

ADAT DAN IMAN KRISTEN DI TANAH BATAK

TOGAR NAINGGOLAN*

Abstract

This article is intended to show the development of and the mutual interaction between the *adat* (their local, "ancestral" customs) and Christian religion in Batak society (North Sumatra). The author wants to show that in the first period of the mission, the goal was quantity in numbers and area. So the strategy was '*laufen und taufen*'. Part of this strategy means that they took certain elements of local culture to christianity, inculturation. But in the second period the missionaries changed their method from quantity to quality. This means that relation between *adat* and Christian religion changed into interculturalization. In this process dialogue is essential, '*sitzen und zu hören*'.

Kata-kata kunci: Indonesia, North Sumatra, Batak, Adat, religion, missionary, inculturation, interculturalization.

Pendahuluan

Kita semua tahu mengapa Gereja bermisi. Tidakkah dalam Perjanjian Baru Yesus berkata: "Kepada-Ku diserahkan kuasa atas surga dan bumi. Maka pergilah kepada semua bangsa, jadikanlah semua orang menjadi murid-Ku; permandikanlah mereka dalam nama Bapa dan Putera dan Roh Kudus, dan ajarlah mereka semua yang telah Kukatakan kepadamu" (Mt 28:18; Lk 24:47). Di tempat lain Yesus mengatakan: "Siapa yang percaya dan dipermandikan akan diselamatkan, tetapi siapa yang tidak percaya akan dihukum" (Mk 16:16). Gereja Perdana percaya bahwa keselamatan tidak ditemukan pada siapa pun selain pada Yesus Kristus. Yesus Kristus adalah satu dan satu-satunya penyelamat (Kis Ras 4:12).

Setelah membaca beberapa dokumen tentang karya misi Katolik di tanah Batak maka dapat dikatakan bahwa pada fase pertama, tahun 1930 sampai dengan tahun 1970, karya misi itu sangat berhasil, sekurang-kurangnya secara kuantitatif. Antara tahun 1950 sampai dengan tahun 1959 umat di seluruh Vikariat (Medan) bertambah 186 persen (dari 35.524 menjadi 101.550). Di stasi-stasi pedalaman tanah Batak, yaitu Balige dan sekitarnya jumlah umat bertambah dari 8.000 menjadi 20.000, 150 persen. Jumlah umat Katolik di Samosir bertambah dari 7.500 menjadi 20.000, 166 persen. Ini menjadi bukti bahwa misi Medan merupakan salah satu dari misi yang paling subur di Asia Tenggara (Aster 1959: 153-154).

* Togar Nainggolan, Doktor dalam bidang Antropologi, lulusan Universitas Radboud Nijmegen, Nederland; sekarang bertugas di Bina Media Perintis, Medan.

Orang Batak, yang jumlahnya sekitar 3 juta orang, dikenal sebagai orang Kristen di antara masyarakat Indonesia yang penduduknya 87% dari 200 juta adalah Muslim (Sibeth 1991: 7; Statistik Indonesia 1985). Yang menjadi pertanyaan kita sekarang ialah sejauh mana orang Batak merasa diri sebagai orang Kristen? Untuk menjawab pertanyaan ini, kita perlu menggali agama Batak yang terangkum di dalam adat, yaitu agama sebelum datangnya zending/misi. Lalu bagaimana misi melihat adat ini dan strategi apa yang mereka pakai menghadapi adat tersebut? Kemudian kita akan melihat akibat pertemuan adat dan kekristenan. Dan sebagai penutup kita menarik beberapa kesimpulan.

Adat Batak Toba

Batak Toba adalah salah satu dari enam sub-suku Batak, yaitu Angkola, Mandailing dan Toba di bagian Selatan tanah Batak; Pakpak/Dairi dan Karo di bagian Utara dan Simalungun di bagian Timur. Saya memilih Toba sebab di daerah ini pengaruh kekristenan lebih kuat dibanding dengan bagian yang lain (Pedersen 1970). Toba merupakan pusat budaya Batak (Cunningham 1958). Dan kelompok orang Toba merupakan yang paling besar dari antara sub-suku Batak lainnya (Hasibuan 1985).

Kata *adat* berasal dari bahasa Arab, yang kemudian diambil alih oleh bangsa-bangsa yang bukan Islam di Asia Tenggara. Akar katanya ialah *âda*, yang berarti berbalik kembali, datang kembali. Maka adat adalah pertama-tama yang berulang-ulang atau yang teratur datang kembali, kemudian menjadi suatu kebiasaan atau hal yang biasa (Schreiner 1994: 18; Geertz 1983: 207-209). Kebiasaan itu dalam perjalanan sejarah karena terus menerus dipraktikkan, jadi bukan karena alasan praktis, kemudian mendapat kekuatan hukumnya. Karena itu adalah kurang tepat untuk mengerti adat sebagai kebiasaan saja (*custom*) atau hukum kebiasaan (*customary law*), sebagaimana sering dimengerti oleh penulis-penulis Barat dahulu. Adat jauh lebih luas daripada itu. Adat adalah filsafat hidup bangsa Indonesia (*Weltanschauung*) (Geertz 1983: 209-210; Benda-Beckmann 1979: 113-114). Maka tepat apa yang dikatakan oleh Mohammed Kusnu tentang adat, yaitu bahwa adat adalah tatanan hidup rakyat Indonesia yang bersumber pada rasa susilanya. Susila ini dimengerti dalam suatu konteks harmoni spiritual, di mana kedamaian menyeluruh ada karena kesepakatan bersama (Geertz 1983: 210; Koesnoe 1971: A9).

Sebagai kebiasaan adat dijalankan sesuai dengan irama alam, yang kepadanya terikat kehidupan suku atau *huta* (kampung kecil). Adat yang mengatur dengan kokoh segenap kehidupan ke segala segi dan dalam segala hubungan, adalah serentak rangkuman segala hukum (Schreiber 1867: 268). Bentuk-bentuk pergaulan, penggarapan ladang, pembangunan rumah, perawatan orang sakit dan penguburan mayat, peperangan dan perdamaian, permainan dan tari-tarian, perkawinan dan upacara kurban, dipelihara, dilaksanakan dan diatur menurut adat (Schreiner 1994: 21). Manusia dalam keseluruhannya diliputi oleh adat. Adat merupakan suatu kewajiban yang sudah ada dan menentukan. Adat adalah kuasa penertib. Adat memberi kehidupan dan

jalan menuju keselamatan (Schreiner 1994: 19-20). Maka orang yang berbuat dan bertingkah laku tidak sesuai dengan adat disebut *na so maradat* (hidup tidak sesuai dengan norma) dan mereka terkurung secara sosial (Bruner 1961: 510). Pelanggaran terhadap adat, misalnya perkawinan terlarang, membawa kutukan ilahi. Hal ini bisa mengakibatkan kerugian ekonomis, penyakit yang parah, mandul dan bahkan kematian. Besarnya hukuman tergantung kepada beratnya pelanggaran terhadap adat. Hukuman itu bisa saja hanya berlaku pada pelanggar hukuman tersebut tetapi bisa juga sampai kepada anak dan cucunya (Bovill 1986: 98; Rae 1994: 11-12).

Pada prinsipnya adat berakar pada agama purba. Karena itu adat bersifat sakral. Dia datang dari *Mulajadi na Bolon* (Awal dari yang ada) – Tuhan orang Batak – yang kemudian diturunkan kepada nenek moyang. Adat mengikat orang hidup dengan nenek moyang. Dan keturunan mereka hidup sesuai dengan aturan nenek moyang itu. Adriani (1913: 100) mengatakan,

“Adat bagi orang-orang Indonesia adalah jalannya dunia yang tidak bisa tidak harus begitu, yang bersifat mutlak - yaitu jalannya dunia itu sendiri - seperti yang diatur dan dipelihara oleh nenek moyang, sehingga setiap orang yang bermaksud mengadakan perubahan-perubahan, melibatkan diri dalam suatu pertentangan dengan para nenek moyang.”

