

**PEREMPUAN PENYEMBUH:
Sebuah Pendekatan Feminis**

Buce A. Ranboki

Abstract

In Timor, the traditional healing practices of *mmane* (a Healer or healing woman) are alleged as “shamanism.” All the same, this accusation originates from area church as religious institution that had been founded upon Calvinistic values. What is sadder still, Healers are labeled superstitious, irrational, and profane. Such accusations marginalize and wound their dignity as women. The theological question is whether the source of such healing power would have caused the church to construct theological assumptions that would be so androcentric, rationalistic, and supremely concerned with accuracy. In this study, I would argue that the church must construct a theology that is truly born-of and favorable-toward women, as it also ushers Healers into the hospitality of the church-as-space for dialogue, partnership, and empowerment. Through the feminist approach of Mery Kolimon, the inspirational *Teologi Rakyat* (grassroots theology) of John Campbell-Nelson, and Trinitarian theological imagery, I urge that traditional Healers deserve enfranchisement and inclusion in the fellowship and friendship of the church as both form and function of the ‘Church's sacramental’ for the work of empowerment and healing.

Keywords: Healing, Feminist, Calvinis, Androsentrism, *Teologi Rakyat* (grassroot theology), Trinitarian.

Abstrak

Di Timor, praktik penyembuhan tradisional yang dilakukan oleh para perempuan penyembuh (*mmane*) dituding sebagai “perdukunan.” Tuduhan datang juga dari Gereja berbas Calvinis sebagai institusi keagamaan. Lebih menyedihkan lagi, para penyembuh diklaim takhayul, irasional, dan profan. Tuduhan seperti ini memarginalkan dan melukai martabat mereka sebagai perempuan. Pertanyaan teologis dari

manakah asal kuasa penyembuhan membuat gereja membangun asumsi teologisnya yang androsentris, rasional, dan yang paling benar. Melalui studi ini saya berpendapat bahwa gereja perlu membangun sebuah teologi yang benar-benar lahir dan berpihak pada perempuan, sembari merengkuh para penyembuh ke dalam ruang keramah-tamahan gereja untuk berdialog, bermitra, dan memberdayakan. Melalui pendekatan feminis dari Mery Kolimon, inspirasi teologi rakyat dari John Campbell-Nelson, dan imagi teologi Trinitarian, saya berpendapat bahwa para penyembuh tradisional dapat diafiliasi dan diramahtamahi ke dalam persekutuan dan persahabatan dengan gereja sebagai wujud dan laku sakramental Gereja untuk memberdayakan dan menyembuhkan.

Kata-kata kunci: Penyembuhan, Feminis, Calvinis, Androsentrisme, Teologi Rakyat, Trinitarian

Pendahuluan

Bernard W. De Haan menulis sebuah buku yang berjudul *Divine Healing*. Isi buku tersebut semacam kesaksian tentang kuasa kesembuhan Sang Ilahi. Karya De Haan dapat saya sebut sebagai sebuah kesaksian teologis yang lahir dari pengalaman kesembuhan, yakni mengalami Sang Penyembuh Ilahi, yang kepada-Nya iman bersaksi. De Haan kemudian membangun uraian bukunya dengan bertolak dari kesaksian Alkitab tentang “mukjizat kesembuhan Ilahi” yang dialami beberapa pasien. De Haan menyatakan bahwa kesembuhan ilahi datangnya dari Allah; bahwa Allah mampu menyetatkan tubuh dari sakit, luka, dan kerapuhan. Allah dapat melakukannya dan kesembuhan itu merupakan sarana Allah menyatakan kuasa-Nya.¹ Pernyataan pembuka oleh De Haan, menuntun saya untuk melihat lebih dalam praktik penyembuhan tradisional (*healing tradition*) di Timor oleh para perempuan penyembuh atau *mnane*. Hal ini terkait dengan keyakinan bahwa penyembuhan merupakan sarana Allah menyatakan diri, sekaligus satu pokok kesaksian tentang Allah. Penyembuhan berbicara tentang Allah, sifat, karya, dan keberadaan-Nya.

Saya berangkat dari prasuposisi teologis bahwa, pertama, tindakan dan hasil penyembuhan adalah baik. Penyembuhan merupakan salah satu sarana pewahyuan Allah untuk menyatakan diri dan karya-Nya. Kedua, masalah ketimpangan gender yang dialami

¹ Bernard De Haan, *Divine Healing* (Michigan: Radio Bible Class, 1967), 1.

perempuan adalah masalah kemanusiaan sekaligus masalah teologis. Karena perempuan adalah “gambar dan rupa Allah” maka teologi perlu menempatkan problem perempuan sebagai masalah bersama demi kemanusiaan. Jadi keprihatinan studi ini tidak saja menyoal emansipasi dan kesetaraan dalam studi feminis melainkan soal kemanusiaan. Sehingga pada simpul ini diskursus tentang perempuan juga menjadi pergulatan politis. Maksudnya, secara feminis, problem perempuan adalah menyoal keberpihakan dan keadilan.² Menyoal keberpihakan dan keadilan dikarenakan ketidakadilan muncul dan dialami, paling tidak dalam rupa-rupa kekerasan terhadap perempuan, yang sarat penaklukkan dan subordinasi. Misalnya saja, perempuan dinomorduakan, dimarjinalisasi, yakni peminggiran secara ekonomis, peran natural, posisi dan status perempuan di masyarakat, beban kerja yang banyak, dan beragam stereotipe dan stigmatisasi.³ Ketiga, secara kultural, posisi perempuan sebagai penyembuh identik dengan, dan diafiliasikan sebagai, “kaum miskin.”

Mery Kolimon, dalam bukunya *A Theology of Empowerment*, telah menunjukkan posisi keberpihakan kepada perempuan ketika ia menceritakan narasi para penyembuh (*healer*). Kolimon memberi perhatian pada praktik penyembuhan tradisional di Timor yang sarat

² Feminisme Kristen ingin menunjukkan pada masyarakat bahwa laki-laki maupun perempuan hidup dan bekerjasama sebagai mitra sejajar yang mempunyai tanggung jawab yang sama. Feminisme Kristen juga mengakui perbedaan antara laki-laki dan perempuan. Perbedaan pada dasarnya tidak ditolak. Yang dicari adalah suatu status kesetaraan dan peran sosial, begitu juga di hadapan Allah. Meskipun begitu, Feminisme tidak menginginkan dominasi kaum perempuan terhadap laki-laki ataupun masyarakat pada umumnya. Kaum Feminis mengkritisi pemikiran eksklusif yang menentukan kebudayaan barat (yang berpikir secara eksklusif), dan mencari pemikiran inklusif yang menerima kepelbagaian sebagai kekayaan dan dorongan untuk mencari kebenaran yang lebih dalam dan utuh. Oleh karena itu, perspektif feminis Kristen hendak menekankan ketuhanan atau keilahian sebagai rahasia yang melampaui segala sesuatu yang dapat kita bayangkan dan pikirkan, sehingga ia dapat didekati dari berbagai segi. Dalam hubungan dengan penganut agama dan ideologi lain, kita hendaknya bekerja demi keadilan dan perdamaian, serta kehidupan manusia, dan berusaha memberi kesaksian tentang kasih Allah. Inilah salah satu hakikat studi feminis. Dengan demikian, studi feminis adalah studi mengenai keadilan, yaitu mencari dan menampakkan keadilan Allah, untuk diperhadapkan kepada dunia yang tidak adil. Begitu juga studi ini adalah studi pembebasan umat Allah, yang dapat dilakukan bukan saja oleh perempuan, tetapi juga laki-laki. Oleh karena itu, studi ini adalah studi persekutuan atau gereja, yaitu studi tentang umat Allah, studi yang menempatkan keadilan pada posisi yang tepat bagi semua umat manusia. Lihat Asnath M. Natar, *Perempuan Indonesia: Berteologi Feminis dalam Konteks* (Yogyakarta: Pusat Studi Feminis Fakultas Teologi Univ. Kristen Duta Wacana Yogyakarta, 2004), 13.

