

GEREJA DIGITAL DAN KOSMOLOGI ATONI PAH METO:  
STUDI ETNOGRAFI TENTANG PERJUMPAAN DIGITALISASI,  
TRADISI GEREJA DAN KOSMOLOGI ATONI PAH METO  
DALAM KONSENSUS GEREJA MASEHI INJILI DI TIMOR  
(GMIT), PULAU TIMOR, NTT



Oleh :

Henderikus Nayuf

E023191002

Program Studi S3 – Antropologi

Sekolah Pascasarjana Universitas Hasanuddin Makassar

2023

GEREJA DIGITAL DAN KOSMOLOGI ATONI PAH METO:  
STUDI ETNOGRAFI TENTANG PERJUMPAAN DIGITALISASI,  
TRADISI GEREJA DAN KOSMOLOGI ATONI PAH METO  
DALAM KONSENSUS GEREJA MASEHI INJILI DI TIMOR  
(GMIT), PULAU TIMOR, NTT



Oleh :

Henderikus Nayuf

E023191002

Program Studi S3 – Antropologi

Sekolah Pascasarjana Universitas Hasanuddin Makassar

2023

LEMBAR PENGESAHAN DISERTASI

GEREJA DIGITAL DAN KOSMOLOGI ATONI PAH METO:  
STUDI ETNOGRAFI TENTANG PERJUMPAAN DIGITALISASI,  
TRADISI GEREJA DAN KOSMOLOGI ATONI PAH METO  
DALAM KONSENSUS GEREJA MASEHI INJILI DI TIMOR  
(GMIT), PULAU TIMOR, NTT

Disusun dan diajukan oleh

**HENDERIKUS NAYUF**

**E023191002**

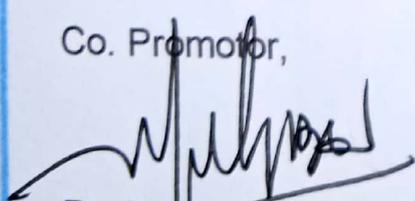
Telah dipertahankan di hadapan Panitia Ujian yang dibentuk dalam rangka  
Penyelesaian Studi Program Doktor Program Studi Antropologi Fakultas Ilmu  
Sosial dan Ilmu Politik Universitas Hasanuddin

Pada tanggal 4 Oktober 2023  
dan dinyatakan telah memenuhi syarat kelulusan

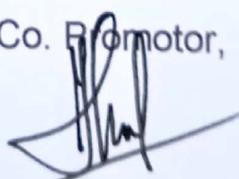
Menyetujui  
Promotor,

  
Prof. Dr. H. Hamka Naping, MA.  
NIP. 196111041987021001

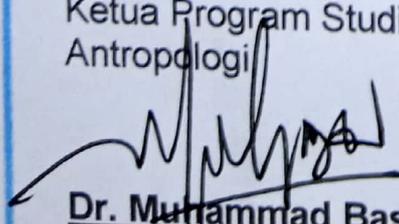
Co. Promotor,

  
Dr. Muhammad Basir, MA.  
NIP. 196206241987021001

Co. Promotor,

  
Dr. Yahya, MA.  
NIP. 196212312000121001

Ketua Program Studi  
Antropologi

  
Dr. Muhammad Basir, MA.  
NIP. 196206241987021001

Dekan Fakultas Ilmu Sosial dan  
Ilmu Politik Universitas Hasanuddin,

  
Prof. Dr. Phil. Sukri, S.IP., M.Si.  
NIP. 197508182008011008

## KATA PENGANTAR

Disertasi ini mengkaji perjumpaan digitalisasi, tradisi gereja dan kosmologi *Atoni Pah Meto* dalam Konsensus Gereja Masehi Injili di Timor (GMIT). Tujuan utama dari kajian ini adalah untuk mengetahui posisi *Atoni Pah Meto* dalam menghadapi beragam perubahan sebagai dampak dari perjumpaan yang dialami oleh GMIT. *Atoni Pah Meto* adalah sebutan atau sapaan bagi penduduk asli pulau Timor yang mendiami pulau Timor maupun yang telah tersebar di berbagai tempat oleh karena pekerjaan, perkawinan maupun alasan lainnya. Terdapat berbagai variabel untuk mengetahui keberadaan *atoni pah meto* di tengah keragaman suku, agama, bahasa dan tradisi masyarakat di Nusa Tenggara Timur (NTT). Salah satunya adalah melalui marga atau fam atau nama belakang yang disematkan pada seseorang.

Ketika para misionaris Belanda memperkenalkan kekristenan di pulau Timor, sebagian *atoni pah meto* kemudian memilih untuk menjadi warga GMIT sebagai wadah beragama (Kristen) dalam relasi sosial keagamaan mereka. Seiring berjalannya waktu, GMIT yang melembaga kemudian menghadapi berbagai dinamika perubahan sebagai dampak dari perubahan konteks.

## DAFTAR ISI

Kata Pengantar .....	
Abstrak .....	
<i>Abstrac</i> .....	
BAB I PENDAHULUAN .....	1
1. 1 Latar Belakang .....	1
1. 2 Fokus Penelitian dan Rumusan Masalah .....	27
1. 3 Tujuan Penelitian dan Kegunaan Penelitian .....	28
BAB II TINJAUAN PUSTAKA .....	29
2. 1 Tinjauan Hasil Penelitian .....	29
2. 2 Tinjauan Teori dan Konsep .....	39
2. 2. 1 Arjun Apadurai: 5 Model Arus Budaya Global .....	39
2. 2. 2 Postmodernitas.....	43
2. 2.3 Jean Baudrillard: Nilai Tanda, Nilai Simbolik, Simulacra dan Hyperrealitas .....	62
2. 2. 4 Digitalisasi: Jejak Homo Sapiens ke Homo Digital .....	75
2. 2. 5 Tradisi Gereja .....	90
2. 2. 6 Kosmologi: Antara Fenomena Semesta dan Ekologi sebagai Rumah Bersama .....	94
2. 2. 6. 1 Kosmologi <i>Atoni Pah Meto</i> .....	97
2. 2. 6. 1. 1 Kosmologi dan Respon atas Kerinduan Manusia akan Asal Usul .....	99
2. 2. 6. 1. 2 Kosmologi <i>Atoni Pah Meto</i> .....	100
2. 2. 7 Emile Durkheim: Konsensus sebagai Kesadaran Kolektif ...	103

2. 2. 8 Max Weber: Perubahan dan Transformasi Sosial serta Etika Calvinisme .....	107
2. 2. 9 Kerangka Konseptual .....	110
BAB III METODE PENELITIAN .....	112
3. 1 Pendekatan dan Jenis Penelitian .....	112
3. 2 Pengelolaan Peran sebagai Peneliti.....	118
3. 3 Lokasi Penelitian .....	119
3. 4 Sumber Data .....	120
3. 5 Prosedur Pengumpulan Data .....	120
3. 6 Teknik Analisa Data .....	121
3. 7 Pengecekan Validasi Temuan .....	122
3. 8 Tahapan Penelitian dan Jadwal .....	122
BAB IV PERJUMPAAN TRADISI GEREJA, DIGITALISASI DAN KOSMOLOGGI <i>ATONI PAH METO</i> DALAM KONSENSUS GMIT .....	123
4. 1 Mengenal <i>Atoni Pah Meto</i> dalam Lingkup GMIT .....	123
4. 2 Tradisi GMIT .....	135
4. 3.Kosmologi <i>Atoni Pah Meto</i> dalam Konsensus GMIT.....	137
4. 3. 1 Dari Dominasi Teologi dan Tradisi Kolonial ke Penetrasi Digital: Jejak Konsensus GMIT .....	137
4. 3. 2 Kosmologi <i>Atoni Pah Meto</i> dalam Konsensus GMIT .....	142
4. 4. Konsensus GMIT 2020 sebagai Perwujudan Misi GMIT Menghadapi Berbagai Perubahan .....	150

4. 5 Perjumpaan Globalisasi, Tradisi GMIT dan Kosmologi Atoni Pah Meto serta Ketegangan di GMIT .....	155
BAB V POSISI ATONI PAH METO DI TENGAH INTERAKSI DIGITAL, TRADISI GEREJA DAN KOSMOLOGI ATONI PAH METO: DARI INDEGENISASI KE KONTEKSTUALISASI.....	
5. 1 Kelenturan Kosmologi Atoni Pah Meto di Tengah Penetrasi Digital dan Warisan Tradisi GMIT: Indigenisasi .....	165
5. 2 Narasi Kosmologi Atoni Pah Meto dan Metanarasi Alkitab: Kritis dan Dinamis dalam Gagasan Kontekstualisasi .....	171
5. 3 Atoni Pah Meto Beradaptasi sekaligus Teguh terhadap Keyakinan Kosmologisnya .....	180
5. 4 Posisi Atoni Pah Meto dalam Ibadah di GMIT pada Masa Pandemi Covid-19: Glokalisasi ke Kontekstualisasi .....	184
BAB VI GEREJA DIGITAL DI GMIT: ADAPTASI DIGITAL SERTA PENGAKUAN TERHADAP TRADISI GEREJA DAN IDENTITAS ATONI PAH METO.....	
6. 1 GMIT Beradaptasi dan Mengakui Identitas Kearifan Lokal .....	192
6. 2 Gereja Digital di GMIT dan Deteritorialisasi Atoni Pah Meto: Pemanfaatan Ruang Siber sebagai Cyber Culture.....	199
6. 3 GMIT di Era Digital: Gereja yang Caik dan Kegamangan Paradigmatik .....	209
6. 4 Gereja di Timor dan Gereja Timor: Ruang Eksplorasi Paradigma Gereja Digital .....	214
6. 5 GMIT sebagai Gereja Digital: Sebuah Habitus Baru .....	217

6. 6 Teo-Etnografi: <i>Ideoscape, Technoscape and Mediascape</i> dalam Keutamaan Moral .....	221
6. 7 Gereja Digital: Melampaui Teori Simulacra dan Hyperreality Baudrillard .....	225
6. 8 Postfenomenologi Ruang Siber sebagai Paradigma Baru Gereja Digital GMIT .....	231
BAB VII PENUTUP .....	234
7. 1 Kesimpulan .....	234
7. 2 Saran dan Rekomendasi .....	236
DAFTAR PUSTAKA .....	237

NAMA : HENDERIKUS NAYUF

NIM : E023191002

PROGRAM STUDI : S3 Antropologi

JUDUL : GEREJA DIGITAL DAN KOSMOLOGI ATONI PAH METO: STUDI ETNOGRAFI TENTANG PERJUMPAAN DIGITALISASI, TRADISI GEREJA DAN KOSMOLOGI ATONI PAH METO DALAM KONSENSUS GEREJA MASEHI INJILI DI TIMOR, PULAU TIMOR, NTT

Dibawah bimbingan: Prof. Dr. Hamka Naping, MA., Dr. Muhammad Basir, MA., Dr. Yahya, MA.

Disertasi ini mengkaji perjumpaan digitalisasi, tradisi Gereja dan kosmologi Atoni Pah Meto dalam Konsensus Gereja Masehi Injili di Timor (GMIT) yang mempengaruhi perilaku *Atoni Pah Meto*. Pokok kajian dirumuskan dalam tiga pertanyaan, yakni: 1) apa yang dilakukan oleh GMIT dalam mengelola perjumpaan tersebut? 2) bagaimana memaknai perubahan perilaku *Atoni Pah Meto* di tengah perjumpaan tersebut; 3) bagaimana mengonstruksi perjumpaan tersebut sehingga posisi *Atoni Pah Meto* tidak tergerus melainkan terus hidup dan berkembang sesuai dengan realitas perubahan yang terjadi.

Untuk menjawab ketiga pertanyaan di atas, penelitian dilakukan sejak Oktober 2022 hingga Maret 2023 dengan menggunakan jenis penelitian etnografi dan etnografi digital. Penelitian ini melingkupi penelitian hasil konsensus, pustaka, akun *facebook*, website, kanal Youtube dan penelitian lapangan. Metode pengumpulan data menggunakan metode wawancara, pengamatan terlibat, dan analisis dokumen. Penelitian dilakukan di Kota Kupang, Nusa Tenggara Timur (NTT) dan Niki-niki, Kecamatan Amanuban Tengah, Kabupaten Timor Tengah Selatan (TTS), NTT. Selain itu penelitian ini dilakukan secara virtual dengan memeriksa akun facebook, kanal Youtube dan website.