Maka persekutuan dengan adat berarti juga persekutuan dengan nenek moyang, yang berakar dalam *huta* (kampung kecil) yang memberi hidup kepada keturunannya melalui ladang-ladang mereka. Dalam persekutuan hidup dengan nenek moyang, adat itu menyatakan diri sebagai agama. Adat menghubungkan nasib individu dengan nasib nenek moyang dan nasib keturunannya (Schreiner 1994: 27-28; Sormin 1961: 8-13).

Karena itu dapat dimengerti mengapa orang Batak sangat kuat mempertahankan adatnya. Adat tidak hanya mengatur kehidupan sekarang dan di sini (*hic et nunc*) tetapi juga mengatur hidup sesudah kehidupan ini. Kematian mampu memutuskan persekutuan badani dengan nenek moyang tetapi tidak mampu merintangai persekutuan kepercayaan (Schreiner 1994: 27). Karena itu individu mengalami keselamatan dalam kesatuan dengan komunitasnya. Di luar komunitas tidak ada keselamatan. Dan penggenapan adat meningkatkan keselamatan kelompok/*marga* (klan), pengabaian atau pelanggaran adat itu merugikannya. Adat yang digenapi itu menjamin keseimbangan harmonis antara kekuatan dalam mikrokosmos sesuai dengan ketertiban makrokosmos. Harmoni kekuatan-kekuatan itu membawa hasil, yaitu mempertahankan atau menaikkan kesejahteraan hidup manusia, ternak yang banyak dan hasil ladang yang berlimpah (Schreiner 1994: 28-29).

Karena adat berpengaruh sangat kuat, mengandung rahmat dan hukuman dan merupakan filsafat hidup orang Batak (*Weltanschauung*) maka dia bersifat mutlak. Walaupun orang Batak sudah menjadi Kristen atau Muslim atau terpelajar atau merantau, mereka tetap menghargai dan melaksanakan adatnya. Mungkin pelaksanaannya tidak seperti dahulu lagi tetapi isinya tetap sama (Bruner 1971, 1974; Siregar 1981; Cunningham 1958).

Misi Katolik di Tanah Batak

Misi Katolik I, 1930-1970: Kuantitatif

Sebelum Katolik memulai misinya di tanah Batak sudah lama ada misi di sana. Proses *islamisasi* (masuknya agama Islam) daerah selatan tanah Batak, yaitu daerah Mandailing, sudah lebih dahulu masuk sebelum orang Batak mengadakan kontak dengan dunia Barat. Proses islamisasi itu terjadi selama Perang Paderi (1820-1837) (Hasibuan 1985: 236).

Kemudian *kristenisasi* (masuknya agama kristen) daerah Batak Toba dimulai 1861. Pada 7 Oktober 1861 tiba untuk pertama kalinya dua orang zending dari *Rheinische Misionsgesellschaft* (RMG) di Sipirok. Dalam tahun yang sama mereka bergerak ke tempat yang lebih ramai yaitu Silindung. Satu tahun sesudahnya (1862) datang Nommensen di Sumatera. Tahun 1864 dia mendirikan pusat zending di Silindung, yang sekarang adalah Tarutung dengan maksud nanti dari sana akan meluaskan zendingnya ke daerah Toba, sekitar Balige. Karya zending di tanah Batak cukup berhasil. Pada tahun 1911 jumlah orang Kristen sudah menjadi 100.000 orang. Seluruh Silindung dikatakan pada waktu itu menjadi daerah Protestan. Tahun 1936, 25 tahun kemudian jumlah Protestan sudah menjadi 350.000 orang. Nommensen dinyatakan sebagai apostel untuk orang Batak (Aster 1959: 20-22; Schreiner 1994: 8-9).

Katolik baru memulai misinya di tanah Batak tahun 30-an, yaitu tahun 1930 di Sibolga dan tahun 1934 di Balige. Keterlambatan ini terjadi karena alasan politik. Artikel 177 dari *Regeringsreglement* melarang adanya dua misi pada satu daerah di Nederland-Indië. Kemudian artikel ini diganti oleh artikel 123 yang mengatakan bahwa perlu ijin dari Gubernur Jenderal untuk menjalankan misi di Nederland-Indië. Zending sudah bekerja pada waktu itu di tanah Batak. Maka untuk tidak bertentangan dengan *Regeringsreglement* tersebut Mgr. Brans meminta kepada Gubernur Jenderal pada 11 Maret 1925 untuk mendirikan sekolah H.I.S (*Holland-Indische School*). Permintaan ini secara diam-diam disetujui oleh Gubernur Jenderal. Maka tanggal 24 September 1925, Mgr. Brans mendirikan sekolah-sekolah H.I.S. di Payakumbu, Tanjungbalai dan Sibolga. Misi di Tanah Batak dimulai. Dan misi ini sangat berhasil kalau kita melihat angka-angka tadi (Brevoort 1993: 143; Aster 1959: 29-53).

Tentu kita bertanya metode apa yang mereka pakai dan mengapa misi mereka begitu berhasil? Dari satu pihak mereka menggunakan/meneruskan metode Protestan, yaitu agama dan karya sosial. Para misionaris membangun gereja, sekolah, rumah sakit dan hal-hal yang mendukung sosial-ekonomi. Dari pihak lain mereka memakai metode sendiri, yaitu tidak melarang adat sejauh hal itu tidak bertentangan dengan iman Katolik. Orang Batak Katolik boleh memakai musik dan tarian adat mereka di dalam upacara liturgi. Sedangkan Islam dan Protestan menolak dan melarang hal-hal yang berbau adat, kecuali *marga*, karena adat dianggap kafir. Kedua, orang Batak melihat bahwa para misionaris dekat dengan orang sederhana dan miskin, mengunjungi dan mengumpulkan mereka. Hal ini mungkin didorong oleh spiritualitas para

misionaris yang pada umumnya adalah Fransiskan Kapusin. Ketiga, pada tahun 60-an orang Indonesia wajib memilih salah satu agama resmi, yaitu Islam, Hindu, Buddha, Protestan dan Katolik untuk menghapus komunis di Indonesia (Interview dengan P. Marianus van den Acker, Nijmegen: KDC, KMM 5, 1978; Interview dengan Mgr. Antonius H. (Ferrerius) van den Hurk, Nijmegen: KDC, KMM 248, 1976; Kipp 1993: 1-13).

Perkembangan Katolik menurut statistik dapat kita lihat dalam tabel di bawah ini (*Archdiocese of Medan North Sumatera Indonesia*, 1979: 35; Boelaars 1991: 158, 422; Statistik Keuskupan Agung Medan 1985, 1990, 1995, 1997).

