelah itu dilanjutkan dengan pembungkusan jenazah-jenazah. Esok harinya, sebelum jenazah dikembalikan ke *Liang*, pada pagi pun dilakukan ibadah lagi. Potret

<sup>82</sup> Rambe, *Keterjalinan Dalam Keterpisahan*, 75.

<sup>83</sup> *Ibid.*, 76. Dalam perkembangan selanjutnya, kegiatan tersebut hanya dilakukan pada bulan Agustus saja dengan alasan bahwa pada bulan September masyarakat sudah mulai membajak sawah sehingga tidak ada waktu untuk melakukan upacara seperti itu.

ini adalah bagian dari realitas bagaimana orang Mamasa-Kristen berupaya mendialogkan dua tradisi tersebut.

Jika saja ruang dialog dalam hermenutika biblis diberikan secara lebih luas lagi, maka titik temu antara konsep kematian dalam *Aluk Toyolo* ini dengan eskatologi Paulus dalam 1 Tesalonika 4:14 di atas dapat semakin terlihat. Titik temu dalam hal *paraenesis* kasih persaudaraan setidaknya tampak dari dua hal berikut.

Pertama, pembacaan dan pembahasan silsilah. Menurut tua-tua adat di Nosu, pembacaan dan pembahasan silsilah keluarga merupakan kegiatan yang selalu dilakukan oleh nenek moyang pada zaman dahulu. Namun belakangan ini, kegiatan ini sudah tidak dilakukan lagi saat melakukan *Mangngaro*. Karena itu, elemen pembacaan dan pembahasan silsilah ini dicoba dipraktikkan lagi oleh sebagian tua-tua adat khususnya di Nosu. Bagi mereka, elemen ini justru hal yang sangat penting. Sebagaimana umumnya berlaku, ritus *Mangngaro* seringkali melibatkan keluarga atau kerabat yang tinggal di tempat yang jauh dan ada di antaranya yang sudah jarang bertemu. Dengan pembacaan silsilah, *Mangngaro* ini menjadi kesempatan bagi mereka untuk saling mengenal leluhur mereka. Dengan mengenal leluhur, mereka yang hadir akhirnya semakin mengetahui ikatan kekerabatan mereka untuk seterusnya akan semakin memperkuat kasih persaudaraan di antara mereka yang masih hidup.

Kedua, masyarakat golongan atas wajib menolong masyarakat golongan bawah. Dalam masyarakat Mamasa, dikenal setidaknya ada empat strata. Strata yang paling tinggi disebut *Tana Bulawan* atau “golongan emas” atau kaum bangsawan. Kaum bangsawan ini diyakini sebagai turunan dari manusia langit yang memerintah di wilayah tertentu dan mempunyai tanggung jawab terhadap masyarakat yang dipimpinnya. Oleh sebab itu, kekayaan yang dimiliki oleh kaum bangsawan ini haruslah dibagi-bagikan kepada masyarakat yang lain. Jika mereka tidak melakukannya dan bersifat kikir, mereka tidak akan bisa memasuki tempat leluhurnya ketika ia sudah meninggal, dan, sebagai hukumannya, mereka akan tinggal selamanya di dunia orang mati.<sup>84</sup> Karena itulah, mempraktikkan *paraenesis* kasih persaudaraan bagi *Tana Bulawan* menjadi bagian penting dalam kehidupannya. Hal ini terkait dengan eskatologi. Selanjutnya, *paraenesis* kasih persaudaraan dalam ritus *Mangngaro* ini juga terlihat melalui adanya peraturan bahwa jenazah dari tingkat ritus lebih rendah<sup>85</sup> dapat melakukan ritus ini dengan

---

<sup>84</sup> Ibid., 134.

<sup>85</sup> Upacara kematian biasanya dibagi dalam dua golongan saja, yakni golongan masyarakat rendah dan golongan masyarakat tinggi. Pada masing-masing golongan, upacara ini terbagi lagi menjadi beberapa tingkatan yang antara lain dibedakan dari jenis dan jumlah hewan yang dikurbankan. Tingkatan-tingkatan ini di kemudian hari akan menentukan apakah kelak kepada jenazah tertentu layak dilakukan ritus *Mangngaro* atau tidak.

syarat memosisikan diri sebagai pihak yang “mengikuti” kepada jenazah inti (*Pambawa Lattang*).<sup>86</sup> Dengan adanya peraturan tersebut maka keluarga dari strata yang lebih rendah (saat ritus kematiannya), yang tadinya tidak dapat melakukan ritus ini menjadi dapat melakukan ritusnya.<sup>87</sup> Dengan ini, dalam satu acara *Mangngaro* terdapat beberapa keluarga besar yang ikut melaksanakan kegiatan tersebut. Dengan bergabungnya keluarga yang lain dalam kegiatan tersebut maka mereka akhirnya saling membantu dalam mempersiapkan seluruh jalannya kegiatan. Ini tentu saja memuat dimensi kasih persaudaraan.