³ Maria Ratu-Pada & Karen Campbell-Nelson, “Kumpulan Bacaan Teologia dan Gender” (Bahan ajar, Fak. Teologia Univ. Kristen Artha Wacana Kupang, 2000-2001), 7-8.

dengan isu ekonomis (kemiskinan), ekologis (lingkungan, alam, sebagai tempat hidup beragam tumbuhan berkhasiat), dan isu kesetaraan.⁴ Para penyembuh disebut berpihak kepada “orang miskin” karena yang sakit diperhadapkan dengan biaya pengobatan yang mahal, sehingga kehadiran penyembuh adalah satu keniscayaan. Lebih lanjut, keberadaan mereka sebagai penyembuh sedang diancam oleh arus zaman dengan maraknya impor dan bisnis farmasi di bidang kesehatan. Di sisi yang lain, hadirnya tenaga medis jebolan sekolah tinggi atau universitas yang dibekali dengan ilmu pengobatan medis membuat banyak orang berasumsi negatif terhadap praktik penyembuhan tradisional yang dianggap profan, serta kurang dapat dipercaya. Mengikuti perkataan Steven Fanning, masyarakat sering mengkategorikan para penyembuh tradisional sebagai pelaku “okultisme,” mistisisme, irasional, ilogikal, dan profan.⁵ Dengan sendirinya keberadaan perempuan penyembuh termarginalkan karena tuduhan-tuduhan tersebut.

Sementara tentang kesetaraan, studi dari Kolimon menunjukkan “anggapan” dan penyebutan tentang *mmane* (*healer*) diperuntukkan hanya untuk laki-laki dan tidak untuk perempuan. Hal ini disebabkan menstruasi perempuan di mana perempuan diperlakukan sebagai *nepen menas* (sedang sakit) atau kotor (*unclean*) sehingga apabila ia melakukan penyembuhan justru memperburuk pasien yang sakit dan dapat menyebabkan kematian.⁶ Supaya penyembuhan dapat terjadi, peran perempuan sebagai *mmane* kemudian dibatasi, atau, sebagaimana dikatakan Kolimon, hanya laki-laki yang dipandang dapat membawa dampak penyembuhan yang baik, bukan para penyembuh perempuan. Di sini ketimpangan gender juga terjadi. Di tengah pemilahan dan tudingan seperti ini, tulisan ini hendak mempersoalkan asumsi tersebut serta memberi pendasarannya teologis dan pengakuan terhadap peran perempuan dalam praktik penyembuhan itu.

⁴ Mery L. Y. Kolimon, *A Theology of Empowerment: Reflection from a West Timorese Feminist Perspective* (Zurich: LIT Verlag GmbH & Co. KG Wien, 2008), 174-177.

⁵ Steven Fanning, *Mystics of the Christian Tradition* (London & New York: Routledge Press, 2005), 23. Dalam penyelidikannya tentang mistik, Fanning menyebutkan dua hal. Pertama, oleh golongan kanan, mistik dikaitkan dengan perasaan menyatu (*unificatio*) dengan Yang Ilahi sehingga ada perpaduan, saling resap antara sang mistikus dengan Yang Ilahi. Sementara bagi yang kedua, yakni ekstrem kiri, mistik adalah kejahatan spiritual (*okultisme*) yang dikategorikan sebagai perpaduan dengan ilah gelap dan sangat profan, irasional, dan takhayul. Tampaknya tuduhan terhadap para perempuan penyembuh, dapat dikategorikan pada ekstrem kiri.

⁶ Kolimon, *A Theology of Empowerment*. 192-193.

Lebih lanjut, Kolimon juga memperlihatkan bahwa untuk tugas-tugas penyembuhan terdapat aktivitas-aktivitas *mnane* yang didomestifikasikan menurut jenis kelamin. Misalnya, ketika menyembuhkan angin jahat (*ote naus*) hanya laki-laki yang berkewajiban melakukannya sebab ia adalah mediator (imam) yang baik antara manusia, Tuhan, dan leluhur. Perempuan hanya bisa melakukan tugasnya sebagai penyembuh ketika proses persalinan. Di dalam ritual, perempuan tidak dibolehkan ikut serta karena alasan menstruasi yang sudah disebutkan di atas, padahal peranan penyembuh dalam ritual dapat dimungkinkan jika belum saatnya menstruasi. Sebaliknya, terkait urusan biologis dan domestik, perempuan berperan lebih dominan misalnya memijat (*atuis*) dan membantu melahirkan anak.

Domestifikasi peran *mnane* menurut gender disebabkan oleh dua alasan mendasar. Pertama, hanya laki-laki yang telaten memimpin ritus dan cakap berkomunikasi dengan leluhur, Kedua, hanya perempuanlah yang memahami apa itu kehidupan dan sakit, sebab kehidupan datangnya dari perempuan, mereka yang pertama kali merasakan kesakitan ketika melahirkan.⁷ Jadi sesungguhnya, terdapat ketegangan gender di sekitar praktik penyembuhan.

Pada sisi eklesial, gereja secara institusional belum memiliki jawaban tetap tentang keberpihakan pastoral-teologis untuk mengafiliasi keberadaan para perempuan penyembuh (baca: pengakuan, penghargaan, dan penerimaan), ke dalam relasi yang memberdayakan, partisipatif dan dialogis, untuk tugas-tugas diakonal dan misional-eklesiologis. Saya kira pada beberapa simpul pertimbangan ini, secara teologis hal ini menjadi menarik untuk dipercekapkan, yakni memetakan persinggungan agama, politik, dan budaya masa kini. Singkatnya, melalui praktik “penyembuhan tradisional di Timor” percakapan di sekitar agama, politik, dan budaya masa kini dapat ditengarai.

Pada akhirnya praktik penyembuhan tradisional di Timor yang dilakoni oleh perempuan-perempuan Timor (*bife meto, bi mnane*) menyentuh banyak aspek (konstruktif) teologis. Tarrel Portman dan Michael T. Garret dalam “Native American Healing Traditions” mengomentari isu penyembuhan di Amerika Serikat yang saya kira teralami juga dalam praktik penyembuhan di Timor,⁸

Understanding healing practices helping professionals to have knowledge of Native American belief system about health and wellness, with the many

⁷ Ibid.

⁸ Tarrel A. A Portmann & Michael T. Garret, “Native American Healing Traditions,” *International Journal of Disability, Development, and Education*, Vol. 53, No. 4 (2006): 455.

influences that create the change in the mind, body, spirit, and natural environment. Native American believe the healing practices and traditions operate in the context of relationship to four constructs—namely, spirituality (Creator, Mother Earth, Great Father); community (family, clan, tribe/nation); environment (daily life, nature, balance); and self (inner passions and peace, thoughts, and values).

Jadi, dari uraian di atas saya dapat mengatakan bahwa praktik penyembuhan yang dilakukan oleh perempuan di Timor adalah wujud aktualisasi iman mereka kepada Allah, ekspresian nilai dirinya sebagai perempuan dalam menolak ketidakadilan gender, sekaligus bentuk riil dari teologi yang terlibat. Saya kemudian mengharapkan adanya keberpihakan kepada perempuan penyembuh, yaitu meminimalisasi praktik dominasi kuasa dari laki-laki dan gereja yang sering menggugat praktik penyembuhan para perempuan penyembuh di Timor.

Dalam kepentingan studi ini, saya akan menggunakan pemikiran Mery Kolimon sebagai rujukan utama, secara khusus studi integratifnya tentang *healing practices among the Meto*. Saya kemudian mendialogkan gagasan-gagasan Kolimon dengan model teologi rakyat John Campbell-Nelson untuk melihat perjumpaan sekaligus pergesekan antara yang tradisional dan yang modern. Pada akhirnya, sebuah teologi berwajah operasional-fungsional, atau teologi yang memberdayakan (*empowerment*) dapat diejawantahkan. Untuk mengafiliasi kehadiran para perempuan penyembuh ke dalam persekutuan dengan gereja, implikasi teologis imaji trinitarian (ruang; *khora*) dapat dielaborasi untuk menyatakan keberpihakan gereja sebagai institusi dalam menyoal keberadaan para perempuan penyembuh (*mmane*).