Jumlah pertambahan umat katolik yang telah dibaptis: 1951-1998

Tahun	Jumlah	Pertambahan	Rata-rata pertambahan per th.
1951	30.730	-	-
1955	56.404	+ 25.674	1951-1955: 16.7% per tahun
1960	88.190	+ 31.786	1956-1960: 11.3% per tahun
1965	122.513	+ 34.323	1961-1965: 7.8% per tahun
1970	194.917	+ 72.404	1966-1970: 11.8% per tahun
1975	235.451	+ 40.534	1971-1975: 4.2% per tahun
1980	282.711	+ 47.260	1976-1980: 4.0% per tahun
1985	346.868	+ 64.157	1981-1985: 4.5% per tahun
1990	367.688	+ 25.825	1986-1990: 1.4% per tahun
1995	414.760	+ 42.067	1991-1995: 2.3% per tahun
1997	443.590	+ 28.830	1996-1997: 1.3% per tahun
1998	458.352	+ 14.762	1997-1998: 1.7% per tahun
1999	469.498	+ 11.146	1998-1999: 1.2% per tahun

Misi Katolik II, 1970-kini: Kualitatif

Sejak tahun 70-an penjarahan jiwa-jiwa ini bekurang. Ada beberapa alasan untuk itu. Pertama tidak banyak lagi orang Batak yang tidak beragama, kecuali Batak Karo (Kipp 1990: 223-233). Maka pertambahan anggota Katolik adalah pertumbuhan natural (anak lahir) ditambah dengan orang dewasa yang masuk dari agama-agama lain karena perkawinan atau alasan lain. Hal ini jelas kita lihat pada tabel di atas. Kedua, ada undang-undang pemerintah Republik Indonesia yang melarang menyebarkan agama baru di daerah yang sudah dinyatakan beragama. Alasannya ialah demi keamanan nasional. Dan ketiga, pandangan Gereja sesudah Konsili Vatikan II tentang misi sudah berbeda. Ide tentang misi sebelum Konsili Vatikan II ialah bahwa orang kafir, yaitu non-Kristen harus ditobatkan menjadi Kristen supaya selamat. Sesudah Konsili Vatikan II, Gereja terbuka terhadap agama dan kepercayaan/adat orang non-

Kristen sebab Kristus juga berkarya di dalam dan melalui mereka. Teologi Katolik berubah dari ekklesiastisisme kepada kristosentrisisme.

Hal ini secara konkrit untuk karya para misionaris berarti bahwa usaha mereka tidak lagi ekspansif tetapi intensif. Usaha beralih dari pengumpulan jiwa-jiwa kepada pemeliharaan jiwa-jiwa. Maka didirikanlah komisi-komisi di Keuskupan Agung Medan untuk memperdalam iman Katolik, yaitu Komisi Kitab Suci, Katekese dan Liturgi. Diberikan kursus-kursus kepada pemuka jemaat dan umat dalam hal Kitab Suci, Katekese dan Liturgi. Lokakarya di bidang Liturgi digiatkan sebagai eksperimen inkulturasi. Usaha di bidang ekonomi ditangani oleh Panitia Sosial (Pansos). Pemribumian ordo dan kongregasi semakin intensif melalui pendidikan. Untuk menumbuhkan dan mendukung gereja basis diadakan doa-doa lingkungan, yang diisi dengan pendalaman Kitab Suci dan doa rosario.

Masalah yang Dihadapi Gereja Katolik dan Usaha-usaha yang telah Dibuat

Pertama kurangnya tenaga imam. Pada tahun 1980 Keuskupan Agung Medan, di mana anggotanya mayoritas orang Batak (Boelaars 1991: 422), mempunyai 41 paroki dengan 1.033 stasi. Paroki ini hanya dilayani oleh 68 imam. Ini mengakibatkan bahwa stasi-stasi sering hanya mendapat kunjungan pastor 2-3 kali setahun. Sementara menurut Gereja, gembala harus dekat dengan umat dan perayaan ekaristi 2-3 kali setahun tidak cukup.

Usaha yang sudah dibuat untuk menanggulangi masalah ini ialah meluaskan Seminari Tinggi Kapusin menjadi Sekolah Tinggi Filsafat Teologi (STFT) (1986) dengan tujuan agar semakin banyak orang muda yang terpenggil untuk pelayanan Gereja baik di Keuskupan Agung Medan maupun di keuskupan-keuskupan lain Regio Gerejawi Sumatera dan Kalimantan. Keuskupan Agung Medan juga aktif mencari pelayan gereja dari ordo lain. Hasilnya memang ada, yaitu datangnya SVD, OSC, SJ, CMF untuk melayani di Keuskupan Agung Medan. Tetapi tenaga pelayan Gereja ini tetap masih kurang apabila kita melihat perbandingan antara jumlah umat (443.590), paroki (43) dengan para imam (127) (Tinjauan Statistik Tahunan, 1998).

Kedua, dalam hal keuangan Keuskupan Agung Medan belum sungguh berdikari. Sebabnya ialah anggota Gereja masih miskin; 10% hidup sangat miskin dan 36% hidup miskin (Archdiocese of Medan 1979: 40). Hal ini mengakibatkan bahwa pemasukan uang untuk Gereja sangat minim.

Usaha yang sudah dibuat oleh keuskupan untuk menolong agar Gereja lokal/paroki semakin mandiri ialah mengadakan berbagai aksi/iuran, selain tentunya kolekte pada hari Minggu. Aksi yang sudah dibuat ialah iuran paroki (untuk biaya kehidupan petugas paroki dan kegiatan-kegiatan paroki), aksi puasa pembangunan, aksi pembangunan gereja, aksi panen dan aksi biaya pesta-pesta di paroki dan stasi. Hal ini semua cukup menolong tetapi Gereja lokal ini belum bisa berdikari dalam hal keuangan. Petugas-petugas Gereja awam di stasi yang setiap hari Minggu aktif untuk ibadat dan setiap saat siap sedia dalam pelayanan gerejani masih bekerja pro-Deo.

Usaha lain dari pihak Gereja untuk menuntaskan kemiskinan ialah menangani proyek-proyek kecil untuk para petani dan orang desa. Hal ini terutama ditangani oleh Pansos. Kredit Union pun didirikan di paroki-paroki untuk pengadaan modal melalui simpan-pinjam di antara anggotanya. Hasilnya sangat dirasakan oleh para anggota.

Ketiga, yang saya rasa cukup penting juga ialah pertemuan adat dan agama. Dalam hal ini yang menjadi pokok perhatian saya hanyalah agama Katolik. Dengan berubahnya visi Gereja terhadap dunia dan agama-agama lain dan juga terhadap dirinya sendiri maka (seharusnya) berubah jugalah pendekatannya terhadap dunia dan agama-agama lain. Gereja yang dulu berpusat pada dirinya sendiri (ingat pemimpin liturgi yang membelakangi umat), sekarang membuka diri kepada yang lain (pemimpin liturgi yang menghadap umat). Gereja berusaha mencari penyelesaian problem-problem yang ada antara kekristenan dan kultur. Usaha-usaha konkrit dari pihak Katolik dalam proses keterbukaan ini diberi nama inkulturasi. Usaha inkulturasi ini nampak dalam menterjemahkan teks Kitab Suci ke dalam bahasa lokal, mengubah unsur-unsur kultur yang dianggap berlawanan dengan ajaran Katolik, mengikutsertakan elemen-elemen kultur setempat dalam liturgi - al. musik, lagu dan tarian khas lokal, memakai arsitek dan seni lokal dalam bangunan gereja (Boelaars 1991: 329-388).

Adat dan Iman Kristen

Inkulturasi

Kata 'inkulturasi' pertama-tama dimunculkan oleh P. Charles (1893-1954) (1953) dan J. Masson (1959). Pada pembukaan Konsili Vatikan II, 1962 Masson menulis (Shorter 1988: 10; Hu-Chun 1996: 16), "Today there is a more urgent need for a Catholicism that is *inculturated* in a variety of forms (*d'une facon polymorphe*)". Kata 'inkulturasi' ini ada hubungannya dengan 'enkulturasi' dan 'akkulturasi' (Antropologi) dan 'inkarnasi' (Teologi), yaitu di mana dua kultur yang berbeda bertemu atau pertemuan dua kultur yang berbeda. Dan pertemuan kedua kultur ini menghasilkan kultur yang baru (Shorter 1988: 6-8; cfr. Dhavamony 1997).

Lalu bagaimana selanjutnya dimengerti *inkulturasi* ini? Untuk Katolik inkulturasi adalah sinonim dengan 'penyesuaian, adaptasi, asimilasi dan akomodasi'. Dan untuk Protestan *inkulturasi* berarti 'indigenisasi, kontekstualisasi, inkarnasi dan pempribumian' (Hu-Chun 1996: 15). Defenisi Protestan ini nampaknya membawa kekristenan lebih dekat kepada kultur.