Temuan yang diperoleh adalah bahwa, 1) GMIT mengelola perjumpaan digitalisasi, tradisi gereja dan kosmologi *Atoni Pah Meto* melalui konsensus, secara khusus dalam konsensus 2007 dan konsensus 2020. 2) Berdasarkan pengelolaan yang dilakukan oleh GMIT, *Atoni Pah Meto* menghargai berbagai nilai yang diperkenalkan melalui perjumpaan-perjumpaan tersebut sekaligus tetap memegang teguh nilai-nilai kearifan lokalnya, secara khusus nilai kosmologis. 3) GMIT terus mengembangkan pelayanan gereja berbasis digital sambil membangun dialektika yang kritis sehingga nilai-nilai transendensi dari gereja yang dianut oleh GMIT tidak dimanipulasi oleh simulasi virtual, tetapi lebih dari itu, GMIT memercayai ada kekuatan transendensi yang tidak terindrawi tetapi memberi kepastian relasi manusia dan dengan yang Ilahi (Postsimulacra).

Kata kunci: *gereja, tradisi, digital, kosmologi, Atoni Pah Meto, simulacra, postsimulacra*

Title : DIGITAL CHURCH AND ATONI PAH METO COSMOLOGY: AN ETHNOGRAPHIC STUDY OF THE ENCOUNTER BETWEEN DIGITALIZATION, CHURCH TRADITION, AND ATONI PAH METO COSMOLOGY WITHIN THE CONSENSUS OF THE EVANGELICAL CHRISTIAN CHURCH IN TIMOR, TIMOR ISLAND, EAST NUSA TENGGARA (NTT)

Promotor: Prof. Dr. Hamka Naping, MA., Co – Promotor: Dr. Muhammad Basir, MA., Dr. Yahya, MA.

This dissertation explores the encounter between digitalization, church tradition, and Atoni Pah Meto cosmology within the context of the Evangelical Christian Church in Timor (GMIT), which affects the behavior of Atoni Pah Meto. The study is formulated around three questions, namely (1) What is GMIT's role in managing this encounter? 2) How does this encounter impact the behavior of Atoni Pah Meto members? 3) How is this encounter constructed in a way that preserves the position of Atoni Pah Meto and allows it to adapt and grow in line with the changing reality?

To address these three questions, the research was conducted from October 2022 to March 2023 using ethnographic and digital ethnographic methods. The research encompasses consensus results, Facebook accounts, websites, YouTube channels, and field research. Data collection methods included interviews, participant observation, and document analysis. The research took place in Kupang, East Nusa Tenggara (NTT), and Niki-niki, Amanuban Tengah District, Timor Tengah Selatan Regency (TTS), NTT. Additionally, virtual research was conducted by examining Facebook accounts and YouTube channels.

The findings reveal that: 1) GMIT manages the encounter between digitalization, church tradition, and Atoni Pah Meto cosmology through consensus, particularly the 2007 and 2020 consensuses. 2) Based on GMIT's management, Atoni Pah Meto respects various values introduced through these encounters while still holding on to its local wisdom values, especially cosmological beliefs. 3) GMIT continues to develop digitally-based church services while fostering critical dialectics so that the transcendent values of the church, upheld by GMIT, are not manipulated by virtual simulation. Instead, GMIT believes in a transcendental power beyond representation that provides certainty in the relationship between humans and the Divine (Post-simulation).

Keywords: church, tradition, digital, cosmology, Atoni Pah Meto, simulacra, post-simulacra.

# BAB I

## PENDAHULUAN

### 1. 1 Latar Belakang

Setelah Pemerintah Indonesia mengumumkan kasus pertama penderita *coronavirus disease* 2019 (Covid 19) pada bulan Maret 2022, Gereja Masehi Injili di Timor (GMIT), berusaha mengikuti berbagai langkah antisipasi yang ditempuh pemerintah pusat. Salah satunya adalah beribadah dari rumah. Seiring berjalannya waktu, berbagai penyesuaian ibadah dari rumah ditata dengan menggunakan teknologi digital. Penataan itu memunculkan berbagai penyebutan, seperti ibadah virtual, ibadah online, ibadah digital. Penyebutan-penyebutan tersebut kemudian tersimpul dalam terminologi gereja digital. Gereja digital merupakan terminologi yang digunakan untuk menggambarkan suasana kegiatan gereja ketika berhadapan dengan penyebaran virus Corona atau *coronavirus disease* 2019 (Covid-19). Terminologi tersebut tidak hanya berbicara tentang langkah antisipasi gereja terkait pembatasan keramaian sebagai dampak penyebaran virus Covid-19, tetapi berbicara tentang keberlanjutan aktivitas bergereja. Aktivitas yang mencakup aspek penataan ibadah, penataan organisasi, penataan keterlibatan gereja dalam aktivitas sosial-kemasyarakatan. Itu berarti, terminologi gereja digital tidak hanya berbicara tentang pelaksanaan ibadah yang memanfaatkan *platform* digital, tetapi terkait partisipasi warga gereja dalam kegiatan bergereja melalui teknologi digital, dengan kekuatan jaringan internet. Secara operatif, Gereja digital tidak hanya memungkinkan orang untuk mengikuti ibadah dalam jaringan (*daring*), tetapi juga memfasilitasi pelayanan lain seperti doa bersama, pelayanan kelompok kecil, dan kelas alkitab secara *online*. Gereja digital juga dapat memanfaatkan teknologi untuk menyediakan bahan-bahan ibadah, seperti teks doa dan khotbah, yang dapat diakses secara online. Lebih dari itu, gereja digital mencakup aspek manusia dalam relasinya

dengan Tuhan. Dalam relasi tersebut, gereja digital tidak sekedar terminologi adaptatif, tetapi terminologi yang perlu dilihat dari perspektif paradigmatik.

Gereja digital merupakan adaptasi gereja terhadap teknologi digital yang berintikan perangkat keras, perangkat lunak, serta jaringan komputer (Bnd. Schwab, 2016:3). Gereja, kemudian dalam istilah Budi Hardiman (2021) berada pada dunia digital. Dunia digital merupakan gagasan filosofis yang memiliki arti yang sama dengan dunia virtual, ruang virtual, ruang digital, jagat digital, yakni interaksi, komunikasi, simulasi yang berlangsung dalam internet. Sebuah pergeseran dari gagasan Cartesian, aku berpikir aku ada menjadi aku *browsing* aku ada. Gagasan yang merujuk pada arti kata digital (Lat. *Digitus*) yang artinya jari. Manusia jari (*homo digital*) memastikan keberadaannya lewat jari yang mengklik (Budiman, 2021:15). Di sinilah kemudian terminology gereja digital menemukan momentumnya ketika virus Covid-19 memaksa warga gereja untuk memiliki alternatif pertemuan dalam kegiatan gereja.

Afandi (2018) dalam studi literatur tentang *digital ecclesiology* (gereja digital), ia menemukan bahwa embrio gereja digital dapat dilacak dari buku tua Augustine, *The City of God*” *Book XIV, Chapter 4*. Selanjutnya, menurut Afandi, *Models of the Church* yang dikembangkan oleh Avery Dulles memberi ruang bagi pengembangan gereja digital. Selain itu, sebuah karya dari Niebuhr (1988) dalam bukunya *The Kingdom of God in America*, memberi orientasi baru bagi gereja di era digital. Niebuhr mengatakan, “*The true church is not an organization but the organic movement of those who have been ‘called out’ and sent.*” Gereja tidak dibangun dalam sebuah organisasi yang kaku, tetapi justru dipanggil keluar dari kungkungan organisasi yang kaku tersebut lalu menghadirkan pembangunan iman yang cair. Studi David Lochhead (dalam Sukamto, 2021) mengatakan fenomena gereja digital pertama kali diadakan pada tahun 1986 setelah musibah pesawat ulang-alik. Pada pertengahan tahun 1990-an, ketika internet

membanjiri ruang publik, banyak gereja yang membuat situs web, namun fungsinya sebatas informasi tentang kegiatan gereja. Pada tahun 2004, diluncurkan dua gereja digital, yaitu *i-church.org* oleh *The Church of England*. Pada tahun 2006, *Church of Fools* yang didanai oleh Gereja Methodis menyajikan realitas virtual 3D dan membuat *LifeChurch.tv* Internet Campus.

Dalam Dokumen Konsili Vatikan II (2002) dijelaskan bahwa dewasa ini umat manusia berada dalam periode baru sejarahnya, masa perubahan-perubahan yang mendalam dan pesat yang meluas ke seluruh dunia. Selanjutnya dijelaskan dalam dokumen tersebut, bahwa perubahan-perubahan yang terjadi di tengah – tengah dunia ini merupakan hasil dari kecerdasan dan usaha kreatif manusia. Hasil karya tersebut kemudian memengaruhi manusia dalam kehidupannya. Itu berarti, penetrasi teknologi digital yang menghadirkan terminologi gereja digital telah dipikirkan jauh sebelumnya dalam model gereja yang dikembangkan oleh Dulles. Dalam edisi Bahasa Indonesia, Dulles menjelaskan salah satu model yang relevan dengan terminologi gereja digital yakni gereja sebagai persekutuan mistik (Dulles, 1990: 44 – 58). Menurut Afandi, model ini relevan dengan era pasca-struktural, pasca-modern dan bergerak menyatu dengan irama komunitas dan komunikasi digital dari model satu ke banyak model lainnya. Model ini jauh lebih demokratis daripada salah satu model yang diperkenalkan oleh Dulles, yakni institusional-hirarkhis yang menekankan layanan timbal balik dari anggota satu ke anggota yang lain. Karena itu, bagi Afandi, membangun hubungan dalam komunitas, membuka akses terhadap bagaimana gereja melalui imajinasi “digital ecclesiology” melakukan penetrasi *cultural-spiritual* dalam masyarakat teknologi. Model gereja sebagai persekutuan mistik memiliki kecocokan dengan semangat komunitas media sosial dan karenanya ide gereja digital yang berorientasi pada pembangunan komunitas cenderung cukup nyaman dengan aspek-aspek keterhubungan media sosial (Afandi, 2018:279).

Terminologi gereja digital bukanlah istilah yang baru. Jauh sebelum Covid – 19 menjangkiti dunia, terminologi gereja digital telah digaungkan. Walau demikian, harus diakui bahwa penggunaan terminologi gereja digital menguat ketika gereja berusaha untuk beradaptasi dengan protokol kesehatan dalam rangka meminimalisir penyebaran Covid – 19. Dengan demikian, gereja digital bukan semata-mata respon atas penyebaran Covid – 19 dengan segala daya penetrasinya, melainkan bagian dari akselerasi atas beragam disrupsi yang dialami oleh dunia akibat kemajuan teknologi komunikasi dan informasi. Di Indonesia, perubahan terjadi pada tahun 2014, ketika sebuah perusahaan penyedia layanan taksi online mulai beroperasi di Jakarta. Setelah itu, pada tahun 2017 muncul pula layanan ojek online. Selanjutnya, layanan publik pun bermigrasi dari layanan konvensional yang mengandalkan pertemuan fisik beralih ke layanan *via online*. Metode pelayanan berbasis digital tidak berdiri sendiri. Hal ini ditunjang oleh perkembangan infrastruktur teknologi dan informasi yang terus membaik. Dari hanya 1 % penduduk Indonesia yang menggunakan internet pada tahun 2000 berkembang menjadi 12 kali lipat pada tahun 2010. Pada tahun 2021 jumlahnya bahkan mencapai 70 persen populasi masyarakat Indonesia. Dengan jumlah itu, Indonesia dikategorikan sebagai negara dengan pengguna internet terbesar ketiga di Asia dan keempat terbesar di dunia (Jadmiko, dalam Dominggus [ed]: 2023:10). Data-data awal ini menunjukkan bahwa terminologi gereja digital kemudian mendapatkan fondasi yang kuat dalam kapasitasnya bukan saja pada aspek paradigmatik, melainkan pada aspek metodologi dan aksiologi. Gereja digital pada akhirnya tidak hanya berbicara tentang kontestasi Covid-19 dan warga gereja, tetapi lebih kepada peran warga gereja untuk memaknai kemajuan teknologi komunikasi dan strategi adaptatif dalam menghadapi bencana non-alam Covid-19. Walau demikian pelaksanaan gereja digital di Indonesia baru muncul ketika Covid-19 pemerintah Indonesia memberlakukan Pembatasan Sosial Berskala Besar yang tertuang dalam Peraturan Pemerintah (PP) No. 21 Tahun 2021 tentang

Pembatasan Sosial Berskala Besar dalam Rangka Percepatan Penanganan Covid – 19 (Bnd. Sukamto, 2021:9).

Menurut laporan dari Badan Litbang Kementerian Agama, pada tahun 2020 terdapat lebih dari 28.000 tempat ibadah yang mengadakan kegiatan ibadah secara online di Indonesia. Selain itu, data dari Google Trends menunjukkan bahwa pada awal pandemi Covid-19 pada bulan Maret 2020, terjadi peningkatan signifikan dalam pencarian kata kunci "gereja online" dan "ibadah online" di Indonesia. Secara khusus, di pulau Timor, Nusa Tenggara Timur (NTT), gereja digital juga mulai berkembang sejak pandemi Covid-19 melanda. Gereja Katolik Santo Yakobus di Kupang, menyediakan tayangan video ibadah melalui platform Youtube dan Facebook. Gereja ini juga menyediakan kelas-kelas Katekisasi dan tayangan video khotbah untuk jemaatnya. Gereja Masehi Injili di Timor (GMIT) juga turut mengembangkan pelayanan gereja digital di masa pandemi Covid-19. GMIT memanfaatkan teknologi untuk mengadakan kegiatan keagamaan seperti ibadah, khotbah, doa bersama, kelas Alkitab, dan lain sebagainya. Pelayanan gereja digital GMIT dapat diakses melalui platform Youtube, Zoom, Facebook, dan situs resmi GMIT.