Perempuan Meto, Penyembuhan Tradisional, dan Pergulatan Teologis

Pertama-tama, saya akan mendeskripsikan perempuan penyembuh (*healer*) di Timor. Istilah perempuan di Timor Barat pada umumnya adalah *bifel* atau *bife*. W.F. Ruku dalam studi magisternya menjelaskan etimologi kata *bifel* ini. *Bife* terdiri dari dua kata, *bi*, kata sandang feminin yang artinya dia perempuan, dan *fe, fel*, yang berarti yang memberi atau pemberi. Secara harfiah, *bife* berarti “dia perempuan yang memberi; pemberi.”⁹ Sementara sebutan bagi para tabib atau penyembuh (*healer*) adalah *mmane*. Secara longgar Kolimon

⁹ W. F. Ruku, “Tragedi Menara Babel dalam Perspektif Masyarakat *Atoni Meto* di Timor,” tesis, Universitas Kristen Duta Wacana Yogyakarta, 2003, 1-3.

menyebutnya dukun.¹⁰ Memang padanan kata yang tepat untuk mendefinisikan arti *mnane* dalam perbendaharaan bahasa Indonesia tidaklah memadai, sebab makna kata ini lebih dalam dari sekadar praktik perdukunan. Kolimon, misalnya, menyebut *mnane* sebagai “[a person who] mediates to restore the relationship between the sick person and his/ her ancestors.”¹¹ Kemudian ada beberapa kata pula yang digunakan Kolimon secara konstruktif untuk menyebut makna konseptual dari *mnane*. Pertama, *mnane* disebut *apulat* (seseorang yang meludah). Meludah di sini dimaksudkan sebagai hembusan daya atau kuasa yang keluar dari mulut *mnane*, yang dipercaya dapat menetralkan kuasa angin jahat (*ote naus*). Kedua, *mnane* adalah *atusit* atau *a ilo* (seseorang yang memijat). *Mnane* dipercaya dapat mengutuhkan kembali fraktur tulang pada tubuh manusia. Si *Mnane* adalah orang yang terampil dalam melakukan terapi dan pandai dalam membentuk (restrukturisasi). Ketiga, *mnane* adalah seorang bidan yang dapat menolong para ibu hamil dalam persalinan. Itu sebabnya, banyak ibu hamil rutin berkonsultasi dengan *mnane*.¹²

Secara kultural, budaya Timor berkarakter patriarkal. Sejak manusia dilahirkan, ada pembagian wilayah kerja di antara laki-laki dan perempuan. Biasanya laki-laki identik dengan berkebun, sementara perempuan mengatur dapur, menanam, mengurus kamar, dan mencari air. Pembagian wilayah kerja ini masih dipelihara secara turun-temurun di pedalaman Timor seperti tampak dalam ritus *tapoitán li’ana*.¹³ Karena perempuan identik dengan dapur, maka ia berurusan dengan mengolah makan dan meracik obat-obat tradisional. Karena perempuan identik dengan kamar, maka ia harus pandai mengobati orang sakit. Karena perempuan identik dengan menanam, maka pengetahuan dan pemahamannya tentang ramuan herbal harus mumpuni. Pengetahuan akan jenis tanaman yang mengandung khasiat biasanya diwariskan oleh leluhur melalui mimpi (*m’ne*) dan tuturan para tua-tua (*amnasit*).

Theo Sundermaier dalam *A Theology of Religions*, sebagaimana dikutip Kolimon, menyebutkan dua elemen penting yang berkaitan dengan spirit penyembuhan. Pertama, penyembuhan adalah sebuah *primary religious experience* artinya pengalaman religius yang langsung

¹⁰ Kolimon, *A Theology of Empowerment*, 217.

¹¹ *Ibid.*, 188.

¹² *Ibid.*, 188-189.

¹³ Ritus *Tapoitán li’ana* adalah sebuah inisiasi untuk mengidentifikasi anak menurut peran tradisional. Jika perempuan, maka anak akan disebut penunun karena perempuanlah pemelihara identitas sebagai individu dan tradisi komunitasnya melalui tenunan. Jika laki-laki, maka akan disebut pencangkul, penyadap lontar, yang bertugas untuk menafkahi dan menyediakan pangan keluarga. Mery Kolimon, “Makna Pergeseran Identitas Perempuan dalam Pertemuan antara Kekristenan dan Budaya Lokal” *Eureka: Jurnal Teologi Kontekstual*, Vol. 1, No. 1 (2012): 49.

dialami oleh penyembuh dengan sang kuasa yang menyembuhkan. Kedua, pengalaman religius ini adalah juga sebuah relasi yang intim dengan Yang Ilahi, sehingga keduanya tidak dapat dipisahkan atau dikonstraskan.¹⁴ Kecenderungan eklesial masa kini adalah menuduh para penyembuh melakukan “praktik perdukunan.” Gereja seolah-olah menjadi suatu lembaga pengawas yang menjamin otoritas kesembuhan, dan menentukan manakah yang benar-benar ilahi dan sakral, dan mana yang profan. Gereja melihat bahwa tuturan, ucapan, dan “*noosfera*” budaya tidak sama dengan pemahaman teologis gereja tentang penyembuhan (misalnya gereja Calvinis) di seputar “kuasa dan otoritas kesembuhan.” Gereja Calvinis cenderung rasional dalam menyikapi praktik-praktik budaya, dan memandang penyembuhan tradisional sebagai irasional.

Gereja Katolik Roma tentu berbeda (GKR). GKR menempatkan budaya “penyembuhan tradisonal” secara sakramental, bersifat trans-simbolis atau *meta*-simbolis, sehingga penghargaan terhadap tradisi (penyembuhan) benar-benar mendapat tempat secara teologis.¹⁵ Perbedaan posisi teologis di seputar adat dan budaya antara GKR dan Gereja Protestan berdasar Calvinis ini kemudian mengemuka dalam pemahaman dan cara pandang gereja tentang sakramen.

GKR, misalnya, memegang teguh doktrin trans-substansiasi. “Kristus hadir secara riil dalam roti dan anggur sehingga pada saat itu roti dan anggur berubah menjadi tubuh dan darah Kristus.” Kristus pada saat sakramen perjamuan membuat dirinya terbatas ke dalam unsur fisik roti dan anggur (*finitum capax infinitum*). Sementara Gereja berdasar Calvinis memandang kehadiran Kristus ke dalam perjamuan hanyalah simbolis dan bersifat spiritual. Kristus tidak terikat atau terkurung pada unsur roti dan anggur, tubuh Kristus ada di sorga, Ia secara spiritual hadir dalam perayaan sakramen. Calvin menganjurkan “kemuliaan sorgawi tidak boleh dikurangi seperti yang terjadi bila Dia dimasukkan ke dalam unsur-unsur yang dapat binasa itu, termasuk dunia ini, atau dikaitkan dengan salah suatu hal yang diciptakan di bumi.”¹⁶ Oleh karena itu, bagi Calvin, unsur yang terbatas tak dapat menampung yang tidak terbatas (*finitum incapax infinitum*). Perbedaan pendapat tentang sakramen demikian berimplikasi pada pemahaman kedua gereja tentang dimensi sakramental Kristus. GKR meyakini kehadiran Kristus dalam dimensi sakramen *ex opera operantis* (melalui usaha atau karya dari orang/objek yang bekerja) sehingga bergantung

¹⁴ Ibid., 174.

¹⁵ Nico Syukur Dister, OFM, *Pengantar Teologi* (Jakarta: BPK Gunung Mulia & Yogyakarta: Kanisius, 1991), 35-39.