Kalau defenisi Katolik di atas kita lihat maka jelas bahwa hubungan pertemuan antara kekristenan dan kultur terjadi searah, yaitu dari kekristenan kepada kultur. Dalam *Konstitusi Liturgi* Vatikan II dikatakan bahwa dasar pembaharuan liturgi adalah penyesuaian liturgi akan sifat dan tradisi suku bangsa lokal (*Konstitusi Liturgi Kudus* nr.37, 38). Hal ini memang didasari oleh teologi Katolik, yaitu Kristosentrisme universal, di mana kekristenan yang berpusat pada Kristus merupakan pemenuhan kultur dan agama-agama lain.

Teologi demikian mempunyai dampak kepada isi dan metode inkulturasi Katolik di tanah Batak. Sejauh pengamatan saya, inkulturasi terjadi dalam hal pemribumian liturgi, yaitu liturgi dalam bahasa Batak Toba, Karo dan Simalungun; musik, lagu yang bemosif Batak dan tarian Batak dipakai dalam liturgi; upacara sakramentalia disesuaikan dengan adat/kultur Batak (pemberkatan rumah, benih, *tugu* - monumen nenek moyang, pesta panen); pakaian liturgi dengan motif *ulos* Batak; arsitektur gereja dengan motif Batak.

Yang menjadi pertanyaan saya ialah apakah pertemuan kekristenan dan adat hanya sebatas hal-hal yang aksidental, yaitu pemakaian bahasa lokal, pakaian liturgi, ritus sakramentalia, seni, literatur, arsitektur dan musik? Menurut saya pertemuan semacam ini masih dangkal dan tinggal pada kulitnya saja. Inti ajaran belum dipertemukan, yaitu pertemuan antara tradisi Gereja Katolik dengan tradisi adat Batak. Ada bahaya bahwa inkulturasi menjadi sinkretisme, di mana unsur-unsur antara agama dan adat ditempelkan begitu saja (cfr. Regala 1995). Salah satu contoh aktual untuk hal ini ialah ritus pemakaman P. Radboud Waterreus, OFM Cap., di Pangururan, Agustus 1994. Ritus pemakaman ingin dilaksanakan dan memang dilaksanakan secara inkulturasi yaitu penggabungan ritus Katolik dan adat Batak. Pada waktu itu ada kurban kerbau yang menurut adat Batak membutuhkan struktur sosial masyarakat Batak, yaitu *dalihan na tolu* (harafiah, tungku yang terdiri dari tiga batu penyanggah). Unsur-unsur *dalihan na tolu* ini terdiri dari *hula-hula* (pemberi isteri), *boru* (penerima isteri) dan *dongan sabutuha* (teman semarga). Dalam adat Batak *dongan sabutuha* inilah yang menjadi tuan rumah adat pemakaman. Posisi seseorang dalam *dalihan na tolu* menentukan hak dan kewajibannya dalam kurban, tarian dan seluruh aktifitas dalam ritus. Sementara Hirarki Gereja Katolik tidak mengenal hal ini. Maka jelas menjadi problem, siapa yang berfungsi menjadi *hula-hula*, *boru* dan *dongan sabutuha*? Dalam kasus ini muncullah *dalihan na tolu* fiktif di mana uskup dan pastor berfungsi sebagai *hula-hula*; stasi-stasi sebagai *boru*; dan (stasi) paroki dan pengurus (pelayan-pelayan awam dari seluruh paroki) sebagai *dongan sabutuha*. Lalu suster-suster, yang juga tidak sedikit jumlahnya, di mana tempatnya dan apa fungsinya (pembicaraan dengan Leo Joosten, 1 Oktober 1998)?

Atau efek lain dari inkulturasi ialah lokalisme. Misalnya 'jalan salib' yang dibuat dengan motif (wayang) Jawa hanya dapat dihayati oleh orang Jawa (Boelaars 1991: 356).

Interkulturasi

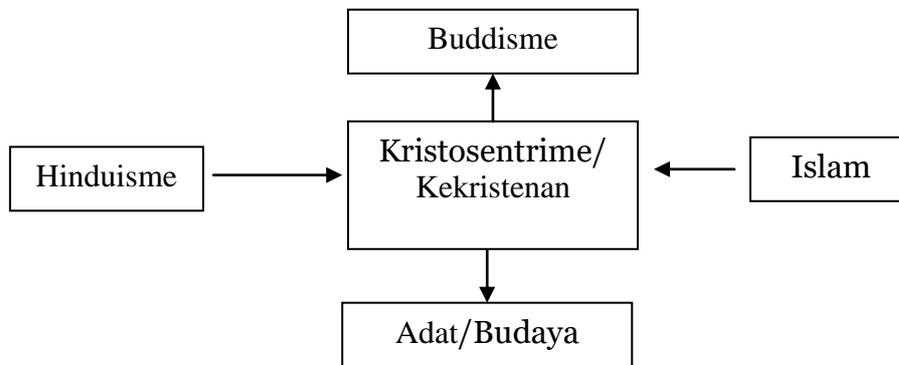
Menurut saya inkulturasi tidak cukup. Kalau kita sadar tidakkah sebenarnya kekristenan juga satu kultur? Di samping itu orang Batak menghayati dan mengalami religiositasnya dalam dan melalui adat mereka. Maka saya lebih suka memakai terminologi *interkulturasi* daripada *inkulturasi* (Friedli 1987: 181-185). Sebagai catatan tambahan saya kutip di sini pesan *Propaganda Fide* (1659) kepada misionaris Jesuit de Nobili dan Ricci yang pergi ke India dan Cina (Bosch 1991: 449):

Togar Nainggolan, Adat dan Iman Kristen di Tanah Batak

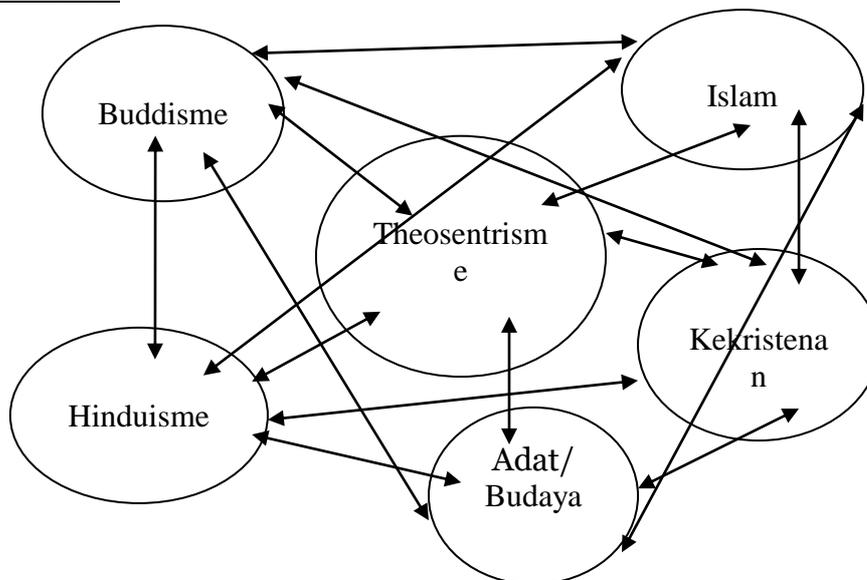
What could be more absurd than to carry France, Spain, or Italy, or any part of Europe into China? It is not this sort of things you are to bring but rather the Faith, which does not reject or damage any people's rites and customs, provided these are not depraved.