Dalam konteks GMIT, terdapat dua hal melatarbelakangi gereja meresponi kebijakan pemerintah tentang pemberlakuan ibadah, baik secara virtual maupun ibadah konvensional di rumah yang kemudian dikategorikan sebagai gereja digital. Pertama, perkembangan teknologi komunikasi telah menjangkau daerah-daerah di NTT, yang merupakan sebagian besar wilayah pelayanan GMIT. Kedua, terdapat dokumen GMIT yang secara konkrit menjelaskan bahwa GMIT telah berada pada babakan baru perkembangan peradaban dunia, yakni revolusi industri (Revin) 04. Terkait hal yang pertama, Ambrosius Menda (dalam Bolla, 2019), Ketua Unit Pembantu Pelayanan Komunikasi dan Informasi Majelis Sinode GMIT 2015-2023, mendeskripsikan bahwa selain media cetak Berita GMIT yang terbit berkala dan menjadi media konvensional yang selama ini menjadi

wahana informasi dan pelayanan, GMIT telah membangun sebuah platform aplikasi website [www.sinodegmit.or.id](http://www.sinodegmit.or.id) sebagai bentuk pemanfaatan kemajuan teknologi. Data Kementerian Komunikasi dan Informatika (Kominfo), pada tahun 2019, terdapat peningkatan jumlah BTS (Base Transceiver Station) di Provinsi NTT sebagai 1.119 BTS, meningkat dari jumlah BTS sebanyak 4.328 pada tahun 2018 menjadi 5.447 pada tahun 2019. Dalam kaitan dengan poin kedua, Haluan Kebijakan Umum Pelayanan Gereja Masehi Injili di Timor (HKUP GMIT) Periode 2020 – 2023 (2019) menegaskan bahwa dunia global hari ini adalah dunia yang bergerak cepat dan menyatu. Dunia yang diklasifikasi sebagai era revolusi industri 4.0. Era yang tidak sekedar berbicara tentang teknologi baru, tetapi tentang transformasi fundamental ekonomi dunia, sosial politik, keagamaan dan identitas manusia (Bnd. Purnomo, 2022:396). Era yang dalam pengakuan Matheos Viktor Mesakh, (dalam Bolla, 2019) salah satu warga GMIT, dilihat sebagai era yang mempercepat adaptasi modernitas baik dalam pikiran, sikap dan tindakan. Bagi GMIT, era ini dipandang sebagai anugerah Allah agar dapat digunakan bagi kebaikan dan kesejahteraan hidup umat manusia (Tata Gereja GMIT, 2010, 44).

Di tengah penetrasi digitalisasi yang menghadirkan terminologi gereja digital, GMIT menghidupi dua tradisi yakni tradisi gereja dan kearifan lokal. Tradisi gereja yang diwarisi oleh GMIT adalah ajaran Martinus Luther (1483-1546) dan Johannes Calvin (1509-1564) yang dengan tiga moto reformasi gereja yakni *sola scriptura* (hanya Alkitab), *sola fidei* (hanya iman) dan *sola gratia* (hanya anugerah). Dengan semboyan *sola scriptura*, *sola fidei* dan *sola gratia* Luther dan Calvin menempatkan Alkitab sebagai sumber utama pengajaran dan pendidikan kristiani. Alkitab memiliki otoritas tertinggi dan satu-satunya sumber ajaran gereja yang benar (Aritonang, 2018:75; Lihat juga Mc.Grath, 2013:143). GMIT sebagai salah satu gereja yang mewarisi ajaran Calvin merumuskan ajaran tersebut dalam Tata Gereja:

“GMIT melandaskan diri pada pengakuan bahwa Alkitab adalah Firman Allah. Itulah otoritas Alkitab, Perjanjian Lama dan Perjanjian Baru. Otoritas itu bersifat mutlak atas seluruh hidup dan pelayanan serta tradisi dan berbagai aturan GMIT.” (Tata Dasar GMIT 2010, Perubahan Pertama, 2015:10)

Dalam tataran operatif, ajaran kekristenan yang bersumber dari Alkitab kemudian diturunkan dalam dogma-dogma gereja. Alister E. McGrath (1997) dan Nuban Timo (2015) sependapat bahwa Alkitab yang adalah sumber utama pengajaran gereja menyaksikan pernyataan Allah. Dogma merupakan intisari kesaksian Alkitab akan pernyataan Allah yang sekaligus merupakan pilar-pilar iman gereja. Dalam konteks inilah, dogma kemudian dimaknai sebagai tradisi gereja. Dogma tentang Alkitab itulah yang diwariskan oleh gereja reformasi dalam semangat semboyan *sola scriptura, sola fidei, sola gratia* kepada gereja-gereja di seluruh dunia yang berkiblat pada pengajaran kedua tokoh tersebut. dogma tersebut, oleh Nuban Timo (2017) dimaknai sebagai tradisi gereja. Nuban Timo menjelaskan bahwa secara sederhana hirarki otoritas pengajaran kekristenan (Protestan) yakni Alkitab sebagai otoritas tertinggi diberikan kepada gereja. Kemudian gereja memproduksi tradisi. Karena itu, tradisi adalah dokumen-dokumen yang dihasilkan dan ditetapkan Gereja sebagai produk yang bernilai dan bermakna untuk kehidupan dan pelayanannya. Tradisi gereja berwujud dogma, symbol, keputusan-keputusan, kebiasaan-kebiasaan (dokumen-dokumen) penting dan bermakna yang diteruskan atau diturunalihkan dari satu generasi ke generasi berikutnya. Dalam Tata Dasar GMIT (2015) dijelaskan bahwa tradisi merupakan hal yang diwarisi dari masa lampau. Itu berarti, warga GMIT tidak hanya mewarisi tradisi gereja reformasi, melainkan terhisap di dalam tradisi tersebut. Bagi GMIT, ini menunjukkan suatu kenyataan bahwa gereja merupakan proses yang terus berlangsung (*continuum*).

Istilah gereja dapat dilacak dari kata *ekklesia* (bahasa Yunani) yang berarti rapat atau perkumpulan yang terdiri atas orang-orang yang dipanggil untuk berkumpul. Arti ini muncul dari kombinasi dua kata yakni *ek* yang

berarti keluar dan *kalew* yang berarti memanggil. Jadi, *ekklesia* menunjuk pada paguyuban yang memberi jawaban terhadap suatu panggilan dengan cara keluar dari kelompok atau perhimpunan banyak orang. Arti ini berpadanan dengan pengertian asli kata *ekklesia* dalam bahasa Yunani, yakni “rakyat yang dipanggil keluar dari rumah mereka masing-masing” (Nuban Timo, 2015). Gereja sebagai *ekklesia* merujuk kepada aktivitas yang harus dikerjakan di dalam dunia. Aktivitas *ekklesia* dimaknai oleh Pete Ward (2002) sebagai komunitas yang *mobile, mutable, fluid and flexible*, karena itu, ia disebut sebagai gereja sebagai *liquid ecclesiology*. Hal ini menunjukkan bahwa gereja atau *ekklesia* bukanlah komunitas yang statis, tetapi ia justru menjadi komunitas yang cair.

Selain tradisi gereja, nilai-nilai kearifan lokal dari suku-suku di GMIT turut mewarnai perjalanan pelayanan gereja ini. Dalam Tata Dasar GMIT (2015) sebagai rujukan utama dalam berorganisasi, dijelaskan secara konkrit bahwa GMIT yang beranggotakan warga gereja dari berbagai suku memiliki dan menghidupi nilai-nilai kearifan lokal warganya. Tata Dasar GMIT menjelaskan bahwa dalam konteks multikultural perlu kesediaan untuk mengembangkan model pendekatan yang bersifat mentransformasikan timbal balik antara kekristenan dan budaya. Kekristenan mentransformasi budaya, sekaligus dibuka kemungkinan bahwa ada potensi dalam budaya juga untuk mentransformasikan kekristenan. GMIT bahkan menegaskan bahwa selama budaya lokal dan dinamikanya tidak diperhitungkan secara serius dalam pengembangan teologi, maka gereja akan tetap menjadi “tanaman dalam pot.” Sikap GMIT melalui Tata Dasar GMIT terhadap budaya lokal yang di dalamnya terdapat nilai-nilai kearifan lokal yang membentuk pengetahuan lokal menunjukkan bahwa GMIT membuka ruang aktualisasi nilai kearifan lokal dalam gereja. Salah satu nilai kearifan lokal yang kemudian membentuk pengetahuan lokal adalah kosmologi atoni pah meto.

Upaya mengenal asal-usul dan identitas diri merupakan salah satu ciri dari kosmologi. Manehat, (dalam Neonbasu, 2013:75) dalam studinya tentang “Pandangan Orang Timor terhadap Alam Sekitar” menyimpulkan bahwa “Orang Timor melihat bahwa keseluruhan alam dunia mempunyai daya hidup.” Sebuah studi Nuban Timo, (2005:142) tentang pola hidup masyarakat atau orang Timor menunjukkan relasi antara orang Timor dan alam sebagai mitra yang tidak didasarkan pada kesejajaran. Nuban Timo melakukan studi terhadap alat kerja Orang Timor yang mencerminkan nilai kehidupan (*word view*), yakni *ike-suti* (alat pemintalan kapas) dan *suni – auni* (alat untuk membuka lahan baru dan perang). Bagi laki-laki, mereka harus memiliki *suni – auni* (parang dan panah). Sedangkan perempuan wajib memiliki dan menguasai *ike – suti* (alat pemintalan kapas). Jika hanya memiliki salah satu dari alat-alat kerja tersebut, maka kehidupan akan mengalami ketimpangan. Akan ada kekacauan (*chaos*).

*Ike-suti* digunakan oleh perempuan dewasa suku *meto* dalam proses pembuatan tenun. Dua perkakas ini masing-masing adalah alat pemintal benang. *Ike* berupa sebuah tongkat kecil, bulat, berukuran kira-kira 15 cm. Pada bagian ujung atas berdiameter kira-kira 0,5 cm. Terdapat pengait seperti gasing. Sedangkan ujung bawah yang diameternya lebih besar, kira-kira 4 cm dibuat lebih runcing agar dapat berputar. *Suti* berupa sebuah tempurung atau kulit kerang yang berfungsi sebagai mangkuk tempat atau wadah *ike* diputar membuat benang. *Suni-auni* juga merupakan benda kembar yang berguna bagi setiap laki-laki suku *meto* untuk mempermudah tugas-tugas seperti berburu, berkebun, membangun rumah, berperang melawan musuh. *Suni* adalah kata untuk pedang, sedangkan *auni* adalah tombak (Nuban Timo, 2005). Dengan meneliti pola hidup Orang Timor dari alat kerja yang digunakannya, Nuban Timo (2005:20-42) tiba pada kesimpulan, bahwa “...perempuan dan laki-laki Timor adalah *homo laborans* (manusia yang bekerja)... *homo ludens* (manusia yang

bersukacita)... *homo religious* (manusia bertuhan – dimensi teologis)... penyinta lingkungan...”

Deskripsi tentang asal usul *atoni pah meto*, secara spesifik menunjuk kepada ciri kosmologis yakni kesatuan manusia dan dunia. Manusia tidak hanya merupakan bagian dunia dengan begitu saja. Manusia hanya menemui diri dalam korelasi dengan manusia lain dan dengan dunia pada umumnya. Karena itu, Bakker (1995) dengan sangat tegas mengatakan refleksi manusia mengenai dirinya sendiri bersama-sama dengan dunia merupakan satu-satunya jalan yang mungkin untuk memahami semesta dan memahami kehadiran dirinya yang selalu bertanya, ‘mengapa aku ada di sini?, ‘haruskah aku hadir?’ ‘mengapa aku dapat hadir dalam alam semesta ini? (Bnd. Dahler, 2000). Franz Magnis-Suseno, dalam Kata Pengantar Buku Pijar Peradaban Manusia (2000), menegaskan, bahwa pertanyaan-pertanyaan seputar siapa manusia, dari mana asal-usulnya, ke mana arah perkembangannya merupakan pertanyaan-pertanyaan esensial yang akan selalu relevan. Dalam perspektif antropologi Kristen, Kirchberger (2003) memberikan catatan menarik, bahwa manusia tidak hidup begitu saja di atas bumi ini. Ia selalu membentuk suatu pandangan tertentu mengenai dunia dan mengenai tugas serta perannya sendiri sebagai manusia di dalam dunia. Inilah tugas kosmologi untuk menjawab kerinduan dalam memahami peralihan realitas tanpa ruang-waktu ke realitas relative dalam ruang-waktu (Supeli, 2011:23). Secara metodologis kosmologi tidak hanya berusaha membuktikan asal-usul semesta dan manusia, dengan memanfaatkan kemajuan ilmu pengetahuan dan teori-teori empiris modern, tetapi kosmologi membuka ruang dialog dengan para leluhur melalui rekam jejak masa lalu yang terekam dalam kisah-kisah melintas zaman. Supelli (2010) dalam artikelnya berjudul, “Kosmologi Awam, Ilmiah, dan Religius: Dari Kosmologi ke Dekosmologisasi” memberikan muatan reflektif-futuristik yang menarik terkait peran kosmologi. Supelli mengatakan, “Kosmologi menarik bukan hanya untuk

para kosmolog, tetapi untuk setiap orang yang mempertanyakan makna kehadiran dan tempatnya, baik di dalam alam semesta maupun di dalam kehidupan.”