¹⁶ Yohanes Calvin, *Institutio: Pengajaran Agama Kristen*, terj., Winarsih, Jan S. Aritonang, Arifin, dan Th. van den End (Jakarta: Gunung Mulia, 2009), 304.

pada sejauh mana budaya dan tindakan sakramental mengarah pada Kristus. Di lain sisi, Gereja Calvinis cenderung berpegang pada prinsip sakramen *ex opera operato* (melalui karya yang dikerjakan) bahwa kualitas sakramental bergantung pada sejauh mana sakramen itu dikehendaki, diamanatkan di dalam Kristus, dan bukan upaya-upaya teologis sakramental.¹⁷

Tentang ketegangan di atas, teolog Anglikan, seperti Barbara Brown Taylor, membenarkan pendekatan sakramental yang diwarisi oleh Katolik. Ia mengatakan bahwa segala sesuatu di dunia ini, menggambarkan kelindan sakramental antara Yang Ilahi dan insani, dari yang kecil sampai yang paling besar sekalipun.¹⁸ Leonardo Boff, dalam definisinya tentang Yesus Kristus Sang Sakramen primordial Allah, lantas mengupayakan secara moderat-konstruktif dimensi sakramental Katolik dan menamainya sebagai teologi pan(en)theisme, sebuah makna *cosmic sacramentum* yang ternyata di dalam inkarnasi Sang Firman.¹⁹ Dengan kata lain, mengutip Steve Gaspersz,²⁰

segala sesuatu, semua makhluk hidup, dan manusia menjadi perwujudan yang berbeda dari realitas substansial unik yang sama, yaitu Tuhan. Bahwa segala sesuatu ada bukan sebagai dirinya sendiri dan otonom, tetapi merupakan konkretisasi dan sinonim dari realitas yang sama, yaitu Tuhan kosmik yang universal.

Karena itu, sesuai dengan usulan Taylor dan Boff tentang cerapan sakramental di atas, laku penyembuhan para perempuan penyembuh (*mnane*) mengindikasikan kebermaknaan sakramental ilahi. Pertanyaan teologisnya sekarang adalah: jika dunia ini adalah ruang perjumpaan antara yang Ilahi dan insani, dan bahwa karya sekecil apapun mencerminkan penyembahan kepada Allah, dapatkah para *mnane* dituduh menyimpang dari Allah karena melakukan praktik “penyimpangan kuasa” di luar dari kekuasaan Tuhan? Jika demikian dari manakah kuasa penyembuhan para *mnane* berasal?

¹⁷ Alister E. McGrath, *Sejarah Pemikiran Reformasi*, terj., Liem Sien Kie (Jakarta: Gunung Mulia, 2016), 215.

¹⁸ Barbara Brown Taylor, “Everyday Sacraments,” *The Living Pulpit* (July/December 2003): 15.

¹⁹ Leonardo Boff, *Cry of the Earth, Cry of the Poor*, trans., Phillip Berryman (Maryknoll: Orbis Books, 1997), 148.

²⁰ Steve Gaspersz, “Teologi Sebagai Kritik Pembangunan: Berdialog dengan Teologi Rakyat John Campbell-Nelson,” dalam *Teologi Tanah: Perspektif Kristen terhadap Ketidakadilan Sosio-ekologis di Indonesia*, eds., Zakharia J. Ngelow & Lady P. Mandalika (Makassar: OASE INTIM, 2015), 397.

Mery Kolimon menuliskan narasi para penyembuh. Narasi mereka sengaja dimunculkan untuk menarik dan menangkap “Subjek Kuasa” di balik penyembuhan itu. Alasan teologis dari laku penyembuhan *mnane* sebagaimana diteliti oleh Kolimon ialah bahwa ada Tuhan Sang Penyembuh yang dibahasakan menurut narasi dan ungkapan-ungkapan lokal *mnane*. Dari narasi mereka, saya mencoba membawa sinyalemen pembaca ke dalam sebuah penamaan atau penyebutan Yang Ilahi—nama di atas segala nama menurut narator. Saya mengambil dua contoh dari sekian banyak narasi yang ditulis Kolimon²¹

*Before I became a healer, I was very sick for 29 days...I went to the hospital. People there told me that I had tuberculosis and I would need to pay 500.000 rupiah for medical treatment. It was too expensive for me, so I went home...At the moment, a **white man** came in my dream and said to me: “You are my wife.” I said, “No, I am Married.” But he was obstinate. He put a pair of earrings on my ears. He then invited me to go on a journey with him. We walked a long way...This happened 22 years ago...he gave me a white dress and told me that he wanted me to help the sick and the poor. I told him I am an illiterate woman. He said do not be afraid, I wil teach you what you need. Then, he taught me various kinds of herbal medicines (Anatji Lenama, Oinlasi, 2006).*

*My experience as a healer began when I was very sick...I could not even stand; I was almost paralyzed...my aunt helped massage my feet every day. One day I dreamed. I saw myself **massaging someone**. Since then I can heal people. If people ask me and I refuse to help them I will get a terribel headache.*

Siapa *a white man* dan *massaging someone* dalam narasi di atas? Studi dari Kolimon menyimpulkan bahwa para *mnane* menyebut-Nya berdasarkan kualitas sifat: Yang Kuasa, tak terlihat, Suci, dan Transenden. Mereka mengidentikkan Yang Suci dan Transenden itu, sebagai *Uis Neno*, Allah Yang Tertinggi (*the Highest God*), dan *the Ultimate Divine*.²² Dengan demikian, penyebutan terhadap Yang Ilahi lahir dari pengalaman perjumpaan yang dialami oleh penyembuh dengan kuasa *Uis Neno*.

²¹ Kolimon, *A Theology of Empowerment*. 175.

²² *Ibid.*, 182.

Sampai sekarang praktik penyembuhan masih dilakukan oleh kebanyakan orang di Timor. Apakah gereja menolaknya? Saya tidak yakin bahwa gereja menolaknya seratus persen sebab banyak warga jemaat mempraktikkannya. Akan tetapi, saya juga tidak bisa memastikan bahwa gereja mengakuinya. Sebab gereja tampak bungkam dan tidak memiliki jawaban yang pasti tentang penyembuhan tradisional di Timor. Penyebabnya, menurut Anne Clifford, adalah karena gereja mewarisi spirit teologis yang terlampau androsentris, bahwa konstruksi teologis berabad-abad lamanya bersifat kelakian,²³ sehingga klaim androsentris seolah-olah membenarkan respons teologis gereja (di GMT), yang dipengaruhi kuatnya kultur patriarkal, dalam menyikapi praktik penyembuhan tradisional perempuan di Timor.

Secara teologis, pandangan teologi yang androsentris telah banyak dikritisi. Sebagai contoh Rosemary Radford Ruether mengkritik para Bapa Gereja dan ahli filsafat kenamaan, seperti Origenes, Augustinus, Sokrates, Plato, dan lain-lain, yang menurutnya hanya menghargai keberadaan kaum laki-laki sebagai *the Image of God* sedangkan perempuan tidak masuk dalam kategori tersebut. Thomas Aquinas dinilai hanya menghargai perempuan sebagai laki-laki yang dilupakan. Sementara itu, para Reformator juga tidak berusaha mengubah status perempuan di dalam gereja. Tokoh sekaliber Karl Barth juga mengatakan bahwa perempuan di dalam perjanjian dengan Allah menduduki tempat nomor dua.²⁴ Yohanes Chrysostomus tampaknya sependapat dengan Augustinus bahwa hanya laki-laki yang merupakan *image of God* dan karena itu laki-laki mempunyai otoritas sedangkan perempuan tidak. Tertulianus menyebut perempuan sebagai “gerbang iblis,” dan Augustinus berpendapat bahwa hanya laki-laki yang bisa disebut sebagai “citra Allah,” sedangkan seorang perempuan bisa menjadi “citra Allah” hanya ketika ia bersama dengan suaminya.²⁵

Isu perempuan penyembuh menjadi penting karena proyeksi pemahaman teologi gereja masih terkristalisasi ke dalam warisan teologis yang androsentrisme dan bernapaskan sistem patriarkhal. Kultur demikian memenjarakan, memaksa, dan membayangi gereja, serta berperan besar dalam membuat gereja menolak peran perempuan penyembuh di Timor. Pemahaman seperti ini menentukan perlakuan gereja terhadap perempuan, apa lagi dalam konteks kuasa patriarkhal di pedesaan yang adalah basis medan layan gereja GMT. Dengan

²³ Anne M. Clifford, *Memperkenalkan Teologi Feminis*, terj., Yosef M. Florisan (Mauere: Ledalero, 2002), 19-52.