Dasar teologi interkulturasi ialah teosentrisme, di mana Allah menjadi pusat segala agama dan kultur. Dalam teosentrisme ini termasuk juga kristosentrisme di dalamnya tetapi kekristenan merupakan salah satu elemen dalam keseluruhan. Untuk memberi suatu gambaran saya memberi skema berikut:

Inkulturasi

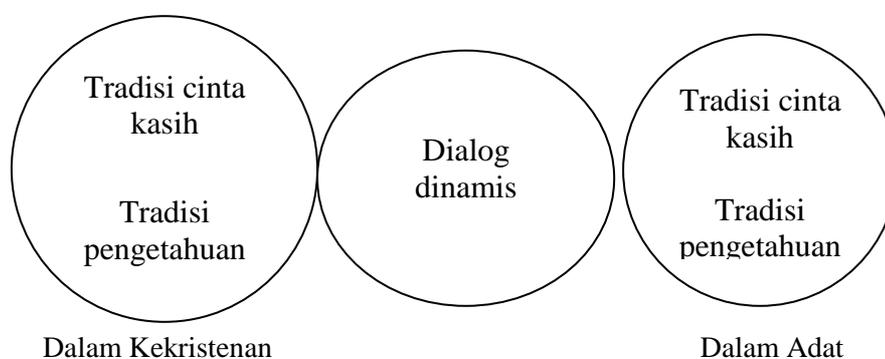


Interkulturasi



Dengan demikian pandangan Gereja diubah dari eksklusivisme (sebelum Konsili Vatikan II) dan inklusivisme (sesudah Konsili Vatikan II) menjadi pluralisme (postmodern) (Hu-Chun 1996: 200).

Metode yang perlu untuk itu ialah dialog, yaitu relasi Subjek-Subjek antara agama dengan kultur, agama dengan agama dan kultur dengan kultur. Saya yakin bahwa baik kekristenan maupun kultur masing-masing mempunyai tradisi *agape* (tradisi cinta kasih) dan *gnostis* (tradisi pengetahuan). Kalau keduanya bertemu dan terbuka dalam dialog maka terjadilah suatu pertemuan dinamis (Hu-Chun 1996: 182). Hal ini dapat kita lihat dalam skema berikut ini:



Metode dialog ini sangatlah penting untuk mencari pemecahan masalah konkrit-lokal-situasional (teologi kontekstual). Langkah-langkah yang perlu untuk itu ialah merumuskan problem (problem), mencari akar permasalahan (bertanya) lalu menguraikan permasalahan tersebut (uraian). Kalau mungkin dicari jalan keluar (penyelesaian) (cfr. Mesa 1987). Syarat untuk tercapainya dialog berbuah ialah keterbukaan dan turut serta ambil bagian dalam Kebenaran. Kedua, sadar bahwa tidak ada partai/kelompok yang mempunyai seluruh Kebenaran. Ketiga ialah respek, kritis dan toleran secara timbal balik (Hering 1991: 137; Mesa, 1987: 19-21). Hasilnya ialah suatu transformasi, di mana kekristenan membuat transformasi untuk kultur dan juga sebaliknya.

Transformasi Adat dan Kekristenan

Kalau hal ini diaplikasikan pada situasi orang Kristen Batak saat ini maka kita dapat mengambil beberapa contoh berikut sebagai contoh transformasi Adat dan Kekristenan (cfr. Otto 1997).

Pertama ialah penggabungan (*incorporate*). Teologi Batak yang diperbaharui dengan teologi Kristen memberi faham yang lebih gampang dan lengkap untuk mengerti Tuhan orang Batak dan orang Katolik. *Mulajadi na Bolon* memang tidak identik dengan Tuhannya orang Kristen. Tetapi dengan

menyebut adanya persamaan atribut di antara keduanya memungkinkan pendekatan yang lebih gampang di antara keduanya. Mgr. Anicetus Sinaga menyebut bahwa *Mulajadi na Bolon*, sekaligus transenden dan immanen. Dia transenden karena adanya adalah kekal, *ompung* (nenek), sama sekali lain (Wholly-Other-Ness). *Mulajadi na Bolon* adalah pencipta kosmos dan segala isinya. Tetapi sekaligus *Mulajadi na Bolon* juga immanen melalui berbagai pengalaman *numina* dalam suatu hidup yang dinamis dan kosmos yang kudus (Sinaga 1975: 136-137; 1997: 1-4).

Kedua ialah penyusunan kembali (*rearrangement*). Kalau dalam tata cara kehidupan orang Batak unsur kekeluargaan dan sifat kebersamaan sangat penting maka adalah salah satu usaha yang baik meluaskan kekeluargaan ini melewati batas-batas famili, *marga* dan suku. Hal ini dibuat dalam upacara liturgi di gereja tetapi terutama di lingkungan (Interview dengan P. Bernardinus van de Laar, 1977).

Ketiga ialah percobaan *inkulturatif* (*experimenting*). Dalam liturgi Katolik dipakai beberapa unsur budaya Batak, seperti musik, tarian dan benda-benda simbolis yang mengungkapkan identitas orang Batak. Dengan adanya percobaan-percobaan *inkulturatif* dari pihak Gereja Katolik makin terbukalah satu pendekatan integratif antara agama Katolik dan budaya Batak. Percobaan-percobaan ini menguji kebenaran iman Katolik Batak.

Keempat ialah mengganti (*displacement*). Ada unsur-unsur yang semakin kurang berfungsi dalam budaya Batak, yaitu para *datu* (imam dan dokter). Para *datu* ini semakin berkurang karena upacara-upacara tradisional Batak dilarang oleh zending dan pemerintah Belanda pada waktu itu. Fungsi *datu* ini diambil alih oleh para petugas Gereja (Nainggolan 1996: 65-76).

Kelima ialah pertentangan (*opposition*). Adanya *begu* (roh orang meninggal) yang sangat ditakuti oleh orang Batak perlu dikoreksi oleh Katolik. Orang Batak percaya bahwa sesudah orang meninggal maka orang itu menjadi *begu*. Dan *begu* ini sangat berbahaya karena dia cemburu kepada orang yang hidup. Mereka harus dibujuk dan disenangkan dengan persembahan-persembahan. Sedang untuk orang Katolik orang yang sudah meninggal didoakan supaya mereka masuk surga dan mereka juga mendoakan orang yang masih hidup di dunia supaya mereka mendapat berkat dari Tuhan. Sama sekali tidak ada ketakutan orang Katolik kepada orang yang meninggal (interview dengan P. Terentius Schepens, 1979; Warneck 1909).

Keenam ialah peneguhan (*affirmation*). Satu hal yang sangat ditekankan oleh kekristenan ialah kebersamaan (*koinonia*), yang mengandung nilai solidaritas. Dalam struktur sosial masyarakat Batak hal ini juga sangat penting, yaitu hubungan kekeluargaan yang diatur oleh *dalihan na tolu*. Pada prinsipnya *dalihan na tolu* didasarkan atas hubungan kekeluargaan yang merasa senasib dan sepenanggungan baik dalam suka maupun duka, jauh atau dekat. Solidaritas ini mengatasi ruang dan waktu tetapi juga sekaligus konkrit.

Sebuah Contoh: Pesta Tugu

Latar belakang

Pesta tugu adalah ritus penghormatan *marga* kepada nenek moyang mereka dengan menguburkan kembali tulang-belulang nenek moyang tersebut ke dalam tempat permanen. Untuk mengerti hubungan nenek moyang dengan *marga*, saya berikan kembali di sini catatan Bruner (1974: 276) mengenai munculnya *marga*.

... the members... have a common male ancestor and constitute a biological group, are localized in a geographical area, share traits of temperament and character and have their own variant of Batak culture...

Ada syarat untuk mendirikan tugu nenek moyang ini, yaitu tercapainya hidup ideal orang Batak yang disebut '3H': (1) *hamoraon* (kemakmuran ekonomis), *hagabeon* (banyaknya keturunan) dan *hasangapon* (dihormati dan mempunyai posisi yang tinggi dalam masyarakat). Orang Batak percaya bahwa '3H' ini adalah hasil berkat nenek moyang kepada keturunannya. Dan apabila ritus penghormatan ini dilakukan maka status nenek moyang di dunia orang mati akan lebih tinggi, yaitu dari *begu* (roh biasa orang meninggal) menjadi *sumangot* (roh berkuasa orang meninggal) (Vergouwen 1964: 70; Ikegami 1997: 648-649; Nainggolan 1996: 55-57). Syarat kedua ialah adanya kesepakatan bersama (*satahi saoloan*) di antara keturunan nenek moyang tersebut. Sering terjadi konflik di antara kelompok keturunan *marga*, sampai hari ini, tentang siapa yang sulung dan siapa yang menjadi tuan rumah ritus penghormatan tersebut (Ikegami 1997: 671).