Dalam studi tentang kosmologi, sains dan teknologi, Imam Iqbal (2014) berusaha mentransfigurasi peran kosmologi sebagai bidang yang berbicara tentang asal, susunan alam raya, penciptaan, kekekalan, vitalisme, mekanisme, kodrat hukum, ruang, waktu, kausalitas. Peran transfigurasi tampak melalui pengakuan Iqbal bahwa kosmologi tidak hanya bergelut dengan dimensi empiris, tetapi terus bergumul dengan metafisika. Upaya yang dilakukan oleh Iqbal melalui pembagian periodisasi perkembangan kosmologi menjadi acuan bahwa kosmologi terus bergumul bersama manusia dalam perjalanan panjangnya sejak era geosentrisme (berpusat pada bumi), hingga heliosentrisme (berpusat pada matahari) dan relativisme (2014:28). Dalam ranah ini, Iqbal berusaha memetakan pokok gumul kosmologi sejak kosmologi positivistic, munculnya kosmologi baru hingga tantangan bagi agama-agama. Yang menarik dari artikel ini adalah penilaian Iqbal, bahwa munculnya kosmologi, baik yang bersifat positivistic maupun kosmologi yang berkembang pasca positivistic menjadi tantangan bagi agama-agama. Ternyata, tantangan ini disadari penuh oleh Anton Bakker (1995), tatkala ia berkata, kosmologi tidak berbicara tentang Tuhan. Walau demikian, Bakker kemudian menjelaskan bahwa itu berarti bahwa Tuhan disangkal sebagai *causa prima* yang menciptakan kosmos. Tetapi kosmologi berabstraksi dari Tuhan. Tuhan tidak disingkirkan.

Bakker (1995) kemudian secara konkrit mengatakan bahwa kekhasan kosmologi adalah memikirkan manusia dan kosmosnya dengan bertitik awal dari manusia dan lingkungannya, tanpa membicarakan Tuhan, apalagi tanpa lebih dahulu mengasumsikan adanya Tuhan. Argumentasi yang digunakan oleh Bakker adalah diusahakan memikirkan apa yang dapat dipahami tentang kosmos, jika bertitik pangkal dari kenyataan yang dialami sendiri. pertama-tama harulah dipertimbangkan *insight* yang

intrinsik di dalam kosmos dan manusia. Karena itu, Bakker mengingatkan agar tidak harus dicari suatu pemecahan yang mudah dengan terlalu cepat lari kepada Tuhan sebagai sumber. Melalui jalan itu dapat menjadi jelas, bahwa struktur kosmos sendiri telah membawa di dalamnya suatu dasar bagi pemahamannya. Walau demikian, dalam perspektif kosmologi Kristen, Tuhan menempati posisi pertama, baru Ia menciptakan alam semesta. Secara konkrit, pernyataan Bakker di atas nyata dalam kehidupan masyarakat *atoni pah meto* yang kemudian diakomodir dalam PI GMIT sebagai salah satu hasil konsensus yang berarak pada pencapaian indikator kemandirian teologi di GMIT.

Penetrasi digitalisasi yang kemudian memungkinkan lahirnya terminologi gereja digital sebagai bagian dari adaptasi teknologi dalam perjalanan GMIT ketika berhadapan dengan perubahan kebiasaan manusia saat Covid-19 melanda dunia diperhadapkan pada dua tradisi yang selama ini dihidupi GMIT, yakni tradisi GMIT dan kearifan lokal dari suku-suku yang ada di GMIT. Perjumpaan tersebut kemudian menawarkan dua kemungkinan, adaptasi dan kemudian berselancar bersama mengarungi gelombang perubahan atau menolak perubahan yang berdampak pada kemungkinan terhempas dan keluar dari arena kompetis. Pada point inilah penelitian ini difokuskan.

Dalam perjalanan sejarah, GMIT sebagai gereja yang lahir dari rahim reformasi, terbiasa dengan gelombang perubahan. Dengan semangat *ecclesia reformata semper reformanda* (gereja yang terus membaharui diri) GMIT berakselerasi dan beradaptasi dengan setiap perubahan yang terjadi. Tercatat sejak 27 Februari 1605 dimulai dari benteng Victoria di Ambon sebagai cikal bakal Gereja Protestan Indonesia (*Indische Kerk*), GMIT telah melewati setiap perubahan hingga berdiri sebagai gereja mandiri pada tanggal 31 Oktober 1947. Djara Wellem (dalam Hakh dan Soleiman, 2005) menyebut tiga tiga konteks yang turut memengaruhi derap perjalanan GMIT menghadapi setiap perubahan.

*Pertama*, pergerakan nasionalisme Indonesia juga menggema hingga ke Timor. Pada tahun 1924 didirikan *Timor Verbond*. Kemudian muncul pula Perserikatan Kebangsaan Timor yang kemudian menjadi Partai Demokrasi Timor. Organisasi-organisasi ini paling tidak memperlihatkan sikap tidak simpatik dengan pimpinan gereja yang berkebangsaan Belanda. Pergerakan nasionalisme ini muncul pula di kalangan siswa-siswa STOVIL di Kupang pada tahun 1931. Mereka mengadakan aksi melawan pimpinan STOVIL yang menyebabkan sekolah ini ditutup. Mereka memandang pimpinan STOVIL merupakan kaki tangan penjajah. (Doko, 1981:48. Lihat juga van den End, 1989:104). *Kedua*, Pendeta-pendeta pribumi Timor juga didorong untuk berdiri sendiri menyusul jemaat-jemaat *Indische Kerk* di Minahasa dan Maluku telah berdiri sendiri. *Ketiga*, roda sejarah tidak dapat ditahan lagi. Indonesia telah menjadi sebuah Negara yang merdeka. Pendudukan Jepang telah membentuk semangat mandiri dan percaya diri pada pendeta-pendeta di Timor bahwa mereka mampu untuk memimpin gerejanya sendiri. Dalam kurun waktu 1947 – 1975 GMIT berada dalam konteks multi partai politik, peristiwa Gerakan 30 September (G 30 S PKI) dan penyesuaian dengan pembangunan nasional melalui program pembangunan lima tahun (Cakrawala GMIT, 2008. Lih. Nayuf, 2009:77-78)

Konteks perubahan pra pembentukan GMIT sebagai gereja mandiri terus berlanjut pasca pembentukannya sebagai gereja mandiri Gereja Protestan Indonesia (GPI), selain Gereja Masehi Injili Minahasa pada tanggal 30 September 1934, Gereja Protestan Maluku pada 6 September 1935. Pasca pembentukannya sebagai gereja mandiri, GMIT memasuki beberapa orde pemerintahan mulai dari orde lama, orde baru dan orde reformasi. Setiap orde memiliki karakter dari konteksnya masing-masing. Colley (1976) memberikan empat catatan terkait konteks perubahan yang dihadapi GMIT, yakni: *pertama*, kecorakragaman sosial-kultural yang terdapat dalam wilayah GMIT. *Kedua*, keterpencilan, baik antar daerah di Nusa Tenggara Timur (NTT) maupun isolasi daerah NTT dari daerah lain di Indonesia. *Ketiga*, kurang adanya dasar teologis yang jelas, kuat dan

berakar dan *keempat*, kelemahan dalam kepemimpinan sebagai korban dari kolonial.

Perjalanan GMIT yang melintasi setiap konteks menghadirkan berbagai pemahaman, metode dan pendekatan dalam aktivitas pelayanan GMIT. Sejak tahun 1976 GMIT berhadapan dengan konteks corak sosial-kultural, keterpencilan, ketegantungan baik secara dana, daya, teologis dan lemahnya kepemimpinan. Dalam kurun tahun 1991 – 2010 konteks yang dihadapi berbeda. Dalam Cakrawala GMIT (2008), disebutkan bahwa konteks yang dihadapi GMIT dalam kurun waktu tersebut adalah: *pertama*, pengaruh globalisasi yang menjadikan warga GMIT menjadi salah satu bidik dari kemajuan dunia tanpa batas (*borderless world*). *Kedua*, kemajuan pengetahuan masyarakat (*knowledge society*). Masyarakat dan warga GMIT tidak lagi mengandalkan budaya agraris sebagai dasar keunggulan daya saing, melainkan pengetahuan. *Ketiga*, kesadaran hak asasi manusia (HAM) membuat semua nilai kolektif manusia dalam budaya memudar. *Keempat*, kecepatan teknologi (*mega competition*) telah mengubah persaingan. Bukan lagi yang besar mengalahkan yang kecil, tetapi yang cepat mengalahkan yang lambat. Selain itu, keberhasilan dalam membangun masa depan tidak lagi ditentukan oleh banyak sedikitnya lawan yang ditaklukan, melainkan pada banyak sedikitnya relasi kemitraan dan kerjasama yang sudah dibangun. Terkait dengan hal-hal yang disebutkan di atas, Nuban Timo (2005), mengatakan semua itu memiliki dampak ikutan yang memberi harapan, tetapi juga menimbulkan kebingungan. Dalam Haluan Kebijaksanaan Umum Pelayanan (HKUP) GMIT Periode 2020-2023 (2019) GMIT mengakui bahwa dunia hari ini adalah dunia yang bergerak cepat dan menyatu sebagai dampak kemajuan perkembangan teknologi dan komunikasi. Dunia sekarang dalam genggamannya. Dalam hitungan detik, kejadian yang terjadi di wilayah utara dunia segera terbaca di wilayah selatan, barat dan timur. Kabar baik dan kabar buruk, bahkan kabar bohong, berkembang dalam kecepatan yang sama. Ayat Alkitab secara praktis dan cepat dapat dibaca melalui fitur

canggih yang ditanam di berbagai *gadget*, bahkan dalam bentuk media Alkitab elektronik. Akan tetapi, pada waktu yang bersamaan dengan itu, hadir pula informasi tak senonoh dalam jendela lain dalam perangkat canggih yang sama.

Pergeseran konteks di atas menunjukkan bahwa GMIT terus berubah setiap saat. Ia tidak statis dan kaku, melainkan menyesuaikan diri. Dalam penyesuaian diri, GMIT mengembangkan teologi kontekstual yang memberi penekanan pada relasi gereja dan negara, GMIT dan politik, GMIT dan agama-agama lain, GMIT dan budaya lokal, kemiskinan, pendidikan, ilmu pengetahuan dan teknologi, kesehatan dan lingkungan hidup (Tata Gereja, 2016:36 – 46). Kesiapan GMIT untuk membangun relasi dengan konteksnya tertuang dalam konsensus bersama yang disepakati dalam persidangan-persidangan GMIT. Secara umum, hirarkhi konsensus GMIT dideskripsikan dalam Tata Gereja Bab XIII tentang Tata Urutan Peraturan Pasal 62 poin 1 huruf a – i dengan urutan sebagai berikut:

- a. Tata dasar
- b. Peraturan pokok
- c. Keputusan persidang sinode
- d. Peraturan pelaksanaan peraturan pokok
- e. Keputusan persidangan majelis sinode
- f. Keputusan persidangan klasis
- g. Keputusan persidang majelis klasis
- h. Keputusan persidangan jemaat
- i. Keputusan persidangan majelis jemaat.

Dalam poin 2 dijelaskan bahwa urutan Tata GMIT ini saling menjiwai dan saling merujuk (Tata Dasar GMIT, 2016:80). Urut-urutan ini mengandung asas kebersamaan, kemajelisan dan kesetaraan dalam permusyawaratan (HKUP GMIT, 2019:14). Walau urutan di atas menempatkan tata dasar pada posisi pertama, tetapi dari aspek operatif, tata dasar merupakan turunan dari pokok-pokok eklesiologi GMIT (PPE).