²² Rosemary Radford Ruether, *Sexism and God-Talk: Toward A Feminist Theology* (Boston: Beacon Press, 1983), 193-194.

²⁵ Clifford, *Memperkenalkan Teologi Feminis*, 51.

demikian, gereja seolah-olah mendukung subordinasi kuasa terhadap perempuan ketika gereja tidak menyatakan sikap dan emansipasi tampak jauh dari harapan. Pada akhirnya, ketegangan ini terus ada. Pada satu sisi, gereja sebagai institusi agama terus mengancam keberadaan perempuan penyembuh dengan tuduhan “melakukan praktik perdukunan.” Sementara itu, pada sisi lain, perempuan juga terdesak oleh budaya patriarkhal (gereja) yang menindas dan tidak memberi ruang pengakuan dan penerimaan (apresiasi) terhadap “kearifan budaya lokal” yang bermanfaat itu. Padahal pulau Timor (NTT), masih bergumul dengan kemiskinan dan rendahnya pendapatan, sembari diperhadapkan juga dengan biaya pengobatan medis rumah sakit yang sangat tinggi dan berbanding terbalik dengan daya beli rakyat. Sampai di sini kebutuhan untuk mendapatkan kesembuhan adalah persoalan ekonomis.

John Campbell-Nelson, menelisik fenomena terpinggirkannya masyarakat tradisional dengan segala perangkat kebudayaannya, berangkat dari sebuah kegelisahan dan ancaman “krisis identitas” di tengah modernisme. Nilai-nilai komunal yang selama ini terpelihara dengan baik kini terancam oleh spirit individualisme. Modernisme mengatakan bahwa yang tradisional dekat dengan kebodohan, yang sakral dari budaya dianggap profan, tidak masuk akal, dan spekulatif. Steve Gaspersz memilin gagasan Campbell-Nelson dengan menandakan,²⁶

Tidak dapat disangkal bahwa semangat ilmu pengetahuan yang positivistik sebagai salah satu buah dari proyek *enlightenment* telah berhasil membentuk paradigma keilmuan dan praktik hidup yang modern sebagai antitesis dari ‘tradisional.’ Tradisional terpahami sebagai masih terjajahnya rasionalitas manusia pada mitos dan *apothesis* pada Tuhan yang tak logis alias tak tuntas terukur dengan logika, serta spekulatif. Wacana keagamaan...membentuk suatu hubungan dinamis yang digairahkan oleh proses sekularisasi, rasionalisasi, dan standarisasi.

Saya kira benar bahwa modernisme yang amat rasional itu tidak bisa diterapkan begitu saja pada sistem pengetahuan pribumi (*indigenous knowledge*) yang sudah ada turun-temurun di kalangan masyarakat Timor. Tentang hal ini Campbell-Nelson menegaskan,²⁷

²⁶ Steve Gaspersz, “Teologi Sebagai Kritik Pembangunan,” 379.

²⁷ John Campbell-Nelson, “Pendidikan Teologi yang Berwawasan Pedesaan” (Bahan ajar: Fakultas Teologia Univ. Kristen Artha Wacana Kupang, 2014), 4. Tulisan ini sudah terbit dalam *SETLA* No. 1 (1998): 55-75.

Pengetahuan pribumi (*indigenous knowledge*) bukan saja menyangkut cara bertani, melainkan tersusun secara terpadu dan menyeluruh menjadi sebuah filsafat/praksis hidup maupun kosmologi yang utuh. Sistem pengetahuan ini telah melandasi kesejahteraan masyarakat tradisional sejak berabad-abad. Dibandingkan dengan sistem tradisional ini, sistem teknologi-perindustrian-perdagangan [modernisme di segala lini] yang “dominan” dalam masyarakat luas, belum teruji dan terbukti kemampuannya untuk memangku kehidupan masyarakat [tradisional].

Jadi, memang runyam jika sebagai gereja (yang mewarisi spirit *enlightenment*) menuduh yang tradisional tidak logis. Ini adalah sebuah stereotipe yang tidak berdasar, sebuah asumsi yang lahir bukan dari pendekatan partisipatif bersama rakyat.

Mery Kolimon tiba pada sebuah kesimpulan bahwa kuasa kesembuhan dan pribadi penyembuh adalah pelaku utama dalam sebuah teologi pemberdayaan. Kolimon menyimpulkan “*healing as empowerment*.” Penyembuhan yang terjadi bukan karena kuasa sang penyembuh (*mnane*), melainkan dari Allah (*Uis Neno*). Para penyembuh adalah agen pemberdaya. Kehadiran mereka selalu dibutuhkan oleh mereka yang miskin, secara khusus ketika sakit dan diperhadapkan dengan biaya pengobatan yang mahal. Perilaku mereka mencerminkan wajah teologi yang partisipatif.²⁸ John Campbell-Nelson menyatakan bahwa proses dan pengalaman penyembuhan adalah salah satu kekhasan berteologi rakyat di Timor. Melalui penyembuhan, orang-orang Timor berbicara tentang Tuhan dan cinta-Nya. Saya menyadari bahwa studi Mery Kolimon tidak sampai pada bagaimana memediasi keberadaan para penyembuh ke dalam tugas misional bersama gereja yang juga menyembuhkan orang sakit. Kolimon hanya sampai pada tesis bahwa para penyembuh adalah pemberdaya, sekaligus menjadi contoh bagaimana teologi terlibat. Melalui imaji trinitarian, saya hendak menjawab pertanyaan tadi sambil menawarkan sebuah contoh model keramahmatan gereja apabila gereja menyatakan keberpihakan kepada para penyembuh tradisional.

***Vestigia Trinitatis* melalui Praktik-Praktik Penyembuhan**

²⁸ Kolimon, *A Theology of Empowerment*, 194.

Joas Adiprasetya menyatakan dengan tepat, mengutip Miroslav Volf, bahwa “*The Holy Trinity is our social program.*”²⁹ Gagasan Adiprasetya ini lahir dari hasil telisik teologisnya terhadap pendekatan trinitas sosial ala Boff, Volf, dan Moltmann. Adiprasetya merujuk pada Boff sebagai sumber teologi karena Boff menggunakan pendekatan trinitarian, untuk mengkritik tatanan struktur hasil konstruksi sosial seperti individualisme, isolasisme, fasisme, kapitalisme, dan sosialisme.³⁰ Tentu saja pendekatan trinitarian akan terbuka pada pemahaman yang lebih luas tentang konstruksi sosial masyarakat, komunitas, tanggung jawab, dan perbedaan eksistensial. Sebuah pendekatan trinitarian tampak *fluid* sebab dari imaji dan gambaran relasi Trinitas kita dapat mempercakapkan banyak hal. Adiprasetya menunjukkannya dengan mengatakan, “*So human society is a pointer on the road to the mystery of the Trinity, as we know it from revelation, is a pointer toward the social life and archetype. Human society holds a vestigium Trinitatis since the Trinity is ‘the divine society.’*”³¹

Dengan tidak menambahi substansi penjelasan Adiprasetya, saya kira benar bahwa struktur kehidupan manusia menggambarkan kualitas relasi yang trinitarian. Realitas kehidupan manusia adalah sebuah proyeksi makna terhadap Yang Ilahi, yang trinitarian, dan memiliki jejak realitas-Nya. Ungkapan seperti persekutuan dalam kemajemukan (*unity in diversity*), kesamamitraan, partisipasi, perbedaan fungsi dan peran, mutualisme, dan saling kebergantungan, memiliki arti yang mewakili percakapan eksistensial tentang Trinitas. Alhasil, hubungan eksistensial antara *mnane* dengan Allah yang adalah *the ultimate Divine*, ikatan spiritual, dan kuasa kesembuhan, dapat dimaknai secara sakral sakramental bila dikemas dalam percakapan yang trinitarian.