*Mangngaro* sebagai ritus yang melahirkan kasih persaudaraan diakui oleh Roberth Pangloli, salah seorang tokoh adat di Nosu. Dalam sebuah wawancara, beliau berkata:<sup>88</sup>

kalau kita bisa kembalikan seperti dahulu, menampilkan kebersamaan sang lembang Nosu, sebab sang lembang Nosu ini merupakan rumpun keluarga, *mesa nene* (kalau kita bisa kembalikan seperti dahulu, menampilkan kebersamaan satu lembah Nosu, sebab satu lembah Nosu ini merupakan rumpun keluarga, satu nenek).

Bosong juga menyatakan bahwa timbul serta menguatnya kasih persaudaraan dalam masyarakat Mamasa tidak bisa dipungkiri memang dimulai dari dan melalui upacara kematian.<sup>89</sup>

---

<sup>86</sup> *Pambawa Lattang* atau jenazah utama adalah jenazah yang berperan sebagai pemimpin atau yang utama dalam ritus *Mangngaro*. Sedangkan jenazah pada tingkat yang lebih bawah akan berperan sebagai pengikut pada jenazah utama. Seperti yang telah dijelaskan sebelumnya, dalam ritus *Mangngaro* terdapat beberapa jenazah, baik dari satu *liang* maupun dari *liang* lain. Jenazah utama dan jenazah yang “mengikuti” bisa saja dibedakan melalui warna atau ornamen dari pembungkus jenazah.

<sup>87</sup> Namun demikian tidak semua jenazah layak dijadikan sebagai “yang mengikuti.” Ada sejumlah syarat yang harus dipenuhi.

<sup>88</sup> Wawancara dengan Roberth Pangloli tanggal 24 Desember 2019.

<sup>89</sup> Bosong, *Upacara Kematian Menurut Adat Mamasa*, 22. Menurut Bosong, sejumlah upacara kematian dalam masyarakat Mamasa timbul karena pada zaman dahulu penyebaran informasi sangat sulit. Kalau ada orang meninggal, maka butuh beberapa hari untuk menyampaikan berita kepada keluarga yang lain. Sering terjadi di mana ada satu keluarga yang sedang berduka, keluarga yang berada di tempat jauh justru bersukacita atau bergembira karena mereka tidak tahu informasi itu. Inilah yang menyebabkan ketua adat membuat sejumlah aturan dalam upacara kematian. Dengan sejumlah aturan itu, maka ritus kematian dilangsungkan hingga beberapa hari. Hal ini membuat keluarga yang ada di tempat yang jauh dapat mengetahui dan dapat menghadiri upacara itu. Dari sini kemudian mulai berkembang lagi aturan-aturan dalam upacara kematian yang berhubungan dengan syarat-syarat upacara kematian bagi masyarakat yang berkasta rendah dan yang tinggi. Dengan aturan-aturan tersebut, mulai timbullah rasa kebersamaan dalam masyarakat, terutama ketika ada yang berduka.

Karena dipengaruhi oleh berbagai faktor, antara lain perbedaan pandangan orang Mamasa-Kristen terhadap *Mangngaro* atau sikap GTM atas berbagai ritus kematian, ritus ini tidak lagi dilakukan secara massal. Ia seringkali dilakukan secara terpisah-pisah dalam lingkaran keluarga terdekat saja. Dengan situasi seperti ini, maka efek kasih persaudaraan dari ritus ini menjadi tidak semaksimal bila diadakan secara lebih massal.

### ***Kasih Persaudaraan sebagai Paraenesis dalam Bulan Liang***

Sebagaimana yang telah dipaparkan di atas, dalam ritus *Mangngaro* memang ada satu elemen aktivitas untuk mengingat kembali siapa sesungguhnya orang yang meninggal tersebut semasa hidupnya. Elemen ini muncul dalam bentuk ratapan, tangisan, dan lain sebagainya yang, menurut Rambe, adalah suatu simbol “menghadirkan kembali” orang yang telah meninggal di tengah-tengah orang yang masih hidup.<sup>90</sup> Tentu saja hal ini bagian dari upaya untuk mengingat mereka yang telah meninggal.

Menarik sekali bahwa dalam masyarakat Mamasa ternyata ada satu ritus yang memang dilakukan untuk mengingat mereka yang telah meninggal, yaitu *Bulan Liang*. Dalam masa-masa *Bulan Liang*, seluruh keluarga dan kerabat diharapkan berfokus pada anggota keluarganya yang telah meninggal; mereka tidak diizinkan melakukan pekerjaan lain.<sup>91</sup> Dengan demikian, selama *Bulan Liang* tersedia ruang bagi mereka untuk mengenang anggota keluarga yang telah meninggal. Yang diingat tentu saja adalah hal-hal yang baik dari orang tersebut ketika ia masih hidup. Warisan keteladanan serta kebijaksanaan tentu menjadi bagian yang diingat. Dengan mengingat mereka, kasih persaudaraan itu akan tetap terpelihara. Relasi antara yang hidup dan yang meninggal juga tetap terpelihara; kematian tidak memutus relasi di antara mereka. Bila ritus ini kemudian melibatkan keluarga yang lebih luas, termasuk anak-anak, maka kasih persaudaraan yang dimaksud juga berpotensi melibatkan keturunan selanjutnya.