Secara sederhana dijelaskan bahwa PPE merupakan landasan filosofis – teologis, Tata GMIT sebagai aturan dasar atau undang-undang dasar. Tata GMIT merupakan turunan atau penjabaran dari PPE. Karena itu, di dalam PPE menjelaskan secara utuh latar pemahaman diri GMIT yang mencakup latar belakang sejarah GMIT, dasar dan tujuan GMIT, ajaran GMIT, metafora keluarga Allah, anggota GMIT, keluarga kristen, hubungan oikumenes, Kristokrasi, jabatan-jabatan, prinsip kelembagaan, sistem presbiterial sinodal, jemaat, klasis, sinode, hubungan jemaat, klasis sinode, persidangan gerejawi, hubungan majelis jemaat, majelis klasis dan majelis sinode, pemilihan pemimpin gereja, disiplin, penilikan, tradisi dan perbendahraan. Hal kedua yang dideskripsikan dalam PPE adalah misi GMIT yang mencakup pemahaman misi GMIT, Allah pemilik misi, gereja hadir untuk dunia, pembangunan jemaat, panca pelayanan GMIT, relasi gereja dan negara, GMIT dan politik, GMIT dan agama-agama lain, GMIT dan budaya lokal, kemiskinan, pendidikan, ilmu pengetahuan dan teknologi, kesehatan dan lingkungan hidup (Tata Gereja, 2016: 5 – 48). Bagian pertama berbicara tentang visi GMIT dan bagian kedua berbicara tentang misi GMIT.

Merujuk pada PPE di atas, tata gereja kemudian mengamanatkan untuk melaksanakan persidangan pada lingkup basis (jemaat), klasis dan sinode. Persidangan klasis dan persidangan sinode merupakan persidangan yang lebih luas cakupannya dari pada persidangan jemaat. Walau demikian, setiap lingkup memiliki kewenangan masing-masing. Keputusan persidangan klasis mengikat jemaat dalam klasis, sedangkan keputusan persidangan sinode mengikat seluruh jemaat GMIT. Persidangan jemaat bersifat internal jemaat tersebut, sedangkan persidangan klasis bersifat mengikat program kebersamaan dalam klasis yang mencakup sejumlah jemaat. Begitu juga persidangan sinode bersifat program kebersamaan dalam sinode yang mencakup sejumlah klasis. Karena itu, dalam tata gereja dijelaskan bahwa persidangan sinode mempunyai wewenangan untuk membicarakan dan mengambil keputusan

tentang hal-hal yang umum, misalnya pengakuan iman, ajaran gereja, baptisan kudus, perjamuan kudus, tata gereja, program pelayanan kebersamaan, disiplin gereja perbendaharaan (Tata Gereja, 2016 : 24 – 25). Persidangan pada masing-masing lingkup secara umum merupakan wadah pengambilan keputusan yang mengikat seluruh anggota jemaat pada lingkup jemaat, seluruh jemaat pada lingkup klasis dan seluruh jemaat GMIT pada lingkup sinode. Persidangan pada masing-masing lingkup dilaksanakan secara berjenjang satu kali dalam empat tahun.

Secara umum tujuan persidangan pada masing-masing lingkup memiliki kesamaan, tetapi cakupannya berbeda. Cakupan jemaat tidak melampaui klasis. Begitu juga persidangan klasis tidak melampaui cakupan persidangan sinode. Sebagai wadah pengambilan keputusan yang mengikat seluruh warga GMIT, maka terdapat tiga tujuan persidangan sinode yang menjadi fokus dari penelitian ini, yakni menetapkan tata dasar dan perubahan tata dasar; menetapkan peraturan pokok dan perubahan peraturan pokok; menetapkan dan memutuskan Rencana Induk Pelayanan (RIP) dan Haluan Kebijaksanaan Umum Pelayanan (HKUP) GMIT. RIP merupakan ketetapan Sinode tentang program pelayanan jangka panjang sedangkan HKUP merupakan ketetapan Sinode tentang program pelayanan jangka menengah. Berdasarkan kedua produk persidangan di atas, kemudian jabarkan dalam program pelayanan tahunan. Melalui ketiga produk yang dihasilkan dalam persidangan sinode, maka majelis jemaat, majelis klasis dan majelis sinode yang diberi kewenangan dalam persidangan masing-masing lingkup menerjemahkan dalam bentuk program pelayanan atau program kerja masing-masing lingkup yang ditetapkan dan kemudian dievaluasi pada setiap persidangan majelis, baik majelis jemaat, majelis klasis dan majelis sinode setiap tahun. Melalui mekanisme tersebut, maka terbitlah konsensus GMIT yang menjadi panduan dalam derap karya dan pelayannya.

Persidangan jemaat dihadiri oleh anggota sidi jemaat, majelis jemaat, badan pembantu pelayanan jemaat, unit pembantu pelayanan jemaat, serta undangan sesuai kebutuhan. Dalam lingkup klasis, persidangan klasis dihadiri oleh anggota majelis klasis, badan pembantu pelayanan klasis, unit pembantu pelayanan klasis, pendeta yang bukan ketua majelis jemaat, perutusan jemaat yang terdiri dari satu orang penatua, satu orang diaken, dan satu orang pengajar serta undangan sesuai kebutuhan. Persidang sinode dihadiri oleh anggota majelis sinode, perwakilan jemaat-jemaat dari setiap klasis, badan pembantu pelayanan sinode, unit pembantu pelayanan majelis sinode, peninjau dan undangan sesuai kebutuhan (Tata GMIT, 2016:134, 193, 235). Di samping persidangan jemaat, persidangan klasis dan persidang sinode, di GMIT terdapat pula persidangan majelis jemaat, persidangan majelis klasis dan persidangan majelis sinode. Persidangan majelis jemaat, majelis klasis dan majelis sinode dilaksanakan setiap tahun dengan peserta yang terbatas dan lebih bersifat penjabaran program kerja berdasarkan HKUP yang disepakati dalam persidangan sinode.

Terdapat tiga konsensus yang saling berkelindan dalam penelitian ini, yakni hasil keputusan persidangan sinode ke 31 di Kalabahi, Kabupaten Alor tentang Pengakuan Iman GMIT (PI GMIT) dan Keputusan Sidang Sinode tentang Peraturan Ibadah dan Atribut. Dalam Bab II, Pasal 3 disebutkan bahwa selain masa adven, masa natal, masa epifania, minggu sengsara, paskah, pentakosta, terdapat pula hari-hari raya oikumene dan hari-hari raya khusus GMIT (Keputusan Sinode GMIT 31, 2007:4). Terkait hari-hari khusus GMIT, dalam memori penjelasan disampaikan, bahwa yang termasuk hari-hari raya khusus GMIT adalah bulan bahasa pada bulan Mei, bulan pendidikan pada bulan Agustus, hari reformasi dan hari ulang tahun GMIT, 31 Oktober, hari doa anak (Keputusan Sinode GMIT 31, 2007:14). Tindak lanjut dari penetapan bulan Mei sebagai bulan bahasa adalah penggunaan aksesoris dalam perayaan setiap minggu selama bulan Mei didominasi oleh narasi-narasi dan symbol-simbol tentang asal-usul

masyarakat setempat. Dalam forum persidangan yang sama, diputuskan pula Pengakuan Iman GMIT sebagai salah satu konsensus bersama.

Pengakuan Iman dalam kekristenan sama artinya dengan *credo* yang berarti aku percaya. Dalam tradisi teologi Kristen, *credo* disebut sebagai *symbolum apostolicum* (tanda kesatuan jemaat dengan iman para rasul). Secara historis, rumusan *credo* didesakkan pada situasi saat itu, yakni munculnya berbagai aliran heterodoks, sepertinya: Gnostisisme, Marcionisme, Arianisme, Monofitisme dan Nestorianisme yang mengemukakan ajaran dan pandangan yang melenceng dari ajaran kekristenan (Kristiyanto, dalam Susanto, 2014:4. Bnd. Lohse, 2015:40, 41) Pengakuan iman GMIT lahir dari kesadaran warga GMIT, bahwa mereka memiliki akar tradisi yang menjadi sumber pengajaran sebelum kekristenan hadir di wilayah Nusa Tenggara Timur (NTT) dan sebagian wilayah Nusa Tenggara Barat (NTB). Nilai-nilai itu terakomodir dalam pengakuan iman GMIT. Beberapa pokok pengakuan GMIT yang memberi perhatian pada narasi kosmologis adalah

“... percaya kepada Allah Bapa... yang menciptakan ... segala sesuatu berpasang-pasangan.... Yang mempersatukan kami dengan Allah, dengan sesama dan alam kami.... Yang telah berbicara kepada leluhur dan pendahulu kami...” (Cakrawala GMIT, 2008; lih. Nayuf, 2009:15).

Selain kedua hasil konsensus di atas, terdapat keputusan persidangan majelis sinode tahun 2020 yang menjadi lokus penelitian ini. Dalam tahun 2020, Majelis Sinode GMIT melaksanakan dua kali persidangan. Sidang pertama berjalan sesuai kalender kerja GMIT. Sementara persidangan kedua dilaksanakan dalam rangka merespon seruan pemerintah terkait penerapan new – normal dalam relasi sosial kemasyarakatan. Persidangan pertama berlangsung di Kupang pada tanggal 16 – 22 Februari 2020. Dalam persidangan pertama pada tahun 2020 tersebut, berbagai program kerja berorientasi pengembangan data base GMIT berbasis riset serta pengelolaan data base dan penjemaatan

berbasis aplikasi teknologi komunikasi dan informasi. Terdapat empat program yang diusulkan oleh bidang teologi yang semuanya berorientasi pada penguatan kapasitas GMIT sebagai lembaga agama yang memiliki nilai lokalitas. Program yang diusulkan adalah pembuatan dasar teologi persekutuan GMIT, kemudian peningkatan derajat (*intensitas*) kemitraan oikumenis di seluruh lingkup pelayanan GMIT dalam bingkai teologi inklusif, mengkaji, menyusun dan mendesiminasikan teologi khas GMIT. Tujuan dari program-program tersebut adalah menciptakan kondisi pelayanan jemaat yang memungkinkan anggota jemaat berperan aktif dalam pelayanan gereja, menciptakan relasi oikumenis dengan berbagai pihak di luar GMIT dan memastikan dasar teologi bagi beberapa isu seperti kemiskinan, lingkungan hidup dan sumber daya semi ingkai kepulauan kecil dan maritim dan teologi tentang budaya pernikahan. Unit komunikasi dan informasi mengusulkan satu program yakni peningkatan kapasitas komunikasi, informasi, literasi bagi jemaat dan presbiter berbasis media cetak dan informasi dan teknologi (IT). Tujuan dari program ini adalah inventarisasi ketersediaan fasilitas listrik dan koneksi internet dan tersedianya media cetak dan digital untuk pertukaran informasi. Bidang perpustakaan dalam bidang ini memberi penekanan pada peningkatan kapasitas informasi dan literasi berbasis media cetak dan informasi dan teknologi dengan tujuannya adalah peningkatan pemahaman jemaat GMIT untuk mengelola, membaca dan menulis di perpustakaan. (Keputusan SMS GMIT XLV, 2020:5, 57 – 59, 73, 75).

Dalam Sidang Majelis Sinode kedua yang dilangsungkan secara virtual, pada tanggal 1 – 2 Juli 2020, secara prinsip usulan program tidak mengalami perubahan, kecuali pada keuangan dan rekomendasi. Secara khusus, dalam bagian rekomendasi dijelaskan bahwa selama masa pandemi ini, khususnya dalam tahun 2020, jemaat-jemaat GMIT perlu didorong untuk berdoa bagi bangsa dan dunia. Sidang mendorong keluarga-keluarga untuk berdoa pada setiap jam 7 malam. Secara khusus

para pendeta perlu diatur untuk berdoa bersama di bawah mimbar gereja sebulan sekali, setiap tanggal 10. Salah satu pokok doa adalah menggumuli kesulitan keuangan untuk mendukung pelayanan gereja di masa pandemi covid dan masa pemulihan ekonomi pasca-covid 19. Di samping itu, salah satu butir rekomendasi yang mendesak adalah Badan Penelitian dan Pengembangan serta unit pembantu pelayanan komunikasi dan informasi perlu didukung untuk melaksanakan program literasi digital (2020:91).

Memperhatikan hasil konsensus GMIT tahun 2007 tentang pengakuan iman GMIT dan penetapan bulan Mei sebagai bulan budaya dengan berbagai simbol yang melekat di dalamnya selaras dengan Tata GMIT yang menegaskan bahwa GMIT mengemban tugas untuk ikut merawat budaya lokal termasuk bahasa-bahasa daerah sebagai bagian perawatan identitas lokal sekaligus identitas kristen lokal. Secara konkrit Tata GMIT berbicara tentang nilai kosmologi *atoni pah meto* melalui penjelasan bahwa

“GMIT bertanggungjawab untuk mengembangkan teologi yang secara positif memandang tanah hunia setiap komunitas berbudaya lokal sebagai pemberian Allah untuk menghidupi setiap komunitas berbudaya lokal” (Tata GMIT, 2016:42).