Pemahaman tentang Allah menurut kepercayaan orang Timor mengandung jejak trinitarian. Allah Yang Transenden disebut sebagai *Uis Neno* (Tuhan Langit). *Uis Neno* menyatakan diri-Nya kepada orang-orang di Timor, melalui para leluhur (*ancestors*) yang disebut *Uis Pah* “Tuan alam.” *Uis Neno* juga mewujudkan melalui anasir-anasir alam, seperti tanah dan air. Perwujudan diri Allah ini menggambarkan kekuasaan-Nya. Dengan demikian *Uis Neno* dapat disebut *Uis Afu* “Tuhan tanah” dan *Uis Oe* “Tuhan air.” Memang *Uis Neno* disebut “Yang *Mnani*” artinya jauh tak terhingga, namun ia menyatakan diri-Nya melalui representasi tadi.

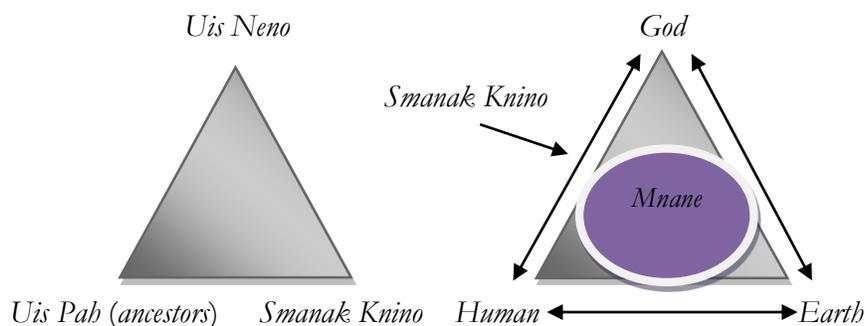
²⁹ Joas Adiprasetya, *An Imaginative Glimpse: The Trinity and Multiple Religious Participation* (Eugene: Picwick, 2013), 130.

³⁰ Ibid. 131.

³¹ Ibid.

Orang Timor menyebut imanensi Allah dengan sebutan “*Uis Neno Pala*.”³² *Uis Neno Pala* menyata lewat bapa (*Ama*), ibu (*Ena*), leluhur (*Uis Pah*), dan juga orang-orang yang memiliki karisma seperti *mnane*. Bapa, ibu, leluhur, *mnane*, diberi roh, hikmat, kekuatan, dan energi oleh *Uis Neno*. Orang Timor menyebutnya sebagai *Smanak Knino* “Roh Suci.” Kolimon menyatakan bahwa penyembuhan datang dari *Smanak Knino*. Memang, ketika menyelami studi Kolimon, tidak ada pemisahan yang jelas antara *Smanak Knino* dan *Uis Pah*. Orang Timor meyakini bahwa *Uis Pah*, yang adalah bapa, ibu, dan leluhur, melindungi, mencintai, dan memberi kehidupan. *Uis Pah* selalu ada dan menyertai. Karena itu, Roh Kudus dalam kepercayaan orang Timor, disebut sebagai roh (*smanak*) *Uis Pah*. Roh Kudus adalah *Uis Pah* yang mencintai dan menghidupkan. Ia identik dengan ibu karena memiliki kekhasan feminin, sehingga Roh Kudus dapat disebut *God, the Mother*.³³ Maka itu, pekerjaan menyembuhkan yang identik dengan perempuan Timor (*mnane*) sesungguhnya memiliki aura ilahi (*energia*) *pro nobis*, sebab yang feminin dan menyembuhkan itu adalah *God, the Mother* atau “Sang Roh Kudus *per se*.” Kolimon menyimpulkan bahwa “*Uis Neno is far above, whereas Uis Pah is close to us. She takes us on her lap and takes care for us, she feeds us and nourishes us like a mother.*”³⁴

Secara ilustratif konsep trinitarian *via healing practices* dapat digambarkan sebagai berikut:



Uis Neno menyatakan kelahiran-Nya melalui *Uis Pah*. *Uis Pah* menjamin kehidupan dan berkat dari *Uis Neno* kepada manusia di Timor (*human*). *Smanak Knino* adalah kekuatan sekaligus spirit yang mengikatutuhkan persekutuan *Uis Neno* dengan alam (*Earth*). *Mnane* (penyembuh) adalah

³² Kolimon, *A Theology of Empowerment*, 201-208. Lihat juga Andreas A. Yewangoe, “Trinitas dalam Konteks Agama Suku” (Makalah, UKAW Kupang, t.t), 1-19.

³³ Kolimon, *A Theology of Empowerment*, 209.

³⁴ *Ibid.*, 206.

penghubung (mediator) antara Allah, manusia, dan dunia. *Mnane* terkoneksi dengan *Uis Neno* melalui pernyataan (pewahyuan: mimpi), terhubung dengan sesama yang sakit dan miskin melalui kuasa penyembuhan dan pemberdayaan dari *Smanak Knino*. Hubungan intim manusia dengan Tuhan diikatsatukan oleh cinta Roh Suci dalam persahabatan dengan alam (*Earth*). Alam dianugerahi dengan beragam biodiversitas tumbuhan herbal yang mewakili kuasa kesembuhan dari *Smanak Knino*. *Smanak Knino* menjadi *the Spiritual depth of the universe* yang mengutuhkannya cinta di dalam relasi Allah, manusia, dan alam.³⁵

Secara teologis, posisi para perempuan penyembuh justru harus dilihat sebagai keniscayaan. Berdasarkan gambar ilustrasi di atas, *mnane* dapat dirupakan, atau mewakili dimensi kenotis Kristus dalam kemanusiaan-Nya. Teologi yang inkarnatif sebagai sebuah pendarasan pendekatan antropologis, sebagaimana dikemukakan Stephen B. Bevans, dapat mengupayakan refleksi teologis dari perangkat kebudayaan untuk membahasakan dan menemukan Kristus menurut budaya setempat.³⁶ Teologi semacam itu adalah “pintu masuk” mengenal wajah Kristus dalam praktik penyembuhan tradisional di Timor.

Yesus Kristus Penyembuh Agung (*Mnane Uf*)

Dalam banyak kisah penyembuhan kitab Injil, Yesus didapati menyembuhkan orang sakit pada hari Sabat yang mengundang perdebatan. Yesus dituduh melawan otoritas kaum Farisi dan Taurat. Dalam persinggungannya dengan praktik penyembuhan di Timor, penolakan Gereja atau bahkan diamnya Gereja terhadap keberadaan para penyembuh tradisional, dapat diibaratkan seperti kegusaran dan penolakan para Farisi yang mengancam praktik penyembuhan Yesus.

Terlepas dari perdebatan di atas, ada posisi teologis yang sama, yang diperagakan oleh *mnane* di Timor dan Yesus dalam kesaksian Injil. Dalam kepentingan membahasakan Kristus menurut budaya orang Timor, maka sebutan Yesus sebagai penyembuh (*mnane*) dapat disematkan dalam relasi Injil dan budaya di Timor. Penyematkan nama bagi Yesus ini sungguh beralasan sebab, ada paralelitas teologis yang identik untuk dijadikan dasar pijak, walau penyebutan itu bukan sekadar ganti nama. Penyebutan itu lahir dari pergumulan iman dalam konteks di mana Injil ditaburkan.³⁷ Kolimon menyebutkan beberapa

³⁵ Boff, *Cry of the Earth, Cry of the Poor*, 28.

³⁶ Stephen B. Bevans, *Models of Contextual Theology: Faith and Culture* (Maryknoll: Orbis Books, 1994).