### **Dialog Antara Dua Teks/Tradisi**

Sebagaimana telah disinggung di awal bahwa upaya untuk mendialogkan dua teks/tradisi ini bertujuan agar dilema yang dialami oleh orang Mamasa-Kristen dalam menjalankan kekristenan dan tradisi budayanya secara bersamaan dapat diminimalkan. Upaya ini diharapkan dapat menjadi salah satu pemantik agar gereja dapat semakin membuka ruang dialog, utamanya dalam ranah hermeneutika Alkitab. Langkah-langkahnya telah disebutkan di atas. Langkah pertama telah dilakukan di atas.

---

<sup>90</sup> Ibid.

<sup>91</sup> Ibid., 172.

Selanjutnya, terkait dengan motif kedua teks,<sup>92</sup> sebagai syarat penggunaan metode ini, di atas juga telah diperlihatkan bahwa keduanya berbicara tentang sebuah konsep mengenai kematian sebagai sebuah proses berkumpulnya seseorang dengan para kerabat atau keluarga yang telah mendahului mereka. Tidak hanya berkumpul dengan keluarga atau kerabat, kematian juga diartikan sebagai proses berkumpulnya yang meninggal dengan oknum-oknum ilahi lainnya. Keduanya juga ditujukan dengan motif penghiburan.

### ***Kesamaan***

#### *Tipologi Kosmologi Eskatologi*

Kedua teks ini menggambarkan kosmologi eskatologi yang memiliki kesamaan. Kedua gambaran alam non-fisik tersebut tidak didiami oleh satu oknum ilahi, tetapi lebih dari satu. Oknum ilahi dalam teks A terdiri dari para dewa, para leluhur yang menjadi dewa (*to membalikan puang*), dan para leluhur yang tidak memenuhi syarat menjadi dewa. Dengan demikian potret kosmologi eskatologi teks A adalah membentuk sebuah komunitas. Sementara dalam teks B, oknum ilahi itu juga merupakan sebuah komunitas. Setidaknya di sana ada Allah, Yesus Kristus, dan orang-orang yang dianggap layak, yaitu mereka yang meninggal dalam Yesus Kristus.

#### *Spektrum Keluarga yang Luas*

Bila mencermati konteks sejarah Greko-Romawi di Mediterania yang menjadi latar sosial jemaat Tesalonika ini, telah diperlihatkan bahwa Paulus sedang berhadapan dengan sebuah tradisi adanya asosiasi yang dibentuk ketika seseorang masih hidup. Kuatnya ikatan dalam asosiasi ini diyakini akan berlangsung abadi. Kematian fisik tidak akan memutuskan ikatan tersebut. Karena itu kepedulian kepada yang meninggal bahkan yang telah lama meninggal sekalipun akan terus dipelihara. Asosiasi yang dibentuk telah menjadi bagian dari keluarga mereka. Dalam teks B, analogi ini juga dilanjutkan oleh Paulus. Kekristenan menjadi semacam asosiasi yang baru dan menjadi keluarga yang baru bagi mereka. Karena itu penggunaan sapaan “saudara” (*adelphos*) menjadi sangat menonjol dalam surat ini. Dalam teks A, asosiasi ini juga ada dalam bentuk keluarga satu suku, dalam hal ini sesama suku Mamasa atau orang non-Mamasa yang telah menikah dengan orang Mamasa. Baik di teks A maupun B, yang dimaksud keluarga tidak lagi hanya terdiri dari ayah-ibu-anak, namun dalam arti yang lebih luas. Karena itu, keluarga yang dimaksud dalam kedua teks sama-sama memiliki spektrum yang luas yang sulit dibuat batasannya.

---

<sup>92</sup> Kwok, *Discovering the Bible in the Non-Biblical World*, 62.

*Kematian sebagai Medium untuk Berkumpul*

Kedua teks sama-sama menyiratkan sebuah konsep kematian sebagai sebuah proses berkumpulnya setiap orang yang meninggal bersama dengan orang-orang yang dikasihi, yaitu keluarga. Di alam non-fisik itu, mereka yang meninggal juga akan berkumpul bersama sejumlah oknum ilahi.

*Penghiburan*

Sebagaimana yang telah disimpulkan di atas bahwa kedua teks ini memuat latarbelakang penghiburan. Hal ini karena kematian anggota keluarga telah menyisakan kesedihan bagi keluarga yang ditinggalkan. Penghiburan yang dimaksud disajikan dengan menekankan bahwa orang yang meninggal tidaklah ke mana-mana, melainkan pergi ke tempat di mana orang-orang yang mereka cintai itu berada. Kedua teks sama-sama memaknai orang yang meninggal pergi berkumpul bersama Tuhannya dan keluarga yang dicintainya. Selanjutnya, motif penghiburan tersebut juga disajikan dengan adanya keterkaitan antara orang yang hidup dengan orang yang sudah meninggal. Ikatan ini tidak akan hilang saat kematian tiba. Setiap mereka yang meninggal juga akan pergi ke suatu tempat ke mana mereka yang masih hidup pun akan pergi. Jadi, kalau pun ada perpisahan, itu hanya sejenak saja, sebab ada waktunya di mana semuanya akan dikumpulkan dan oknum ilahi tersebut juga akan beserta mereka. Kondisi berkumpul tersebut akan berlangsung selama-lamanya (Bdk. 1Tes. 4:17b).