Tanah bagi *atoni pah meto* mencakup aspek kekerabatan, penentu keberlanjutan kehidupan, dimensi religius dan dimensi kosmik. Mama Aleta Baun, penerima Goldman Environmental Prize 2013 memberikan penekanan tentang falsafah *atoni pah meto* tentang tanah yang dilambangkan sebagai daging, air sebagai darah, batu sebagai tulang, dan hutan sebagai nadi dan rambut. Falsafah yang kemudian diberi penekanan oleh Siti Maemunah (2015), bahwa empat elemen alam: tanah, batu, pohon dan air memiliki fungsi yang sama dengan tubuh manusia. Bagi masyarakat *atoni pah meto*, demikian, Maemunah, air melambangkan darah, batu melambangkan tulang, dan tanah sebagai daging. Hutan dianggap sebagai kulit, paru-paru atau juga rambut. Istilah lokal yang sering dinarasikan adalah *fatu, nasi, noel, afu amasat afatis neo monit mansian* =

batu, hutan, air dan tanah bagai tubuh manusia. Dalam pemahaman ini, alam adalah saudara manusia. Melukai alam berarti melukasi manusia.

Sementara itu, hasil konsensus 2020 yang dihasilkan oleh persidangan majelis sinode memberi penekanan pada adaptasi kreatif sekaligus kritis terhadap fenomena global yang ditimbulkan oleh penyebaran virus Covid-19. Melalui persidangan tersebut, GMIT berusaha untuk menyatukan berbagai potensi yang ada dalam GMIT dalam menghadapi perubahan-perubahan yang terjadi dalam masyarakat global, maupun warga GMIT secara khusus. Berbagai tradisi *atoni pah meto* yang bersifat pertemuan fisik berhadapan dengan kesediaan GMIT untuk mengikuti metode pertemuan new normal yakni berjumpa secara virtual ataupun gabungan antara virtual maupun non-virtual (hybrid). Dalam konteks ini, warga GMIT tidak hanya berbicara tentang adaptasi metode, tetapi kesediaan untuk membangun habitus baru dalam era kenormalan baru tersebut.

Catatan-catatan di atas memberi penekanan bahwa hasil konsensus GMIT berorientasi pada tiga hal yakni kesadaran akan perubahan sekaligus kesediaan memberi ruang bagi kosmologis *atoni pah meto*. Pada saat yang bersamaan GMIT bertanggung jawab terhadap tradisi gereja yang telah diwarisi sejarah reformasi gereja digaungkan pada tahun 1517. Orientasi ini terekam dalam keyakinan dasar GMIT, bahwa Allah tidak berubah dalam kasih, tetapi Dia selalu membaharui cara mengasihi dunia dan manusia (RIP, 2012:1). Kesadaran akan perubahan bersifat antisipatif - progresif. Langkah antisipasi melalui persidangan mejelis sinode tahun 2020 sebagai langkah strategi menghadapi perubahan dunia akibat penyebaran virus Covid – 19 merupakan langkah konkrit GMIT menghadapi perubahan. Sementara kesediaan memberi ruang bagi narasi-narasi kosmologi bersifat fenomenologis. Begitu juga keteguhan mempertahankan identitas gereja melalui penghargaan terhadap tradisi gereja tidak diabaikan begitu saja. Artinya, di tengah-tengah perubahan yang begitu massif, GMIT

menempatkan narasi-narasi kosmologis sebagai salah satu nilai dasar untuk menghadapi perubahan yang terjadi. Begitu juga dengan nilai-nilai yang telah dihidupi melalui tradisi gereja.

Menyadari akan perubahan yang tidak bisa dihindari, GMIT terus berderap dalam karya-karya cinta kasih bagi sesama dan dunia untuk mewujudkan nilai-nilai pelayanan (*core values*) yaitu: *pertama*, GMIT ada bukan untuk dirinya sendiri, tetapi untuk melayani dunia. *Kedua*, GMIT sebagai satu keluarga yang diperlengkapi oleh Allah dengan berbagai karunia untuk membangun dunia dan masyarakat dalam rangka mewujudkan damai sejahtera dalam dunia. *Ketiga*, warga GMIT dipanggil untuk menjadi pembawa damai dalam karya pelayanan di bidang persekutuan (*koinonia*), kesaksian (*marturia*), pelayanan (*diakonia*), ibadah (*liturgia*) dan penatalayanan (*oikonomia*). Intinya adalah GMIT hadir untuk berkarya secara universal dan holistik bagi kemanusiaan. Dalam rangka mewujudkan nilai-nilai itu, maka dirumuskanlah tiga indikator pencapaian, yakni kemandirian di bidang teologi, kemandirian di bidang sumber daya manusia dan kemandirian di bidang sumber daya dana (keuangan). Dengan dirumuskannya ketiga indikator di atas, maka dalam derap bersama menghadapi perubahan, GMIT terus mengembangkan narasi-narasi kosmologis dalam mencapai indikator kemandirian teologis.

Kesadaran akan perubahan yang sementara terjadi sekaligus kesadaran menguatnya nilai-nilai kearifan lokal merupakan refleksi atas produk-produk persidangan yang dihasilkan oleh GMIT. Dalam PPE pada pokok misi GMIT dijelaskan tentang GMIT dan budaya lokal, kemiskinan, pendidikan, ilmu pengetahuan dan teknologi serta lingkungan hidup. Relasi GMIT dan budaya lokal diberi penekanan demi terciptanya eklesiologi yang kontekstual. Artinya, GMIT perlu memberi perhatian pada dialog timbal – balik. GMIT mengemban tugas untuk ikut merawat budaya lokal, termasuk bahasa-bahasa daerah sebagai bagian dari perawatan identitas lokal sekaligus identitas kristiani-lokal. Salah satu penekanan penting yang

bersifat kosmologis adalah seruan pengembangan teologi yang secara positif memandang tanah hunian setiap komunitas berbudaya lokal sebagai pemberian Allah untuk menghidupi setiap komunitas berbudaya lokal. Dalam aspek kemiskinan, GMIT berhadapan dengan realitas kesenjangan ekonomi global yang penuh persaingan untuk saling mengalahkan dan pementingan diri. Sementara itu pada aspek ilmu pengetahuan dan teknologi ditegaskan bahwa penggunaan teknologi, informasi dan komunikasi (TIK) dalam gereja sangat menunjang pelayanan dan tugas pemberitaan Injil. Bagian penting dalam pokok lingkungan hidup adalah relasi Allah, manusia dan alam semesta. Dijelaskan bahwa ketiganya memiliki hubungan timbal balik yang harus dijaga dengan rasa hormat (Tata Gereja, 2016:40 – 47).

Selaras dengan pokok-pokok yang dijelaskan dalam Tata Gereja, dalam RIP 2011 – 2030 menjelaskan pokok-pokok tersebut dalam bingkai klasifikasi konteks global, nasional, regional dan konteks internal GMIT. Dalam analisis konteks global, tidak memberi perhatian pada aspek budaya lokal. Yang menjadi fokus adalah globalisasi dengan karakter utama adalah: dunia tanpa batas (*borderless world*), kemajuan ilmu pengetahuan dan teknologi dan aplikasinya dalam kehidupan manusia dewasa ini (*knowledge society*), makin tingginya kesadaran terhadap hak asasi manusia (HAM) dan kewajiban asasi manusia (KAM) (*human rights and obligations*) dan lahir dan berkembangnya *mega competition society* antara bangsa-bangsa. Dalam HKUP 2020 – 2023 diberi penekanan pada akselerasi yang dialami oleh GMIT sebagai dampak dari *borderless world* maupun *knowledge society*. Pertanyaan yang mengemuka dalam analisis tersebut adalah persekutuan Kristen macam apa yang terbentuk dalam *borderless world and knowledge society*? Dalam konteks GMIT, pertanyaan yang mengemuka adalah kesaksian model apa yang dapat disampaikan oleh warga GMIT dalam situasi itu? Kedua pertanyaan tersebut mencuat ketika muncul kegelisahan terkait meluasnya penetrasi revolusi industri 4.0 dalam aspek berpotensi dogma dari berbagai agama, denominasi humanism dan bahkan kepercayaan nir-Tuhan atau

ateis memasuki ruang virtual yang dengan mudah merambat dan diakses oleh warga GMIT. Secara spesifik muncul pula kegelisahan yang bersifat doktrinal terkait model peribadatan yang diwarnai kekuatan *entertainment* yang perlahan menggeser model peribadatan yang diwarisi oleh GMIT yakni ajaran Calvinis.

Dalam rancangan program jangka panjang yang tertuang dalam RIP 2011 – 2030, GMIT telah menyadari bahwa pergeseran konteks menimbulkan ketegangan-ketegangan sebagai berikut:

1. Ketegangan antara global dan lokal
2. Ketegangan antara universal dengan individual
3. Ketegangan antara modernitas dengan tradisi
4. Ketegangan antara kompetisi dengan kesempatan dalam berusaha
5. Ketegangan antara perluasan pengetahuan yang berlimpah-limpah dengan kemampuan manusia untuk mencerna
6. Ketegangan antara spiritual dengan material.

Ketegangan-ketegangan tersebut menghasilkan dua fenomena utama yang saling bertentangan. Di satu pihak terjadi globalisasi informasi yang membawa dampak kecenderungan penyeragaman budaya, perilaku, manajemen dan pengambilan keputusan. Akan tetapi di lain pihak timbul gejala menguatnya semangat lokal yang cenderung fanatik dan bersifat fundamentalis (RIP, 2012:4,5). Merujuk pada HKUP periode 1976 – 1991 dan 1991 – 2010 orientasi kegiatan masih berkuat pada internal GMIT. Misi “Gereja yang melayani dunia” bertumpu pada kemampuan jemaat untuk mewujudkan misi tersebut dengan memberi penekanan pada penguatan komunitas yang melayani dunia, yang membawa pesan keadilan dan kebenaran, pembebasan, persamaan derajat dan hak di bumi (RIP, 2012:34). Tampak bahwa belum ada embrio ketegangan sebagaimana disebutkan di atas. Penguatan kapasitas komunitas menjadi prioritas GMIT. Pada periode 1991 – 2010, secara khusus dalam kurun waktu 2007 – 2010, muncullah embrio ketegangan tersebut. Hal ini dipicu oleh

pengakuan bahwa dunia sedang berubah dengan sangat cepat sebagai dampak dari pengaruh kuatnya globalisasi dan sekularisasi maupun gerakan reaktif atasnya. Di satu pihak dunia global menawarkan kemajuan, modernisasi dan berbagai kemudahan lainnya. Akan tetapi di lain pihak, globalisasi juga menawarkan produk-produk sosial, budaya, ekonomi yang semakin sekular yang dapat menjauhkan warga gereja dari tugas pengutusannya. Sementara itu, reaksi atas globalisasi dan sekularisme muncul dalam bentuk menguatnya kerinduan akan eksistensi lokal dan sikap ekstrim eksklusif (RIP, 2012:37).

Dalam situasi inilah, gagasan gereja digital (*ecclesia digytal*), kekuatan kosmologi *atoni pah meto* dirajut sebagai ekspresi adaptatif terhadap dua kekuatan besar yang dihadapi oleh yakni globalisasi dengan wujud digitalisasi serta kekuatan nilai kearifan lokal dalam bentuk kosmologi *atoni pah meto*. Kedua kekuatan ini diperhadapkan pada tradisi gereja yang diwarisi dan dihidupi oleh GMIT. Tradisi gereja yang tidak serta merta dirubah mengikuti irama zaman, melainkan membutuhkan pendekatan khusus. Pendekatan ini dilakukan dalam kesadaran bahwa gereja digital menunjuk kepada tindakan GMIT dalam menghadapi revolusi industry 4.0 yang memberi ruang efisiensi, efektivitas dan kreatifitas demi mewujudkan *core values* di atas. Kosmologi *atoni pah meto* menunjuk kepada hasil konsensus yang secara konkrit mengadopsi sistem nilai kearifan lokal *atoni pah meto*. Pendekatan ini tidak mudah, sebab tradisi gereja pun memiliki instrumennya tersendiri.

Walau pengertian *ekklesia* bersifat mencair atau tidak kaku, namun secara substantif, GMIT berhadapan dengan narasi-narasi kosmologis yang bersifat statis yang dijumpai dalam rumusan konsensus GMIT. Begitu juga dengan tradisi gereja yang diwarisi oleh GMIT. Dalam hal ini, GMIT telah menyadarinya ketika merumuskan RIP 2011 – 2030. GMIT mengakui bahwa ketika gereja berderap dalam era digital maka akan ada ketegangan antara yang global dan lokal, yang modernitas dengan tradisi dan

spiritualitas dengan materialism (2012:4). Dalam kesadaran bahwa gereja digital merupakan strategi adaptatif dalam rangka keterlibatan GMIT untuk mencegah penyebaran Covid – 19, tetapi artefak budaya dari digital seperti ponsel pintar, komputer, tablet yang kemudian terjalin melalui jaringan internet sebagai jaringan digital global bahkan mampu menghubungkan nilai-nilai kosmologi *atoni pah meto* dengan warga global menghadirkan pertanyaan penting tentang posisi *atoni pah meto*. Jawaban atas pertanyaan tersebut tidak sebatas pada pergeseran metode analog ke digital, tetapi lebih kepada eksistensi *atoni pah meto* di tengah pusaran digitalisasi dan keberakaran *atoni pah meto* terhadap nilai filosofi yang diyakininya serta keyakinannya terhadap berbagai dokumen gereja, dogma gereja dan berbagai pengakuan imannya. Di sinilah kemudian pertanyaan yang mengemuka adalah di mana posisi *atoni pah meto* dalam perjumpaan digitalisasi, tradisi gereja dan kosmologi *atoni pah meto* dalam konsensus GMIT?