Sebenarnya tradisi pemakaman kembali (*reburial*) tulang-belulang nenek moyang ini sudah lama ada pada orang Batak. Hal ini merupakan salah satu bagian budaya tua mereka, yaitu tradisi megalit (Bruner 1987: 137). Peninggalannya masih ada, yaitu *sarkofagus* di Samosir dan sekitar Danau Toba. Sesudah *sarkofagus* muncullah *tambak*, yaitu gundukan tanah yang berbentuk bukit dan segi empat. Kemudian yang terakhir ialah *tugu* atau *simin*, yaitu monumen dalam berbagai bentuk dan tipe. Pada umumnya dasarnya berbentuk kotak. Lalu di atas kotak itu ada menara atau tanpa menara. Tingginya antara 5 sampai 15 meter. Sering ada patung nenek moyang bersama isterinya dan anak-anaknya bersama isterinya dan binatang kesayangannya di atas atau di samping menara. Selalu ada silsilah dari nenek moyang yang tulang-belulangnya disimpan di dalam monumen tersebut (Barbier 1983; Rodenburg 1997: 96-99; Shefold 1988: 241; Bruner 1987: 134-135). Harga monumen ini mahal, ada yang Rp 7 juta (US \$ 3500, 1997) dan ada yang Rp 10 juta (US \$ 4800, 1993) (Rodenburg 1997: 137; Ikegami 1997: 670).

Menurut Bruner (1987: 137) perkembangan pemakaman kembali ini dapat dilihat sebagai berikut: antara tahun 1920-1940 ritus penghormatan ini berkurang, sebentar dia muncul sekitar tahun 50-an, dan baru pada tahun 60-an

dia berkembang sangat cepat, bagaikan jamur di musim hujan. Hal ini ada hubungannya dengan semakin banyaknya perantau Batak dan ekonomi para perantau semakin baik (Cunningham 1958). Maka tidak heran bahwa yang mengambil inisiatif dan menanggung biaya paling besar untuk mendirikan monumen-monumen ini ialah para perantau, terutama mereka yang tinggal di kota-kota besar seperti Medan dan Jakarta. Untuk menunjukkan bagaimana perkembangan monumen ini saya berikan kembali di sini hasil penelitian Ikegami (1997: 661) di salah satu kampung di Lintong Nihuta, Toba Holbung, di sebelah selatan Danau Toba.

Tabel: Historical Changes in the Number of Mortar Tombs in Lintong Nihuta, Balige according to the Shape Type

Type	1920 s	1930 s	1940 s	1950 s	1960 s	1970 s	1980 s	1990 s*	Total
Stone coffin type	1	6	1	1	0	1	0	0	10
Step type	0	1	1	2	1	5	2	1	13
Box type	0	0	1	3	9	6	5	7	31
Traditional house type	0	0	0	0	1	3	5	7	31
Others	0	0	0	0	2	0	1	1	4
Total	1	7	3	6	13	15	13	9	67

*: Figures as of September 1994.

Prosesnya

Langkah-langkah suatu pesta tugu terjadi demikian (Ikegami 1997: 650-653; Joosten 1996: 66-72; Nainggolan 1996).

Pertama perundingan di antara kelompok-kelompok *marga* untuk mencapai kesepakatan, nenek moyang yang mana yang akan dipestakan dalam ritus dan kelompok mana dari *marga* yang menjadi tuan rumah.

Kedua, pada waktu pesta/ritus, tulang-belulang dari nenek moyang tersebut digali dari kuburannya (*mangongkal holi*). Tulang-belulang itu dibersihkan, *diuras* (ritus pembersihan) dan dimasukkan ke dalam peti kecil, yang bentuknya seperti peti mati hanya dalam ukuran yang jauh lebih kecil. Kalau tidak ada lagi tulang-belulang ditemukan, karena sudah terlalu lama atau tidak diketahui lagi persis di mana dikuburkan dulu, maka cukup segumpal tanah dimasukkan ke dalam peti tersebut sebagai pertanda untuk mewakili nenek moyang tersebut.

Ketiga, peti yang berisi tulang-belulang tadi dimasukkan ke dalam monumen (*tugu*). Di dalam ruang berbentuk kotak dari monumen dijejerkan menurut urutan lahir dan pasangannya para nenek moyang tersebut di mana nama mereka sudah tercatat. Ritus ini disebut *panangkokhon saring-saring*

(menaikkan tulang-belulang) yang menjadi simbol naiknya status nenek moyang tersebut dari *begu* menjadi *sumangot*.

Keempat, makan bersama dengan makanan khas Batak, *sangsang*, yaitu daging babi yang dicincang kecil lalu dicampur dengan darah babi tersebut. Darah untuk orang Batak adalah simbol kekuatan dan hidup. Mereka makan bersama sebagai tanda kesatuan mereka yang mempunyai satu nenek moyang (*saompu*). Juga teman sekampung ikut berpartisipasi dalam makan bersama ini meski mereka tidak mempunyai kewajiban untuk memberi sumbangan.

Kelima, tarian ritual (*manortor*). Tarian ini diiringi oleh orkes tradisional Batak (*gondang sabangunan*). Yang kita lihat di sini ialah pihak *hula-hula* (pemberi isteri) meletakkan *ulos* (selendang berkat) ke atas bahu *boru* (penerima isteri). *Ulos* adalah simbol berkat dari *hula-hula* kepada *boru*. Dan pihak *boru* menerima berkat ini dengan menyentuhkan kedua tangannya secara terbuka ke bawah dagu pihak *hula-hula*.

Keenam, pembagian daging binatang kurban (*jambar*). Pada prinsipnya semua orang yang hadir dalam ritus ini mendapat *jambar* (potongan daging yang menjadi bagiannya). Tetapi untuk tidak merepotkan maka pembagian itu diatur sedemikian sehingga yang kita lihat ialah bahwa *jambar* itu diberikan kepada *dalihan na tolu* (*hula-hula*, *boru* dan *dongan sabutuha*), raja *huta* (kampung kecil), kepala desa dan undangan lain. *Jambar* ini untuk orang Batak sangat penting karena itu mengandung *sahala* (kualitas roh) dan menunjukkan tempat orang yang menerimanya dalam hidup bersama. Potongan daging kurban tersebut menjadi simbol untuk orang yang menerimanya. *Jambar* adalah simbol struktur organisasi masyarakat Batak. Bagian *hula-hula* tidak boleh diterima oleh *boru* dan juga sebaliknya. Tidak heran bahwa kalau orang tidak mendapat *jambar* atau mendapat *jambar* yang salah, meskipun *jambar* itu hanya sepotong daging yang sangat kecil, mereka akan berkelahi hebat sebab dengan demikian dia merasa dirinya dianggap remeh, dipermalukan dan dianggap tidak ada.

Ketujuh, menyampaikan kata sambutan (*mandok hata*). Hanya mereka yang dianggap layak untuk itu diperbolehkan. Menyampaikan kata sambutan untuk orang Batak juga berarti menyampaikan berkat. Maka orang yang menyampaikan kata sambutan tersebut harus memilih kata-kata yang tepat dan indah sesuai dengan posisinya, apakah dia sebagai *hula-hula*, *boru* dan *dongan sabutuha*.

Lamanya ritus penghormatan kepada nenek moyang ini ada antara tiga sampai lima hari. Dan semua keturunan nenek moyang tersebut ikut aktif dan terlibat penuh dalam seluruh ritus.