*Berkumpul yang Bersyarat*

Benar bahwa peristiwa kematian dalam kedua teks merupakan proses berkumpulnya orang yang meninggal dengan para keluarga dan kerabat juga dengan oknum-oknum ilahi, namun itu semua akan terjadi dengan persyaratan tertentu. Syarat di dalam teks A memang berbeda dengan yang di teks B, namun keduanya bukanlah peristiwa yang terjadi secara otomatis dan berlaku untuk semua manusia. Keduanya sama-sama memiliki syarat.

*Paraenesis dan Berkumpul*

Sebagaimana yang telah dijelaskan dalam ulasan terhadap masing-masing teks di atas, *paraenesis* menjadi bagian yang tidak terpisahkan dengan proses berkumpul tersebut. *Paraenesis* yang dimaksud adalah *kasih persaudaraan*. *Paraenesis* memang bukan menjadi syarat langsung bagi tercapainya peristiwa berkumpul tersebut, tetapi *paraenesis* menjadi aspek yang sangat ditekankan

sebelum saat berkumpul itu terwujud. Dalam teks A tampak bahwa dalam sejumlah tahapan ritus memuat gagasan kasih persaudaraan. Ia bukanlah syarat mutlak bagi peristiwa berkumpul itu bahkan bagi *toembali puang*; tetapi sejumlah ritus untuk tiba pada *toembali puang* justru memuat *paraenesis* kasih persaudaraan. Sama dengan teks B, *paraenesis* kasih persaudaraan juga memang bukan menjadi syarat langsung bagi berkumpulnya orang yang meninggal dengan Allah dan Kristus, tetapi Paulus menegaskan agar jemaat semakin giat dalam mempraktikkan kasih persaudaraan dalam menyambut *parousia* Yesus. Dalam surat yang lain, misalnya 1 Korintus 12-14, Paulus bahkan menegaskan bahwa tidak ada gunanya segala karunia rohani yang dimiliki tanpa adanya kasih persaudaraan. Dengan demikian kedua teks ini mengakui bahwa kasih persaudaraan merupakan hal yang bersifat penting dan bahkan kekal. Kematian tidak seharusnya memutuskan ikatan kasih persaudaraan. Justru, kasih persaudaraan harus semakin diperkuat oleh mereka yang masih hidup sebagai persiapan untuk berkumpul kelak.

### **Perbedaan**

Sebagaimana yang telah disebutkan di atas bahwa ulasan topik ini ditujukan kepada orang Kristen-Mamasa dan GTM, dan bukan kepada penghayat kepercayaan *Aluk Toyolo*. Karena itu, tulisan ini tidak akan menyinggung apa-apa saja dari teks B yang dapat memperkaya para penghayat kepercayaan *Aluk Toyolo*. Dari tiga jenis aspek perbedaan yang disorot dalam HLT, tulisan ini akan memberi perhatian yang lebih besar pada aspek perbedaan yang dapat memperkaya pemahaman orang Mamasa-Kristen mengenai konsep kematian anggota keluarga sebagaimana yang diuraikan Paulus dalam teks B di atas dari perspektif teks A. Namun demikian, dua jenis perbedaan yang lain tetap akan disajikan secara singkat.

Perbedaan yang bersifat apresiatif (*appreciative differences*) adalah terkait dengan saat berkumpul. Dalam teks A, saat berkumpulnya orang yang meninggal dengan keluarga dan dengan oknum ilahi bisa terjadi setiap saat, yaitu ketika seluruh ritus yang ada telah dilalui dengan sempurna. Sementara, dalam teks B, saat berkumpul itu hanya akan terjadi saat *parousia* Yesus tiba. Sementara, itu perbedaan yang bersifat tidak bisa atau tidak perlu diperdamaikan adalah pada syarat berkumpul. Bila perbedaan yang sebelumnya relatif masih bisa didialogkan bahkan dikompromikan demi menciptakan kehidupan yang harmonis, maka perbedaan jenis ini bersifat lebih prinsip dan tidak mungkin dikompromikan. Dalam teks B, syarat untuk bisa berkumpul bersama oknum-oknum ilahi serta bersama para saudara atau keluarga yang telah meninggal adalah meninggal dalam Yesus Kristus. Sementara syarat dalam teks A adalah terpenuhinya semua ritus yang disyaratkan

dalam *Aluk Toyolo*. Dalam hal ini misalnya seluruh tingkatan dalam ritus *Manggaro* telah diselesaikan secara sempurna.

Yang terakhir adalah perbedaan yang bersifat memperkaya, khususnya yang memperkaya pemahaman orang Mamasa-Kristen dari perspektif *Aluk Toyolo*. Potensi teks A dapat memperkaya pemahaman terhadap teks B telah ditegaskan oleh Lee, “*the Asian context contains multiple texts and is itself a text, contributing to the reading and enriching the meaning of the biblical text.*”<sup>93</sup> Gagasan senada juga ada dalam pertanyaan retorika Niles saat mengevaluasi model teks ke konteks yang selama ini mendominasi dalam hermeneutika biblis, “*Or is it not also a matter of relating context to text so that the context may speak to the text?*”<sup>94</sup> Rasul Paulus sendiri sebenarnya mengakui adanya potensi orang non-Yahudi, termasuk yang belum Kristen, untuk melakukan apa yang dituntut oleh Taurat. Hal ini secara eksplisit dinyatakan Paulus dalam Roma 2:14.<sup>95</sup> Penelitian terbaru mengenai adanya potensi dari kepercayaan lain yang mampu memperkaya pemahaman terhadap teks Alkitab dapat dilihat dalam tulisan Pelita H. Surbakti.<sup>96</sup>