## **1. 2. Fokus Penelitian dan Rumusan Masalah**

Penelitian ini difokuskan pada hasil konsensus Tata Gereja, persidangan sinode tahun 2007, RIP 2011 – 2030 dan HKUP 2020 – 2023. Dengan demikian, rumusan masalahnya adalah:

1. Bagaimana GMIT mengelola perjumpaan digitalisasi, tradisi gereja, dan kosmologi *Atoni Pah Meto*?
2. Bagaimana memaknai perubahan perilaku *Atoni Pah Meto* di GMIT di tengah perjumpaan digitalisasi, tradisi gereja, dan kosmologi *Atoni Pah Meto*?
3. Bagaimana GMIT merumuskan Gereja Digital di tengah perjumpaan digitalisasi, tradisi gereja, dan kosmologi *Atoni Pah Meto*?

## **1. 3. Tujuan Penelitian dan Kegunaan Penelitian**

Adapun tujuan penelitian ini adalah:

1. Mendeskripsikan strategi GMIT dalam perjumpaan digitalisasi, tradisi gereja, kosmologi orang *Pah Meto*.
2. Menjelaskan perubahan perilaku *Atoni Pah Meto* di GMT di tengah perjumpaan digitalisasi, tradisi gereja dan kosmologi *Atoni Pah Meto*.
3. Mengonstruksi kerangka pikir dan alur gagasan gereja digital dari perjumpaan digitalisasi, tradisi gereja dan kosmologi *Atoni Pah Meto*.

Ketiga tujuan di atas berguna untuk:

1. Pengembangan ilmu pengetahuan dan teknologi, secara khusus di bidang etnografi digital.
2. Sebagai referensi bagi GMIT dalam menghadapi era digitalisasi dan menguatnya identitas kearifan lokal.

## BAB II

### TINJAUAN PUSTAKA

#### 2. 1 Tinjauan Hasil Penelitian

Terdapat beberapa penelitian yang telah dilakukan oleh beberapa pihak yang memiliki keterkaitan dengan topik ini. Pertama, Tom Therik (2004). Penelitian Tom Therik berjudul: *Wehali: The Female Land: Traditions of a Timorese Ritual Centre*. Penelitian ini telah dipublikasikan oleh Department of Antropology, Research School of Pasific and Asian Studies, Australian Nation University, Canberra. Penelitian ini kemudian diterbitkan oleh Pandanus Books pada tahun 2004. Latar belakang penelitian Tom Therik adalah klaim komunitas Wehali di Kabupaten Belu, NTT terhadap tanah pusaka sebagai “tanah perempuan”. Untuk mengetahui klaim tersebut, Tom Therik melakukan penelitian pada ritual, tradisi lisan dan berbagai dimensi komsik yang ada dalam komunitas Wehali. Berdasarkan penelitian tersebut Tom Therik kemudian menyimpulkan bahwa perempuan Wehali memegang peran penting dalam ritual. Menurut Therik, “*women were the first beings in origin myths and reign at the center of certain household spaces.*” Therik menyinggung agama dalam penelitiannya, tetapi ia menekankan pada agama lokal masyarakat Wehali. Dalam laporannya, Tom Therik memaparkan tentang peran penting wanita dalam kehidupan sosial dan adat masyarakat Timor. Ia menyoroti bagaimana rato dianggap memiliki kekuatan spiritual yang besar dan menjadi pemimpin ritual yang memelihara hubungan dengan leluhur dan dunia gaib.

Penelitian ini didasarkan pada penelitian lapangan yang dilakukan oleh Tom Therik selama beberapa tahun di Wehali dan daerah sekitarnya. Ia menggunakan pendekatan antropologi budaya dan menggali informasi melalui wawancara dengan para pemuka adat dan partisipasi dalam ritual-ritual adat yang dilakukan oleh masyarakat setempat. Hasil penelitian Tom

Therik menunjukkan bahwa ritual dan tradisi adat di Wehali masih dijaga dan dipraktikkan oleh masyarakat setempat. Selain itu, peran wanita dalam adat dan sosial masyarakat Timor sangat penting dan dihormati. Laporan ini memberikan kontribusi penting dalam memahami budaya dan adat masyarakat Timor, serta memperlihatkan bagaimana peran wanita dapat diakui dan dihormati dalam konteks sosial dan adat yang berbeda.

Kedua adalah penelitian dari Blajan Konradus (2007) berjudul "*Faut knaf – oe knaf* sebagai Representasi Etos Lingkungan Etnoekologi tentang Kearifan Lokal Masyarakat Adat Atoni Pah Meti di Timor Barat – Provinsi Nusa Tenggara Timur. Penelitian tersebut dalam rangka tugas akhir Program Doktorat Program Pascasarjana Universitas Airlangga Surabaya. Disertasi dengan judul *Faut knaf-Oe Kanaf* sebagai Representasi Etos Lingkungan ini sesungguhnya berawal dari minat penulis untuk mencari jawaban atas pertanyaan yang sebenarnya tidak asing di kalangan ilmuwan sosial pada umumnya, yakni: Mengapa di tengah-tengah dinamika sosial dan budaya yang demikian mendunia, masyarakat adat Atoni Pah Meto di Timor Barat justru masih saja sangat patuh pada berbagai norma dan nilai budaya lokalnya? Berbagai norma tradisi dan nilai budaya yang terus dijadikan sebagai pedoman hidup masyarakat adat Atoni Pah Meto, tidak dapat dilepaspisahkan dari sistem religi setempat yang dimiliki, dijalankan, dan diwariskan secara turun-temurun. Dalam konteks pengelolaan sumber daya alam, terutama dalam hal praktik pertanian lahan kering, misalnya, hingga saat ini masyarakat adat Atoni Pah Meto masih terus melakukan berbagai praktik ritus adat yang selalu berorientasi pada *foot knaf-oe knaf* setiap suku. Sebagai simbol budaya yang menduduki posisi sentral dalam kehidupan masyarakat adat Atoni Pah Meto di Timor Barat, *faut knaf-oe knaf* tidak hanya dipandang sebagai titik pusat, di tempat mana ritus adat setiap suku harus dilaksanakan, tetapi juga adalah batu dan sumber air yang sangat dikeramatkan. *Faut knaf-oe knaf* merupakan simbol kristalisasi dari berbagai unsur pengetahuan kosmologis

masyarakat adat setempat tentang keberadaan diri dan lingkungan alam yang mengitarinya. Pada satu sisi, keberadaan masyarakat adat Atoni Pah Meto yang sangat patuh pada berbagai norma dan nilai budaya lokalnya tersebut, tentu saja dapat dipandang sebagai aset budaya yang sangat berharga dan sekaligus menjadi bagian dari potensi jati diri bangsa. Namun pada pihak yang lain, kondisi masyarakat adat yang masih tradisional dan sangat patuh pada pelbagai norma dan nilai budaya lokalnya tersebut justru akan menjadi persoalan tersendiri, manakala pengaruh unsur-unsur budaya atau nilai-nilai budaya yang datang dari luar menjadi semakin besar, dan bahkan menjadi semakin dominan sehingga nilai-nilai sosial dan budaya setempat tidak mampu lagi mengakomodasikan nilai-nilai atau tatanan sosial baru yang datang dari luar tersebut dalam suatu proses transformasi sosial yang sehat dan harmonis.

Permasalahan pokok yang dikaji dalam penelitian ini adalah bagaimana masyarakat adat Atoni Pah Meto memaknai *faat kanaf-oe kanaf* bagi kehidupannya. Untuk memperoleh jawaban atas permasalahan pokok tersebut, maka pertanyaan penelitian yang diajukan adalah: Nilai-nilai budaya apa sajakah yang terkandung dalam *faat kanaf-oe kanaf* dan maknanya bagi masyarakat adat Atom Pah Meto dalam berinteraksi dengan lingkungan alam yang ada di sekitarnya? . Dengan menggunakan metode etnografi dalam menggali dan mengumpulkan data penelitian di lapangan, penelitian ini juga menggunakan pendekatan interpretivisme simbolik untuk melakukan analisis kualitatif-interpretatif terhadap hakikat keberadaan *faat kanaf-oe kanaf*. Analisis kualitatif-interpretatif dimaksud dilakukan melalui proses pemaknaan terhadap pelbagai unit tindakan sosial masyarakat adat Atoni Pah Meto, khususnya interpretasi simbolik atau pemaknaan terhadap pelbagai ritus adat dalam praktik pertanian tradisional yang senantiasa berorientasi pada *faat kanaf-oe kanaf*. Hasil penelitian ini menunjukkan bahwa nilai-nilai luhur yang tidak lain merupakan intisari etos lingkungan atau kearifan ekologis masyarakat adat Atoni Pah Meto yang terkandung dalam *faat kanaf-oe kanaf* adalah nilai religius, nilai ekologis, dan nilai

persatuan. Berdasarkan hasil temuan penelitian maka implikasi teoretik dari penelitian disertasi ini adalah untuk mendukung teori teks, khususnya pendekatan interpretivisme simbolik yang dipakai untuk memahami dan menjelaskan konsep kebudayaan, baik sebagai sistem pengetahuan dan sistem makna (aspek kognitif) maupun sebagai system nilai (aspek evaluatif), sebagaimana diajukan oleh Clifford Geertz. Dalam hubungannya dengan temuan disertasi ini, maka ada dua proposisi yang diajukan. Pertama, sebagai simbol budaya, *faat kanaf-oe kanaf* merupakan representasi dari aspek kognitif dan aspek evaluatif kebudayaan masyarakat adat Atoni Pah Meto. Kedua, tingkat kepatuhan masyarakat terhadap nilai-nilai budaya tertentu, seperti halnya *faat kanaf-oe kanaf*, sangat bergantung pada seberapa besar makna dan peran dari *faat kanaf-oe kanaf* bersangkutan sebagai simbol-simbol budaya bagi kehidupan masyarakat pendukungnya (<https://repository.unair.ac.id/32598/>)

Ketiga, penelitian dari Gregor Neonbasu (2011) dengan judul *We Seek Our Roots: Oral Traditional in Biboki, West Timor*. Penelitian ini dalam rangka tugas akhir Neonbasu pada The Australian National University di Canberra, Australia. Fokus dari penelitian tersebut adalah mengidentifikasi ciri-ciri tradisi lisan di seluruh komunitas Biboki yang mengungkapkan gagasan fundamental yang membentuk kehidupan sehari-hari masyarakat Biboki. Tujuan penelitian tersebut adalah menyelidiki klaim bahwa tradisi lisan dapat mengarahkan manusia pada asal-usul kehidupan: baik tempay asal nenek moyang maupun identitas nenek moyang masyarakat daerah tersebut. Selain itu diidentifikasi pula cara untuk melacak ekspresi konsepsi masyarakat tentang kehidupan. Pertanyaan pokok dalam penelitian tersebut adalah “Mengapa tradisi lisan begitu mendasar bagi kehidupan masyarakat?” (Neonbasu, 2011:10). Dari penelitian tersebut dipaparkan bahwa pola kehidupan sehari-hari masyarakat Biboki di Timor Barat terus berupaya meneguhkan akar kehidupan mereka sehari-hari. Karena itu, tradisi lisan menjadi dasar bagi masyarakat lokal untuk menelusuri asal – usulnya sekaligus berusaha mengkonseptualisasikan hubungan mereka

dengan sesama manusia dan dengan kosmos. Dalam hal ini, tradisi lisan merupakan sarana mendasar bagi masyarakat dalam membangun akar kehidupannya dalam suatu komunitas masyarakat dan membantu usahanya untuk menegakkan kekuasaan dalam masyarakat.