Arti dan Fungsinya

Yang menjadi pertanyaan kita sekarang ialah apakah arti dan fungsi ritus ini untuk orang Batak? Bagi perantau, yang sering menjadi sponsor utama ritus ini, pulang ke kampung dan mengadakan penghormatan kepada nenek moyang dalam bentuk monumen berarti: suatu revitalisasi akan identitas mereka dalam kebatakannya. Mereka mengalami suatu keterasingan di

perantauan, di tengah-tengah kelompok etnis Indonesia lainnya, antara pengalaman dan hidup ideal sebagai orang Batak. Mereka ingin kembali ke sumber eksistensinya sebagai orang Batak dengan kembali ke masa lampau, yaitu sumber asli kehidupannya, dunia nenek moyang. Maka tugu merupakan suatu solusi religius, yang menjembatani masa lalu dengan masa kini. Mereka mengambil waktu keluar dari dunia bisnis, persaingan dan keterasingan dan masuk kepada dunia 'adat', dunia nenek moyang, dunia sakral, dunia tanpa waktu, tanpa beban. Mereka berjiarah ke tempat asalnya, *bona ni pasogit*, yang artinya tempat lahir nenek moyang dan sekaligus tempat ritus untuk nenek moyang. Di sana mereka dapat bertingkah, berbicara dan berbuat sebagai orang Batak (*halak hita*).

Kedua, perantau mengesahkan identitas mereka dalam silsilah marganya dengan membangun monument nenek moyang. Meski mereka jauh merantau tetapi kampung mereka yang sebenarnya ialah tanah Batak (*O Tano Batak*).

Ketiga, melalui ritus ini para perantau membuat sesuatu yang sangat berharga untuk teman semarga, memberi makan teman sekampung dan berpesta. Maka tepat apa yang dikatakan oleh Bruner (1961: 515) bahwa orang dan adat Batak pergi ke luar tanah Batak sedangkan pengaruh politik dan uang pergi ke arah sebaliknya.

Bagi orang di kampung, pembangunan tugu ini menjadi suatu kebanggaan sebab hal ini menjadi suatu bukti bahwa nenek moyang memberkati mereka. Berkat itu nampak dalam kemakmuran ekonomi, banyak keturunan dan hidup terhormat sebagai manusia (3H).

Kedua, orang kampung menerima teman semarga yang datang dari perantauan dengan tangan terbuka. Mereka saling mengenal dan dekat satu sama lain. Tugu adalah sarana yang tepat untuk mempersatukan orang Batak yang patrilineal. Mereka tahu posisi masing-masing dalam *marga*. Dan ini sekaligus berarti untuk orang kampung adanya *network* di luar daerahnya. Hal ini mendorong anak-anak mereka untuk merantau.

Maka melalui ritus tugu ini jelas nampak kesatuan dan solidaritas antara orang semarga. Setiap orang mempunyai hak dan kewajibannya. Dalam hidup adat hirarki, kelas sosial, kaya dan miskin menjadi relatif. Mereka berasal dari nenek moyang yang sama, maka jenderal dan petani duduk berdampingan pada tikar yang sama atau menari bersama untuk menghormati nenek moyang mereka (Bruner 1987: 146).

Selain tugu merupakan simbol yang tepat untuk proses kesatuan *marga*, dia juga menjadi bukti bahwa penghormatan kepada nenek moyang tetap berlangsung. Meski para zending secara keras melarangnya pada awal abad lalu, namun dia tetap hidup. Dan ramalan Bartlett pada tahun 1934 (28,29), yaitu bahwa "the complete collapse of Batak material culture" karena kultur Barat dan kekristenan tidak terjadi. Bila dia bisa pergi kembali dari Ann Arbor, Michigan ke tanah Batak saat ini maka dia akan heran dan terkejut melihat tugu-tugu raksasa dan megah dalam berbagai bentuk dan jenis. Dengan demikian orang Batak menunjukkan bahwa adat mereka tidak berubah. Tugu

adalah simbol dari kebatakan (*marga*) dan simbol untuk kebatakan (adat). Tugu adalah *food for the soul* seperti dikatakan Sukarno pada awal tahun 60-an. Melalui tugu orang Batak membentuk kebatakannya, mempersatukan masa lalu dengan masa sekarang dan nanti, mempersatukan Batak dan luar Batak, mempersatukan kota dan kampung dan mempersatukan moral dan material (Bruner 1987: 148; Ikegami 1997: 643; Geertz 1973).

Apa yang Saya Lakukan?

Musim panas 1996, saya berada di tanah Batak, Pangururan, Pulau Samosir untuk penelitian lapangan saya. Karena saya imam, saya diminta oleh marga Sitanggang (Toba) untuk merayakan misa pada ritus tugu mereka. Dan saya menerima permintaan mereka.

Dua minggu sebelum ritus tersebut saya memanggil para ketua adat untuk berdialog dengan mereka tentang arti ritus tugu tersebut. Sesudah mereka menerangkan artinya (lihat di atas) dan saya memberi arti penghormatan untuk nenek moyang/orang tua menurut ajaran Katolik (salah satu dari ke sepuluh perintah Allah) maka kami sampai pada kesepakatan bahwa ritus tersebut akan dibuka dengan misa dan sesudahnya dilanjutkan dengan adat Batak. Dan memang terjadi demikian.

Dalam kotbah saya, saya menerangkan apa arti dan fungsi simbol-simbol yang hadir dalam ritus itu menurut orang Batak dan sejauh mana hal itu dapat ditransformasikan dalam ajaran/tradisi Gereja Katolik. Misalnya binatang korban (kerbau) yang dibagi-bagi merupakan tanda kesatuan dan solidaritas antara orang yang berpesta. Gereja juga mendukung *koinonia* yang didasari atas solidaritas kasih Kristus. Dalam ritus tugu ini kasih Kristus itu menjadi konkrit. Kedua, binatang kurban yang kita sampaikan kepada nenek moyang itu juga kita sampaikan kepada Allah. Sebab Allah adalah sumber segala-galanya, tetapi tidak menghilangkan peranan nenek moyang yang memberi bentuk konkrit penciptaan Allah itu untuk keturunannya. Juga rahmat dari Allah menjadi kita rasakan dan alami melalui rahmat (*pasu-pasu*) dari nenek moyang.

Kesimpulan

Kalau kita menerima teori interkulturasi (pluralisme) dengan dasar teosentrisme maka kita dapat menarik beberapa kesimpulan berikut.

Pertama adanya transformasi adat oleh kekristenan dan juga sebaliknya. Peranan awam dapat ditingkatkan di dalam Gereja, misalnya seorang bapak yang saleh dan penuh dedikasi secara Kristen ditahbis menjadi imam (mungkin?) sehingga komunitas basis Gereja semakin kuat dan berakar. Dengan adanya dialog antara kekristenan dan adat maka nilai *koinonia* injili mungkin mendapat bentuk dan wajah yang lebih baik, misalnya solidaritas kepada orang miskin.

Kedua, adat dan agama secara bersama-sama mencari jawaban situasi kontekstual orang Batak dan Indonesia. Kemiskinan, tekanan politik, merosotnya moral, hukum, ekologi yang semakin buruk, kaburnya identitas, perbaikan nasib wanita dan nilai-nilai kemanusiaan dan injili menjadi bagian

integral adat dan agama. Adat dan agama harus menjadi jalan hidup dan kehidupan.

Ketiga, dialog tidak terutama mencari kesatuan pendapat melainkan pengungkapan keyakinan. Hal ini berarti bahwa hubungan adat dan agama tidak pertama-tama mencari penyesuaian dan adaptasi tetapi memberi kesaksian atas nilai-nilai luhur dari pihak masing-masing untuk membangun Kerajaan Allah. Dengan demikian baik adat maupun kekristenan menjadi Sakramen Allah sesuai dengan kelebihan dan keterbatasan masing-masing (teori sakramental).