Dari perspektif teks A, orang Mamasa-Kristen dapat memahami bahwa relasi dengan orang yang sudah meninggal perlu terus dipelihara antara lain dengan mengingat mereka yang telah meninggal. Yang diingat utamanya adalah warisan kebijaksanaan dari para leluhur atau orang tua. Pandangan Arulangi atas sejumlah tradisi lisan dalam masyarakat Mamasa sesungguhnya menjadi contoh konkret. Bila hendak menilai sebuah peristiwa dalam masyarakat, ada hal yang selalu diucapkan, yaitu: “*sinakua tomatua*” (orang tua selalu mengatakan), “*dengan toyolona*” (untuk hal itu ada ceritanya), dan “*umbaraka nakua tomatua?*” (bagaimana menurut orang tua?).<sup>97</sup>

Berelasi dengan mengingat mereka yang telah meninggal tentu bukan untuk mendapatkan berkat dari roh leluhur yang sudah meninggal itu. Tetapi, setidaknya ada dua hal yang bisa dicapai. Pertama, berelasi dengan mengingat mereka yang telah meninggal identik dengan apa yang dilakukan oleh Yesus dalam Matius 22:32 dengan menggunakan tradisi penyebutan Allah dengan mengaitkannya dengan nama-nama leluhur.<sup>98</sup> Sebagai bagian dari upaya-Nya untuk merespons hilangnya keteladanan dan

---

<sup>93</sup> Lee, “Cross-Textual Hermeneutics and Identity in Multi-Scriptural Asia,” 191.

<sup>94</sup> Niles, “The World of God and the People of Asia,” 283.

<sup>95</sup> Surbakti dan Surbakti, “Hermeneutika Lintas Tekstual,” 223-224.

<sup>96</sup> Surbakti, “Memperkaya Pemahaman Alkitab Dengan Perspektif Kepercayaan Lain,” 217-232.

<sup>97</sup> Arulangi, Dua Sumber Otoritas, Tiga Konteks,” 85.

<sup>98</sup> Uraian mengenai gagasan ini telah diuraikan dalam Pelita H. Surbakti, “Menghidupkan Leluhur: Sebuah Penafsiran terhadap Matius 22:32,” *GEMA TEOLOGIKA: Jurnal Teologi Kontekstual dan Filsafat Keilahian*, Vol. 4, No. 1 (2019): 1-16.

menguatnya kemunafikan di kalangan sebagian pemimpin dalam Yudaisme, Yesus kembali menggunakan sebutan itu.<sup>99</sup> Dengan mengingat leluhur yang selama hidupnya memiliki cara hidup yang baik, mereka akan mengingat warisan keteladanan dan bagaimana seharusnya mereka hidup di dunia ini. Karena itulah tradisi *Bulan Liang* menjadi penting. Tradisi ini bahkan bisa menjadi peringatan bagi yang masih hidup, bahwa bila mereka ingin dikenang dan bahkan menjadi patron bagi anak cucu mereka, maka mereka harus berjuang mewariskan keteladanan semasa mereka hidup. Sebuah *echo* dari moralitas Helenistik Mediterania dalam frasa “ia sudah mati selagi hidup” dalam I Timotius 5:6 berbunyi: “*The virtuous person is truly alive; an evil person is really dead.*”<sup>100</sup> Tradisi kebijaksanaan dalam masyarakat Mediterania telah melihat bahwa orang yang memiliki perangai yang baik serta yang dapat diteladani semasa hidupnya sesungguhnya tetap hidup walaupun orang itu kemudian akan mati. Sebaliknya, orang bisa saja telah mati walau ia masih hidup bila semasa hidupnya ia menunjukkan cara hidup yang buruk. Hal ini tampak semakin tegas dalam kalimat Philo dari Alexandria (20 SM-50 M):<sup>101</sup>

*Therefore, betaking myself for instruction to a wise woman, whose name is Consideration, I was released from my difficulty, for she taught me that some persons who are living are dead, and that some who are dead are still live: she pronounced that the wicked, even if they arrive at the latest period of old age, are only dead, inasmuch as they are deprived of life according to virtue; but that the good, even if they are separated from all union with the body, live for ever, inasmuch as they have received an immortal portion (Flight and Finding 55)... Therefore, O all-wise man, good and virtue mean life, and evil and wickedness mean death (Flight and Finding 58).*

Kebijaksanaan semacam inilah yang juga digunakan oleh Yesus di Injil Matius saat menggunakan *Theos Patros* tatkala berinteraksi dengan beberapa orang Saduki dalam Matius 22:32.

Kedua, melalui sejumlah ritus yang sempat dilarang namun tetap dipraktikkan di daerah Nosu di atas, *Mangngaro* ternyata sarat dengan gagasan kasih persaudaraan bagi sesama orang Mamasa yang bisa saja luntur karena perbedaan agama atau bahkan denominasi gereja dalam agama yang sama. Kasih persaudaraan yang ditekankan oleh Paulus dalam teks B tampak lebih konkret dalam teks A. Dengan adanya tradisi pembacaan silsilah orang yang telah meninggal dalam *Mangngaro*, seluruh keluarga yang hadir, yang

<sup>99</sup> Ibid., 9, 13.