³⁷ Benyamin Fobia, “Gelar Baru untuk Kristus di Timor?” *SETIA* No. 2 (1987/1988): 92.

alasan, Pertama, Yesus dan para penyembuh tradisional di Timor menerima kuasa penyembuhan dari Allah. Kemampuan mumpuni untuk menyembuhkan bukan saja diperoleh semata karena diajarkan atau dilatih, melainkan oleh anugerah pemberian Allah. Kedua, Yesus dan para penyembuh hadir untuk menopang kehidupan para papa, miskin, dan yang sakit. Mereka juga mengidentikkan diri sebagai yang miskin, dan menjalani spiritualitas kemiskinan dengan penuh tanggungjawab. Ketiga, kuasa penyembuhan yang dilakukan selalu dikontraskan melawan kuasa jahat (bnd. Mat. 4:23-32; Mat. 9: 32-34). Para *mnane* melawan kuasa setan (*amleut*) dan menangkal kuasa gelap (*evil power*).³⁸

Meskipun ada kesamaan untuk menyebut Yesus sebagai Penyembuh, tetap saja ada perbedaan kualitatif antara penyembuh di Timor dan Yesus. Perbedaan ini harus disebutkan supaya pengakuan bahwa cuma Yesus Penyembuh Agung benar-benar merupakan akta iman. Pertama, Yesus Kristus adalah Tuhan. Ia adalah manusia sekaligus Allah. Kedua, terkadang karisma penyembuhan yang dikaruniakan kepada manusia salah digunakan. Penyalahgunaan itu antara lain demi popularitas, bayaran, dan keuntungan. Yesus berbeda karena penyembuhan yang Yesus lakukan lahir dari keprihatinan mendalam tanpa bayaran. Ketiga, Yesus melakukan penyembuhan dalam rangka memberitakan kualitas kehidupan yang bersesuaian dengan “Kerajaan Sorga,” yaitu *shalom* dan pertobatan. Keduanya menjadi kebajikan utama tindakan penyembuhan Yesus. *Shalom* mencakup keutuhan hidup segenap ciptaan yakni penerimaan, pengakuan, dan penghargaan. Semua orang sama, sederajat, dan saling menopang untuk kebaikan bersama. Kualitas kerajaan sorga ini amat sangat sempurna, sebuah wujud eskatologis sakramental yang tidak dapat ditandingi oleh kebaikan manusia manapun.³⁹ Dalam hal inilah Yesus harus dimuliakan. Dialah Penyembuh agung bagi semua orang, tidak terkecuali bagi orang Timor.

Allah Persekutuan: Wujud Akomodatif Gereja

Dengan menggunakan lensa trinitarian untuk mendekati para penyembuh yang berabad-abad lamanya dibungkam oleh gereja di Timor, saya melihat bahwa percakapan tentang Trinitas menjadi sesuatu yang relevan. Wujud akomodasi gereja yang saya maksudkan adalah sikap gereja untuk mengakui keberadaan mereka, berafiliasi, bahkan membangun koalisi sebagai mitra walau berbeda perspektif. Ini akan memberi sebuah kesadaran baru yang mentransformasikan gereja

³⁸ Kolimon, *A Theology of Empowerment*, 216.

³⁹ *Ibid.*, 218-19.

untuk menjadi sahabat bagi mereka yang termarginalkan. Percakapan ini bisa menjadi keniscayaan jika pemahaman tentang *perichoresis* ditengarai sebagai ruang bagi gereja untuk menerima kepelbagaian.

Pendekatan trinitarian muncul untuk menjembatani kecenderungan “oposisi biner” atau dualisme yang saling bertentangan. Cynthia Bourgeault dalam *The Holy Trinity and the Law of Three* menyebutnya sebagai sebuah *ternary system*. Lebih lanjut, Bourgeault menjelaskan *ternary system* sebagai *new triad transformative* yang bersifat dinamis sebagai ruang penyatuan tetapi juga perbedaan yang terus menerus bergerak seperti spiral menuju sebuah gerak transformatif yang memunculkan dimensi baru dalam keterhubungan, yang ia sebut sebagai *third force*, yakni rekonsiliasi dan netralisasi.⁴⁰ Maksud Bourgeault bukan untuk memunculkan kemungkinan ketiga, *binery system vs ternary system*, melainkan memberi keniscayaan bagi kekuatan ketiga untuk membarui. Hardiyani Triasmoroadi menegaskan dengan baik posisi Bourgeault dengan mengatakan,⁴¹

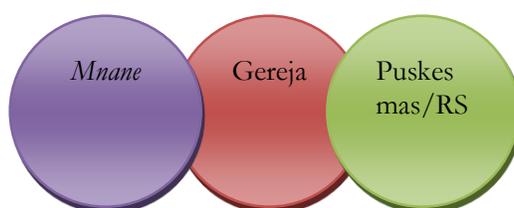
Sebenarnya secara tak terelakkan Bourgeault justru tengah menegaskan oposisi biner baru, yakni antara *binery system versus ternary system*. Jika tidak berhati-hati, kita dapat dengan mudah tergelincir pada upaya yang sekadar menjadikan pencarian *the third force* sebagai tujuan akhir untuk kemudian memberhalakannya. Tujuan utama bukanlah memproduksi kekuatan ketiga melainkan memberikan keleluasan ruang pada kekuatan ketiga yang dapat melahirkan pembaruan transformatif.

Saya tidak akan membahas panjang, lebar, dan dalam, pemaparan Bourgeault tentang *the third force*. Yang hendak saya tunjukkan di sini adalah ruang hospitalitas gereja sebagai konsekuensi praktis dari ruang ketiga dan implementasi *new arising transformative*, sebagaimana dijelaskan oleh Chris Baker, bahwa gereja dalam ruang hospitalitas itu dapat menerima yang liyan walau berbeda perspektif. Gereja juga dapat memiliki pola dan pendekatan secara simultan, siap bereksperimen dan menanggung risiko, memperluas identitas tanpa meninggalkan nilai dan kekhasan identitasnya, dan dapat berefleksi secara strategis serta semakin terbuka untuk belajar dari pergulatan

⁴⁰ Cynthia Bourgeault, *The Holy Trinity and the Law of Three: Discovering the Radical Truth at the Hearth of Christianity* (Boston: Sambhala Publications, 2013), 38-39.

⁴¹ Hardiyani Triasmoroadi, “Teologi Mistik Trinitarian: Sebuah Usaha Mengkonstruksi Eklesiologi GKJW melalui Inspirasi Emde, Coolen, dan Tosari,” tesis, Sekolah Tinggi Filsafat Theologi Jakarta, 2018, 48.

teologis yang baru meskipun gereja akan tampak hibrid.⁴² Hibriditas gereja tidak sama dengan gereja kehilangan identitas. Homiy K. Bhabha, sebagaimana dikutip Triasmoroadi, melansir bahwa hibriditas, atau ruang ketiga, menjadi tempat yang memungkinkan ekspresi identitas sekaligus proses menciptakan, menegosiasi, mentransliterasi, dan mentransformasikan identitas.⁴³ Tantangannya sekarang adalah bagaimana gereja dapat menjangkau atau paling tidak mengakui kehadiran para penyembuh tradisional ke dalam kehidupan bergereja secara institusional. Dengan kata lain, bagaimana gereja dapat berperan sebagai mediator pendamai, yang saling menerima, mengakui, dan menghargai kehadiran para *mnane*.



Dengan bercermin pada penegasan Baker di atas, serta memahami makna Trinitas yang terbuka, maka cara terbaik gereja dalam mengakomodasi para penyembuh adalah dengan menjadikan mereka mitra berdialog serta meingikutsertakan mereka ke dalam program gereja yang bersifat “diakonia transformatif.”⁴⁴ Sebagai contoh, gereja dapat menangani banyak warga jemaat yang sakit dengan mencanangkan “pencegahan lebih baik daripada pengobatan” yakni dengan menghadirkan para penyembuh sebagai antisipator “pertolongan pertama” bagi mereka yang sakit. Tentu saja perlu dipertimbangkan jenis penyakit yang dapat ditangani, seperti persalinan, patah tulang, dan kesurupan roh jahat. Model berjejaring gereja yang cukup baik dengan pihak rumah sakit dapat mengafiliasi

⁴² Chris Baker, “Hybridity and Practical Theology: In Praise of Blurred Encounters,” *Contact*, Vol. 149, No. 1 (2006): 9-10.