Keempat, kalau tugu semakin menjamur hal itu tidak berarti bahwa orang Batak semakin kafir, seperti anggapan para misionaris dulu. Tidakkah adat Batak juga dari Allah (*gratia supponit naturam*)? Memang mungkin orang Batak belum sungguh Kristen, mungkin masih tinggal dalam kulit, tidak menjadi soal sebab untuk mengendapkan nilai-nilai kekristenan juga membutuhkan waktu. Gereja perlu selalu aktif dan kreatif untuk mencari metode dan sarana yang sesuai untuk menyampaikan ajaran Kristen tersebut. Kalau dulu metodenya adalah *laufen und taufen* (berjalan dan mempermandikan - kuantitatif) maka sekarang *sitzen und zuhören* (duduk dan mendengarkan - kualitatif). Menurut saya teori adaptasi (inkulturasi) tidak cukup. Tetapi melalui dialog antar adat dan agama (interkulturasi, pluralisme) maka orang Batak bisa 100% Batak dan 100% Katolik.

Daftar Bacaan

- Aster, G. O.F.M. Cap., *Een volk ontdekt Christus: De katholieke misie onder de Bataks op Sumatra*. Voorhout: Uitgeverij Foreholte, 1959 .
- Banawiratma, J.B. und Johannes Müller, *Kontextuelle Sozialtheologie, ein indonesisches Modell*. Freiburg-Basel-Wien: Herder, 1995. [Theologie der Dritten Welt.]
- Barbier, J.P., *Tobaland: The Shreds of Tradition*. Geneva: Musée Barbier-Müller, 1983 .
- Berger, K., *Ist Christsein der einzige Weg?* Stuttgart: Quell Verlag, 1997.
- Boelaars, H.J.W.M. O.F.M. Cap., *Indonesianisasi: Het omvormingsproces van de katholieke kerk in Indonesië tot de Indonesische katholieke kerk*. Kampen: Uitgeversmaatschappij J.H.Kok, 1991.
- Bosch, J.D., *Transforming Mission: Paradigm Shifts in Theology of Mission*. Maryknoll, N.Y.: Orbis Books, 1991. [American Society of Mission Series, No. 16.]
- Brevoort, A. O.F.M. Cap., *The Capuchin Mission on Sumatra 1911-1923*, Rome, 1993 (Dissertatio).
- Bruner, E.M., 'Urbanization and Ethnic Identity in North Sumatra', *American Anthropologist* 63:508-21, 1961.
- R. Carle et al. (eds), "Cultures and Societies of North Sumatra", pp. 133-51. in: 'Megaliths, Migration and the Segmented Self', Berlin: Reimer, 1987.

- Cunningham, C.E., *The Postwar Migration of the Toba-Bataks to East Sumatra*. New Haven: Yale University, 1958. [Southeast Asian Studies 5.]
- Dhavamony, M. S.J., *Christian Theology of Inculturation*. Roma: Editrice Pontificia Universita Gregoriana, 1997 . [Documenta Misionalia - 24.]
- Friedli, R., "Lexikon Misionstheologischer Grundbegriffe", pp. 181-5, in: K. Müller und Theo Sundermeier (eds), *Interkulturelle Theologie*, Berlin: Reimer, 1987.
- Geertz, C., *The Interpretation of Cultures*. New York: Basic Books, 1973.
- Geertz, C., *Local Knowledge, Further Essays in Interpretative Anthropology*. New York: Basic Books, 1983 .
- Hering, W., *Christus in Afrika: zur Inkulturation des Glaubens im Schwarzen Kontinent*. Limburg: Lahn-Verlag, 1991.
- Hu-Chun, L., *Theologie der Inkulturation in Asien: Das Inkulturationsverständnis bei methodischen Theologen in Südkorea, Choan-Seng Song/Taiwan und Aloysius Pieris/Sri Lanka*. Heidelberg, 1996. (Dissertation).
- Ikegami, S., 'Historical Changes of Toba Batak Reburial Tombs: A Case Study of a Rural Community in the Central Highlands of North Sumatra', *Tonan Ajia Kenkyu*. - vol. 34, no. 4, 1997, -pp. 642-75,.
- Joosten, L., *De oud Batakse samenleving*. 's-Hertogenbosch: Minderbroeders Kapucijnen van der Does de Willeboissingel, 1996.
- Keuskupan Agung Medan, *Archdiocese of Medan, North Sumatra, Indonesia*. Medan: KAM, 1979.
- Kipp, R.S., *The Early Years of a Dutch Colonial Mission: the Karo Field*. Ann Arbor: The University of Michigan Press, 1990.
- Kipp, R. S., *Dissociated Identities: Ethnicity, Religion, and Class in an Indonesian Society*. Ann Arbor: The University of Michigan Press, 1993.
- Kipp, R.S. und Susan Rodgers (eds), *Indonesian Religion in Transition*. Tucson: The University of Arizona Press, 1987.
- KMM (KomMisieMemories)
- Interview dengan P. Marianus van den Acker. Nijmegen: KDC. KMM 5, 1978
- Interview dengan Mgr. Ferrerius van den Hurk. Nijmegen: KDC. KMM 248, 1978
- Interview dengan P. Bernardinus van de Laar. Nijmegen: KDC. KMM 320, 1977
- Interview dengan P. Terentius Schepens. Nijmegen: KDC. KMM 475, 1979
- Mesa, J.M. de, *Manginhawa - den Gott des Heils erfahren: theologische Inkulturation auf den Philippinen*. Freiburg-Basel-Wien: Herder, 1987. [Theologie der Dritten Welt]
- Müller, K., "Lexikon Misionstheologischer Grundbegriffe", pp. 176-80, in K. Müller und Theo Sundermeier (eds), *Inkulturation*, Berlin: Reimer Verlag, 1987.

Togar Nainggolan, Adat dan Iman Kristen di Tanah Batak

- Nainggolan, T., *Laporan Kerja Lapangan di Daerah Batak-Toba, Pangururan, Samosir, Indonesia*, 1996 (unpublished).
- Nainggolan, T., Videocasette: Mangalahat Horbo Sita-sita I, 1996. (private collection).
- Otto, T. and Ad Borsboom (eds.), *Cultural Dynamics of Religious Change in Oceania*. Leiden: KITLV Press, 1997. [Verhandelingen, 176.]
- Pedersen, P.B., *Batak Blood and Protestant Soul: the Development of National Batak Churches in North Sumatra*. Grand Rapids, Michigan: William B. Eerdmans Publishing Company, 1970.
- Rae, S., *Breath Becomes the Wind, Old and New in Karo Religion*. Dunedin, New Zealand: the University of Otago Press, 1994.
- Regala, F.P. JR., *Inculturation of Popular Religiosity: a Theologico-Anthropological Study of the Filipino-Chinese Devotion to the Black Nazarene of Capalonga*. Roma: Pontifica Studiorum Universitas A.S. Thomas AQ. in Urbe. Pars Dissertationis, 1995 .
- Rodenburg, J., *In the Shadow of Migration: Rural Women and Their Households in North Tapanuli, Indonesia*. Leiden: KITLV Press, 1997.
- Schreiner, L., *Adat dan Injil: Perjumpaan Adat dengan Iman Kristen di Tanah Batak*. Jakarta: BPK Gunung Mulia, 1994.
- Shorter, A., *Toward a Theology of Inculturation*. London: Geoffrey Chapman, 1988.
- Sibeth, A., *Living with Ancestors, the Batak People of the Island of Sumatra*. London: Thames and Hudson Ltd., 1991.
- Sinaga, A.B., *The Toba-Batak High God: Transcendence and Immanence*. Leuven: Katholieke Universiteit Leuven, 1975. (A dissertation).
- Sinaga, A.B., *Jolma Batak*. Gunungsitoli, 1997.
- Warneck, J., *Die Religion der Batak*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1909.