<sup>100</sup> R. Collins, *I & II Timothy and Titus* (Louisville, KY: Westminster John Knox Press, 2002), 138.

<sup>101</sup> Philo, “The Works of Philo,” <http://www.earlychristianwritings.com/yonge/book19.html>.

barangkali tidak lagi pernah bertemu karena selain tinggal di kota-kota yang berbeda juga berasal dari generasi yang berbeda-beda, dapat kembali menelusuri akar identitas mereka. Bila ini dilakukan dengan tepat dan bersifat massal, maka benih-benih kasih persaudaraan itu dapat terus dipupuk dan diteruskan dari generasi ke generasi. Dengan demikian, dipopulerkannya kembali tradisi *burial and memorial* ini tentu saja akan menguatkan kasih persaudaraan yang begitu ditekankan oleh rasul Paulus.

### Kesimpulan

Hal pertama yang dapat disimpulkan adalah bahwa konsep kematian dalam kepercayaan nenek moyang Mamasa-Kristen tidak harus sepenuhnya ditinggalkan. Pelarangan terhadap sejumlah ritus yang terkait dengan kematian sebaiknya didahului oleh penyelidikan dan dialog yang lebih mendalam. Hal ini karena ternyata ada sejumlah titik temu antara konsep kematian dalam kedua teks tersebut. Tidak hanya titik temu, pemahaman terhadap teks B bahkan dapat diperkaya melalui perspektif teks A, dalam hal ini adalah konsep dan ritus kematian dan mengingat orang yang sudah meninggal dalam *Aluk Toyolo*. Pendekatan yang hampir sama juga dilakukan oleh Paulus terhadap tradisi dari sebagian komunitas di Tesalonika pada era Greko-Romawi di Mediterania yang memang sangat akrab dengan apa yang disebut sebagai *burial and memorial* di atas.

Dari upaya mendialogkan kedua teks/tradisi di atas, telah ditemukan sejumlah titik temu di antara keduanya. Hal utama yang dapat disimpulkan adalah, keduanya memaknai kematian sebagai proses berkumpulnya orang yang sudah meninggal dengan mereka yang telah meninggal lebih dahulu. Syair *Badong* dan *Bating* yang menggambarkan hakikat kematian sebagai proses berkumpulnya orang yang meninggal bersama kerabatnya yang telah meninggal juga termuat dalam 1 Tesalonika 4:14. Tidak hanya berkumpul dengan para leluhur, orang yang meninggal itu juga berkumpul dengan oknum-oknum ilahi. Dalam kedua teks ini, penegasan konsep kematian tersebut sama-sama bermotif penghiburan. Kedua teks ini sama-sama menekankan bahwa ikatan dalam masing-masing komunitas ini tidak akan hilang saat ada di antara mereka meninggal. Praktik ikatan persaudaraan yang menjadi bagian dari eskatologi teks B tampak diperkuat dari pemahaman terhadap teks A. Kuatnya ikatan itu juga tampak melalui tradisi mengingat mereka yang telah meninggal. Tradisi ini ternyata juga dipraktikkan Yesus dalam Matius 23:32. Sebagai bagian dari masyarakat Greko-Romawi di Mediterania, Paulus juga memahami hal ini. Hal ini tampak dari *echo* sebuah tradisi kebijaksanaan moralitas Helenistik yang disinggung Paulus dalam 1 Timotius 5:6. Karena itulah sejumlah *paraenesis* juga menjadi penekanan Paulus.

Selain kesamaan, sejumlah perbedaan juga telah diperlihatkan. Namun, yang sangat menarik adalah perbedaan yang memperkaya juga dapat dilihat. Tradisi dalam *Aluk Toyolo* yang terkait dengan kematian, utamanya *Manggaro* dan *Bulan Liang*, yang pernah dilarang, ternyata dapat memperkaya pemahaman terhadap teks B (1Tes. 4:14). Kasih persaudaraan memang harus terus dan semakin dipelihara sebagai persiapan akan *parousia* Yesus. Relasi antara yang hidup dan yang meninggal juga dipelihara dengan mengingat warisan kebijaksanaan dari mereka yang meninggal.

Dengan demikian manfaat dari upaya untuk mendialogkan kedua teks/tradisi ini telah diperlihatkan. Akhirnya, melalui tulisan ini, situasi dilema yang dihadapi oleh sejumlah orang Mamasa-Kristen serta dilema yang dihadapi oleh GTM saat mendapati kematian anggota keluarga kiranya dapat diminimalkan. Selanjutnya, ruang dialog dalam ranah penafsiran Alkitab semacam ini dapat semakin dibuka di masa mendatang sehingga situasi dilematik di atas semakin minimal.