⁴³ Triasmoroadi, “Teologi Mistik Trinitarian,” 36.

⁴⁴ Diakonia transformatif adalah sebuah pendekatan pembebasan, bertujuan untuk mengorganisasikan dan memberdayakan rakyat, komunitas, atau jemaat. Ciri utama dari model diakonia ini adalah menempatkan rakyat atau komunitas tertindas sebagai subjek teologi, subjek sejarah, dan bukan sebagai objek. Diakonia transformatif tidak sekadar bertujuan karitatif, dan di dalamnya keadilan merupakan prinsip utama. Partisipasi dan pengakuan adalah motivasinya, penyadaran gereja dan komunitas tertindas adalah keharusan, dan mengorganisasikan yang tertindas ke dalam cita-cita dan visi keadilan bersama adalah keniscayaan. Lihat Josef P. Widyatmaja, *Yesus dan Wong Cilik: Praksis Diakonia Transformatif dan Teologi Rakyat di Indonesia* (Jakarta: Gunung Mulia, 2010), 45.

tenaga medis agar bermitra dengan para penyembuh tradisional untuk saling berbagi pengetahuan seperti cara memperlakukan pasien, cara menggunakan obat herbal, mengidentifikasi dan mengenal tumbuhan herbal berkhasiat dari para penyembuh. Intinya adalah menghargai dan mengapresiasi kehadiran para penyembuh sekecil apapun. Gereja di sini hadir sebagai mediator, sahabat, dan rumah bagi semua orang yang membutuhkan kesembuhan dan rangkulan dari Sang Ilahi, sumber segala kehidupan.

Sejatinya kehadiran para perempuan penyembuh tidak dilihat sebagai ancaman, melainkan sebagai mitra. Gereja dapat bekerja sama untuk memberdayakan dan menyatakan keberpihakan bagi siapapun yang membutuhkan kesembuhan. Merangkul para perempuan penyembuh adalah bukti otentik cinta kasih Allah yang mencinta tanpa batas.

Penutup

Akhirnya dapat saya simpulkan bahwa melalui pendekatan trinitarian keberadaan perempuan penyembuh dapat diasosiasikan ke dalam praktik penyembuhan yang juga dilakukan oleh gereja. Domestifikasi peran perempuan pada wilayah-wilayah pelayanan dan stigmatisasi peranan perempuan penyembuh tradisional sebagai irasional, takhayul, primitif, profan dan tak beradab, sebagaimana klaim positivis gereja, tidak dapat dibenarkan secara teologis. Oleh karena itu, sebagaimana saya rekomendasikan dalam tulisan ini, gereja dapat melakukan pendampingan dan pelayanan pastoral gereja dengan melibatkan perempuan penyembuh sebagai mitra dan rekan sepelayanan supaya memberikan harapan akan kehidupan yang manusiawi dan berkeadilan. Kehidupan yang manusiawi dan berkeadilan tidak hanya untuk para klien tetapi juga bagi kesinambungan kehidupan para perempuan penyembuh tradisional.

Tentang Penulis

Buce Alexander Ranboki, adalah calon Vikaris pada Gereja Masehi Injili di Timor (GMIT) Jemaat Sonaf Honis Oekabiti. Penulis tinggal di Oekabiti, Kupang-NTT.

Daftar Pustaka

Adiprasetya, Joas. *An Imaginative Glimpse: The Trinity and Multiple Religious Participation*. Eugene: Picwick, 2013.

- Baker, Chris. "Hybridity and Practical Theology: In Praise of Blurred Encounters." *Contact*. Vol. 149, No. 1 (2006): 5-11.
- Bevans, Stephen B. *Models of Contextual Theology: Faith and Culture*. Maryknoll: Orbis Books, 1994.
- Boff, Leonardo. *Cry of the Earth, Cry of the Poor*. Trans., Phillip Berryman. Maryknoll: Orbis Books, 1997.
- Bourgeault, Cynthia. *The Holy Trinity and the Law of Three: Discovering the Radical Truth at the Hearth of Christianity*. Boston: Sambhala Publications, 2013.
- Brown Taylor, Barbara. "Everyday Sacraments." *The Living Pulpit* (July/December 2003): 13-15.
- Calvin, Yohanes. *Institutio: Pengajaran Agama Kristen*. Terj. Winarsih, Jan S. Aritonang, Arifin, Th. van den End. Jakarta: Gunung Mulia, 2009.
- Campbell-Nelson, John. "Pendidikan Teologi yang Berwawasan Pedesaan." Bahan ajar. Fakultas Teologia Universitas Kristen Artha Wacana Kupang, 2014.
- _____. "Pendidikan Teologi yang Berwawasan Pedesaan." *SETIA* No. 1 (1998): 55-75.
- Cliford, Anne M. *Memperkenalkan Teologi Feminis*. Terj., Yosef M. Florisan. Maumere: Ledalero, 2002.
- De Haan, Bernard. *Divine Healing*. Michigan: Radio Bible Class, 1967.
- Dister, Nico Syukur. *Pengantar Teologi*. Jakarta BPK Gunung Mulia & Yogyakarta: Kanisius, 1991.
- Fanning, Steven. *Mystics of the Christian Tradition*. London: Routledge Press, 2005.
- Fobia, Benyamin. "Gelar Baru Untuk Kristus di Timor?" *SETIA* No. 2, (1987/1988): 81-92.
- Gaspersz, Steve. "Teologi Sebagai Kritik Pembangunan: Berdialog dengan Teologi Rakyat John Campbell-Nelson." Dalam *Teologi Tanah: Perspektif Kristen terhadap Ketidakadilan Sosio-Ekologis di Indonesia*. Eds., Zakharia J. Ngelow & Lady P. Mandalika, 377-398. Makassar: OASE INTIM, 2015.
- Kolimon, Mery L. Y. *A Theology of Empowerment: Reflection from a West Timorese Feminist Perspective*. Zurich: LIT Verlag GmbH & Co. KG Wien, 2008.
- _____. "Makna Pergeseran Identitas Perempuan dalam Pertemuan antara Kekristenan dan Budaya Lokal." *Eureka: Jurnal Teologi Kontekstual*. Vol. 1, No. 1 (Oktober 2012): 47-67.
- McGrath, Alister. *Sejarah Pemikiran Reformasi*. Jakarta: Gunung Mulia, 2016.

- Natar, Asnath M. *Perempuan Indonesia: Berteologi Feminis dalam Konteks*. Yogyakarta: Pusat Studi Feminis, Fak. Teologi Universitas Kristen Duta Wacana Yogyakarta, 2004.
- Portmann, Tarrel A. A & Michael T. Garret, "Native American Healing Traditions." *International Journal of Disability, Development, and Education*. Vol. 53, No. 4 (2006): 453-469.
- Ratu-Pada, Maria & Karen Campbell-Nelson. "Kumpulan Bacaan Teologia dan Gender." Bahan Ajar. Fakultas Teologia Universitas Kristen Artha Wacana Kupang, 2000-2001.
- Ruether, Rosemary Radford. *Sexism and God-Talk: Toward A Feminist Theology*. Boston: Beacon Press, 1983.
- Ruku, W. F. "Tragedi Menara Babel dalam Perspektif Masyarakat Atoni Meto Di Timor." Tesis. Universitas Kristen Duta Wacana Yogyakarta, 2003.
- Triasmoroadi, Hardiyan. "Teologi Mistik Trinitarian: Sebuah Usaha Mengkonstruksi Eklesiologi GKJW melalui Inspirasi Emde, Coolen, dan Tosari." Tesis. Sekolah Tinggi Filsafat Theologi Jakarta, 2018.
- Widyatmaja, Joseph. P. *Yesus dan Wong Cilik: Praksis Diakonia Transformatif dan Teologi Rakyat di Indonesia*. Jakarta: BPK Gunung Mulia, 2010.
- Yewangoe, Andreas A. "Trinitas dalam Konteks Agama Suku." Makalah. Universitas Kristen Artha Wacana Kupang, t.t, 1-19.