### Tentang Penulis

Pelita Hati Surbakti adalah dosen tetap bidang studi Biblika Perjanjian Baru dan Teologi Kontekstual di STT Cipanas. Saat ini menjabat sebagai Kaprodi Pascasarjana di STT Cipanas. Karya terbarunya bersama Esther Widhi Andangsari yang diterbitkan pada 8 Juni 2022 berjudul, "Jesus and Nostalgia: A Nostalgia Construction of 'Ho Theos Tōn Paterōn – ὁ Θεὸς τῶν Πατέρων' for Facing an Identity Crisis (Mt 22:32)," *HTS*, Vol. 78, No. 1 (2022).

Rahyuni Daud Pori adalah anggota jemaat Gereja Toraja Mamasa (GTM) serta alumna Prodi Sarjana Teologi STT Cipanas tahun 2021 dengan judul skripsi, "Dikumpulkan Bersama Pencipta: *Cross-Textual Hermeneutics* antara Ritual 'Rambu Solo' dan 1 Tesalonika 4:14 Sebagai Upaya Berhermeneutika Kontekstual di Gereja Toraja Mamasa."

Ekavian Sabaritno adalah anggota jemaat Gereja Toraja Mamasa (GTM) serta alumnus Prodi Sarjana Teologi STT Cipanas tahun 2020 dengan judul skripsi, "Kebersamaan: Sebuah Usaha Berteologi Kontekstual Model Antropologis Terhadap Tradisi Ritual *Manggaro*." Saat ini Ekavian tengah menempuh studi lanjut di STT INTIM Makassar pada prodi Magister Teologi.

### Daftar Pustaka

- Ada, J.L. *Aluk To Dolo Menantikan Kristus: Ia Datang agar Manusia Mempunyai Hidup dalam Segala Kelimpahan*. Toraja: Batu Silambi, 2014.
- Aland, B. *The Greek New Testament*. 4<sup>th</sup> ed. London: United Bible Societies, 1983.
- Ansaar. *Arsitektur Tradisional Daerah Mamasa*. Jakarta: Direktorat Tradisi, Direktorat Jenderal Nilai Budaya Kementrian Kebudayaan dan Pariwisata, 2011.
- Arulangi, Ronald. "Dua Sumber Otoritas, Tiga Konteks: Gereja Toraja Mamasa Menuju Kemandirian Teologi dalam Dialektika antara Isu-isu Pastoral, Alkitab, dan Kearifan Cerita Rakyat Mamasa." *ERANLANGI: Jurnal Teologi STT Sulbar*, Vol. 1, No. 1 (2020): 84-106.
- Ascough, Richard S. "A Question of Death: Paul's Community-Building Language in 1 Thessalonians 4:13-18." *Journal of Biblical Literature*, Vol. 123, No. 3 (2004): 509-530.
- Bosong, P. *Upacara Kematian menurut Adat Mamasa: Suatu Penyelidikan Mengenai Pengaruh Adat di dalam Masyarakat Gereja Toraja Mamasa*. Makassar: STT INTIM, 1983.
- Badan Pekerja Majelis Sinode GTM. "Konsep Pandangan & Pemahaman Gereja Toraja Mamasa tentang Politik." Mamasa, 2013.
- BPMS-GTM. "Himpunan Keputusan Sidang Majelis Sinode Am XIX Gereja Toraja Mamasa." Mamasa, 2016.
- Buijs, Kees. *Kuasa Berkat dari Belantara dan Langit: Struktur Ddan Transformasi Agama Orang Toraja di Mamasa, Sulawesi Barat*. Makassar: Ininnawa, 2009.
- Collins, R. *I & II Timothy and Titus*. Louisville, KY: Westminster John Knox Press, 2002.
- Demianus, "Masyarakat Mamasa Pra-Kekristenan telah Mengenal Allah yang Benar: Suatu Refleksi Teologis tentang Kepercayaan Tradisional Masyarakat Mamasa kepada Dewata dalam Hubungannya dengan Kehidupan Bergereja Masa Kini." *Loko Kada: Jurnal Teologi Kontekstual & Oikumenis*, Vol. 1, No. 2, (2021): 29-42. <https://jurnal.sttmamasa.ac.id/index.php/lk/article/view/12/19>.
- van den. End, Th., dan J. Weitjens. *Ragi Carita 2: Sejarah Gereja Di Indonesia 1860 an-Sekarang*. Jakarta: BPK Gunung Mulia, 2008.
- Ismail, Roni. "Ritual Kematian dalam Agama Asli Toraja 'Aluk To Dolo' (Studi Atas Upacara Kematian Rambu Solok)." *Religi: Jurnal Studi Agama-agama*, Vol. 15, No. 1 (2019): 87-106. <http://ejournal.uin-suka.ac.id/ushuluddin/Religi/article/view/1746/1379>.
- van der. Klis, W. A. *Datanglah Kerajaan-Mu: Lima Puluh Tahun*

- Pekabaran Injil di Toraja Barat*. Rantepao: Sulo, n.d.
- Kwok Pui-lan. *Discovering the Bible in the Non-Biblical World*. Maryknoll, NY: Orbis Books, 1995.
- Lambrecht, J. "A Structural Analysis of 1 Thessalonians 4-5." In *The Thessalonians Debate*. Eds., J. Lambrecht, K. P. Donfried, and V. Beutler, 23-45. Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2000.
- Lee, Archie C.C. "Cross-Textual Hermeneutics and Identity in Multi-Scriptural Asia." In *Christian Theology in Asia*. Ed., Sebastian C.H. Kim, 179-204. Cambridge: Cambridge University Press, 2008.
- Listijabudi, Daniel K. *Bergulat di Tepian: Pembacaan Lintas Tekstual Dua Kisab Mistik (Dewa Ruci & Yakub Di Yabok) untuk Membangun Perdamaian*. Jakarta: BPK Gunung Mulia; Yogyakarta: Duta Wacana University Press, 2019.
- \_\_\_\_\_. "Hermeneutika Lintas Tekstual atas Teks Mistik: Dewa Ruci (Teks Jawa) dan Yakub di Yabok (Kej. 32)." Dalam *Simposium Nasional Ikatan Sarjana Biblika Indonesia*. Eds., S. Marsunu, V. Rubianto, dan M. Situmorang, 154-163. Toraja: ISBI, 2016.
- Luckensmeyer, D. *The Eschatology of First Thessalonians*. Gottingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2009.
- Malherbe, Abraham J. "Ethics in Context: The Thessalonians and Their Neighbours." *HTS Teologiese Studies / Theological Studies*, Vol. 68, No. 1 (2012): 1-10. <https://cyberleninka.org/article/n/925606/viewer>.
- Marshall, I. H. *1 and 2 Thessalonians*. Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1983.
- Melalatoa, M. J. *Ensiklopedi Suku Bangsa Di Indonesia*. Jakarta: Departemen Pendidikan dan Kebudayaan RI, 1995.
- Metzger, B. *Textual Commentary on the Greek New Testament*. London: United Bible Societies, 1975.
- Niles, Daniel P. "The World of God and the People of Asia." In *Understanding the Word: Essay in Honour of Bernhard W. Anderson*. Eds., D. P. Niles, J. T. Butler, E. W. Conrad, and B. C. Ollenburger, 281-313. Sheffield: JSOT, 1985.
- Philo. "The Works of Philo." <http://www.earlychristianwritings.com/yonge/book19.html>.
- Rambe, A. H. *Keterjalinan dalam Keterpisahan: Mengupaya Teologi Interkultural dari Kekayaan Simbol Ritus Kematian dan Kedukaan Di Sumba dan Mamasa*. Makassar: OASE Intim, 2014.
- Selby, G. S. "'Blameless at His Coming': The Discursive Construction of Eschatological Reality in 1 Thessalonians." *Rhetorica: A Journal of the History of Rhetoric*, Vol. 17, No. 4 (1999): 385-410. <https://doi.org/10.1525/rh.1999.17.4.385>.
- Surbakti, Pelita H. "Menghidupkan Leluhur: Sebuah Penafsiran Terhadap Matius 22:32." *GEMA TEOLOGIKA: Jurnal Teologi Kontekstual dan Filsafat Keilabian*, Vol. 4, No. 1 (2019): 1-16.

[http://journal-  
theo.ukdw.ac.id/index.php/gemateologika/article/view/414  
/279.](http://journal-theo.ukdw.ac.id/index.php/gemateologika/article/view/414/279)

\_\_\_\_\_. “Memperkaya Pemahaman Alkitab Dengan Perspektif Kepercayaan Lain: Interpretasi Sosio-Retorik Roma 2:12–16.” *GEMA TEOLOGIKA: Jurnal Teologi Kontekstual dan Filsafat Keilabian*, Vol. 6, No. 2 (2021): 217-232.  
[http://journal-  
theo.ukdw.ac.id/index.php/gemateologika/article/view/608  
/365.](http://journal-theo.ukdw.ac.id/index.php/gemateologika/article/view/608/365)

Surbakti, Pelita Hati, dan Noel GBP Surbakti. “Hermeneutika Lintas Teksual: Alternatif Pembacaan Alkitab dalam Merekonstruksi Misiologi Gereja Suku di Indonesia.” *Societas Dei: Jurnal Agama dan Masyarakat*, Vol. 6, No. 2 (2019): 209-227.  
[http://societasdei.rcrs.org/index.php/SD/article/view/116  
/84.](http://societasdei.rcrs.org/index.php/SD/article/view/116/84)

du Toit, Andrie B. “Sensitivity towards the Reaction of Outsiders as Ethical Motivation in Early Christian Paraenesis.” *HTS Teologiese Studies / Theological Studies*, Vol. 68, No. 1 (2012): 1-7.  
[https://hts.org.za/index.php/hts/article/view/1212/2373.](https://hts.org.za/index.php/hts/article/view/1212/2373)

Tore, Makmur. “Leluhurku, Leluhurmu, Leluhur Kita: Pembacaan Lintas Teks (Cross-Textual Reading) atas Kisah Nenek Pongka Padang dan Kisah Abram dalam Kejadian 12-13,” *ERANLANGI: Jurnal Teologi STT Sulbar*, Vol. 1, No. 1 (2020): 41-68.

Verhoef, Eduard. “1 Thessalonians 4:1-8: The Thessalonians Should Live a Holy Life.” *HTS Teologiese Studies / Theological Studies*, Vol. 63, No. 1 (2007): 347-363.  
[https://hts.org.za/index.php/hts/article/view/208/141.](https://hts.org.za/index.php/hts/article/view/208/141)

Wanamaker, C. A. *Commentary on 1 & 2 Thessalonians*. Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1990.