Dalam bagian yang lain, Neonbasu mengakui, bahwa meskipun tradisi lisan bukan satu-satunya yang dapat digunakan untuk menelusuri sejarah atau untuk mengidentifikasi sesuatu secara akurat, namun tradisi tersebut dapat menjadi jalan untuk mengidentifikasi sesuatu secara akurat, namun tradisi tersebut dapat menjadi jalan untuk mengungkap lapisan-lapisan sejarah suatu daerah. Yang terpenting, demikian Neonbasu, adalah tradisi lisan menekankan penting harkat dan martabat manusia. Masyarakat merawat tradisi ini untuk melihat latar belakang hubungan antara manusia dan kosmos. Tradisi lisan menjadi mercusuar bagi manusia sebagai alat kontrol untuk melihat pencapaian masa lalu, yang dianggap sebagai sumber utama (*hau uf*: tanggul pohon – batang pohon) yang menjadi pangkal bagi cabang (hari ini) yang disimbolkan sebagai “cabang” (*tla’ef*), atau realitas hari ini, sambil mendesain masa depan sebagai tunas (*sufa – kauf*). Dalam konteks penelitian ini, Neonbasu mengatakan bagi masyarakat Biboki, akar kehidupan dianggap sebagai pusaka leluhur dan representasi Yang Maha Esa yang dijumpai dalam benda pusaka yang disimpan di rumah adat. Dalam rangka itu, ritual menjadi instrument dalam melestarikan keseimbangan yang telah terciptat selama ini. ritual yang menggunakan tradisi lisan merupakan penekanan pada pengajaran lokalitas dan kepemilikan untuk mengidentifikasi kelompok nama (marga – kanaf) dengan tanah dan air yang dalam (*pah ma nifu*) (Neonbasu, 2011:xx).

Keempat, hasil penelitian Hendrik Ataupah (2020) dengan judul “Ekologi, Persebaran Penduduk dan Pengelompokan Orang Meto di Timor Barat”. Judul tersebut kemudian diedit oleh Gregor Neonbasu berdasarkan beberapa pertimbangan penerbitan buku dengan di bawah judul “Ekologi

dan Masyarakat: Kajian dan Refleksi Atoin Meto di Timor Barat, NTT". Penelitian tersebut dilakukan dalam rangka menulis disertasi pada Program Studi Antropologi Universitas Indonesia pada tahun 1992. Dalam penelitiannya ditemukan bahwa salah satu penyebab persebaran penduduk di Timor Barat adalah transaksi perdagangan kayu cendana. Menurut Ataupah, perdagangan kayu cendana yang berlangsung sejak zaman pra-sejarah amat besar dampaknya pada proses perkembangan sejarah Timor Barat pada umumnya dan sejarah suku Atoin Meto pada khususnya. Terdapat tiga fenomena yang dijumpai terkait perdagangan kayu cendana dan keberadaan suku Atoin Meto. Pertama, fenomena sosial yang dihadapi manusia dan masyarakat Atoin Meto bahwa merekalah suku bangsa yang menghuni seluruh wilayah pertumbuhan alamiah cendana di Timor Barat. Kedua, walau dalam kenyataan warga suku bangsa Atoin Meto tidak dapat melakukan pengangkutan laut dan perdagangan komoditas ke luar negeri. Ketiga, tetapi merekalah yang menguasai wilayah pertumbuhan alamiah cendana, mengeksploitasi kayu cendana, lalu mengangkutnya ke pelabuhan-pelabuhan untuk ditumpuk, dibarter atau dijual kepada para pedagang atau pelaut Nusantara maupun pelaut atau pedagang dan pelaut asing (Ataupah, 2020, 313).

Dalam proses transaksi tersebut tidak saja terjadi transaksi kayu cendana antara masyarakat Atoin Meto, tetapi juga terjadi proses perjumpaan dan transaksi pemikiran dan perilaku yang berdampak pada kehidupan sosial suku bangsa Meto. Hal ini kemudian berkontribusi bagi munculnya pemimpin suku bangsa Meto yang kaya dan ekspansi penguasaan wilayah penghasil kayu cendana. Dengan latar belakang tersebut, Ataupah kemudian mengidentifikasi jati diri sosial melalui nama-nama keluarga yang digunakan sehari-hari, maupun yang dipakai untuk menyapa dengan bahasa upacara atau yang lazim dijumpai dalam syair-syair dan pantun ketika berkisah dan bercerita pada hakikatnya merupakan sarana penting yang turut menunjang dan mempermudah proses penyebaran penduduk selama turun temurun. Konsep-konsep *nono*, *ume*

dan *uf* yang amat erat kaitannya masing-masing dengan nama-nama keluarga merupakan sarana interaksi bagi kesatuan keluarga luas yang menunjang proses persebaran dan pengelompokan pelbagai kelompok suku bangsa Meto. Tiap-tiap orang Meto mengidentifikasi diri dan kelompok maupun anggota lain berdasarkan sarana-sarana interaksi tradisional.

Dalam penelitian ditemukan bahwa instrumen yang digunakan untuk mengidentifikasi persebaran suku bangsa Meto adalah pemberian nama pada bayi yang memiliki kaitan dengan keyakinan dan upacara religi tradisional, yaitu sistem perkawinan dan sistem kekerabatan. Selanjutnya melalui pakaian tradisional yang dikenakan oleh suku bangsa Meto diketahui asal-usul orang tersebut. Di samping itu, melalui pelafalan bahasa Meto diketahui asal – usul orang tersebut. Karena itu, dalam kesimpulan Ataupunah dijelaskan bahwa lafal bahasa, nama keluarga dan pakaian tradisional menjadi sarana penting dalam interaksi internal antar suku bangsa Meto.

Kelima, penelitian yang dilakukan oleh Yermia Djefri Manafe. Terdapat tiga penelitian yang dilakukan oleh Manafe terkait orang Pah Meto. Penelitian tentang Cara Pandang (*World View*) Orang Atoni Pah Meto dalam Perspektif Komunikasi Ritual. Penekanan pada penelitian ini adalah system kepercayaan yang dianut orang Pah Meto terhadap hal-hal seperti Tuhan, kemanusiaan, alam, alam semesta dan masalah-masalah filosofis yang berkaitan dengan keberadaan masyarakat adat Atoni Pah Meto. Dalam penelitian ditemukan bahwa pandangan hidup atau pandangan dunia masyarakat Atoni Pah Meto sangat berkaitan dengan orientasi budaya yang mereka anut membantu mereka untuk mengetahui posisi dan tingkah mereka dalam alam semesta (Manafe, 2016:49). Penelitian selanjutnya yang dilakukan oleh Manafe (2011) adalah Komunikasi Ritual pada Budaya Bertani Atoni Pah Meto di Timor, Nusa Tenggara Timur. Latar belakang dari penelitian ini adalah kekuatan dari kegiatan ritual pada pertanian masyarakat Atoni Pah Meto dalma menghadapi era globalisasi.

Menurut Manafe, petani atoni Pah Meto berada dalam suatu masyarakat yang memiliki standar-standar dan regulasi atau aturan umum yang dianut untuk mengatur bagaimana orang-orang atau anggotanya saling berhubungan satu sama lain termasuk kontak dan hubungan dengan kekuatan yang lebih tinggi dan alam lingkungannya. Masyarakat Atoni Pah Meto, sebelum menggunakan parang (*benas*), kapak (*fani*), dan linggis (kenkanu – ‘pali’) untuk membuka ladang, mereka terikat oleh norma-norma suku yang berlaku praktek pengolahan lahan pertanian. Norma-norma tersebut merupakan siklus dari ritus-ritus yang dilaksanakan pada setiap satu periode musim tanam.

Penelitian yang lain dalam rangka penyelesaian tugas akhir pada Program Pascasarjana S3 Universitas Padjadjaran berjudul Komunikasi Ritual pada Pertanian Atoni Pah Meto (Studi Etnografi Komunikasi tentang Budaya Bertani Atoni Pah Meto di Oesena, Timor Tengah Utara, Nusa Tenggara Timur. Penelitian ini adalah penelitian etnografi komunikasi tentang komunikasi ritual pada ritual pertanian masyarakat adat Atoni Pah Meto. Komunikasi ritual biasanya dilakukan oleh komunitas yang sering melakukan upacara-upacara berlainan sepanjang tahun dan sepanjang hidup.

Siklus pertanian masyarakat adat Atoni Pah Meto selalu diawali dengan ritual yang masing-masing memiliki makna tersendiri. Tujuan penelitian ini adalah untuk mengetahui ritual-ritual pertanian masyarakat adat Atoni Pah Me to , mengetahui nilai, norma, sikap, pandangan dunia dan sistem kepercayaan masyarakat adat Atoni Pah Me to, hakikat dan makna komunikasi ritual, komponen komunikatif, situasi komunikatif, peristiwa komunikatif, tindak komunikatif, pola komunikatif, dan karakter komunikasi ritual. Fokus penelitian ini adalah bagaimanakah komunikasi ritual pada ritual pertanian masyarakat adat Atoni Pah Meto. Hasil penelitian ini menunjukkan bahwa komunikasi ritual pada ritual pertanian masyarakat adat Atoni Pah Meto terdiri atas empat belas bentuk ritual. Ritual yang dilaksanakan oleh masyarakat tidak terlepas dari pandangan dunia dan sistem kepercayaan

masyarakat adat Atoni Pah Meto. Komponen komunikasi ritual pada ritual pertanian masyarakat adat Atoni Pah Meto terdiri atas genre, topik, tujuan, setting, partisipan, bentuk pesan, isi pesan, urutan tindakan, kaidah interaksi, dan norma-norma. Pola komunikasi ritual pada ritual pertanian masyarakat adat Atoni Pah Meto terdiri atas: pola komunikasi ritual berupa persembahan hewan ternak, pola komunikasi ritual berupa sapaan dan sembah puja, pola komunikasi ritual berupa permohonan dan harapan, pola komunikasi ritual berupa ucapan syukur. Komunikasi ritual pada ritual pertanian masyarakat adat Atoni Pah Meto merupakan kegiatan berbagi dalam kebersamaan, sakral dan keramat, kental akan simbol-simbol, pesan komunikasi ritual bersifat tersembunyi, komunikasi kolektif, dan transendental. Peran penting ritual pada ritual pertanian masyarakat adat Atoni Pah Meto antara lain: ritual dapat menghilangkan konflik, ritual dapat mengatasi perpecahan dan membangun solidaritas sosial, ritual mempersatukan, ritual memungkinkan masyarakat untuk memperoleh motivasi baru, ritual menjadi alat yang ampuh dalam mengkondisikan situasi sosial.

[https://lib.unpad.ac.id/index.php?node=Perpustakaan+Pusat&p=show\\_detail&id=14475&keywords](https://lib.unpad.ac.id/index.php?node=Perpustakaan+Pusat&p=show_detail&id=14475&keywords)

Keenam, penelitian yang dilakukan oleh Aulia Wilhelmina Konay, Ebenhaizer I. Nuban Timo dan Nelman Asrianus Weny. Judul penelitian ini adalah Fungsi Waktu “Sembilan Hari” dalam Kosmologi Orang Boti (2020). Penelitian ini merupakan pengembangan dari penelitian Konay yang berjudul “Waktu dalam Kosmologi Orang Boti di Timor, Sebuah Studi dari Perspektif “Waktu Suci” Menurut Mircea Eliade.” Konay memberi penekanan pada waktu yang dianggap sebagai bagian penting dalam penataan kehidupan orang Boti. Penelitian Konay kemudian dilihat dari perspektif waktu suci yang dikembangkan oleh Mircea Eliade. Sementara penelitian kolaborasi antara Konay, Nuban Timo dan Weny memberi penekanan pada fungsi “Sembilan Hari” dalam komunitas masyarakat Boti,

sebagai bagian dari Atoni Pah Meto di Timor Barat. Dari perspektif kosmologi orang Boti, seperti otang Atoni pada umumnya, percaya bahwa penguasa langit dan bumi mereka disebut *Uisneno* (raja/tuhan langit), dan *Uis Pah* (tuhan bumi). *Uis neno* mempunyai wujud fisik berupa matahari (*Na'i Manas*) dan istrinya (*Bu Funan*). Keduanya secara bergantian menguasai siang dan malam. Orang Boti percaya akan siklus sembilan hari serta norma-norma tingkah laku yang cocok untuk setiap hari. Orang Boti percaya bahwa siklus hidup mereka terus berputar seperti roda, tetapi akan berputar kembali pada titik pusatnya (Konay, Nuban Timo, Weny, 2020:268).

Keenam studi terdahulu memiliki keunikan masing-masing. Tetapi, penelitian-penelitian tersebut tidak melihat nilai-nilai kearifan dari *Atoni Pah Meto* yang diadaptasi dalam sebuah lembaga formal – resmi, seperti lembaga keagamaan. Penelitian-penelitian tersebut lebih difokuskan pada nilai, makna, ritual dan tradisi bahasa lisan dari berbagai kearifan lokal yang dimiliki oleh komunitas orang *Pah Meto*. Walau terdapat satu penelitian dari Manafe yang menjadikan era globalisasi sebagai latar belakang penelitiannya, tetapi kemudian tidak menjadikan globalisasi sebagai titik fokus penelitiannya. Sementara penelitian yang dilakukan terkait dengan perjumpaan antara kemajuan teknologi dan kosmologi *Atoni Pah Meto* yang kemudian diakomodir dalam kesepakatan bersama di dalam lembaga keagamaan, yakni GMIT. Sementara itu, teori yang digunakan untuk dalam tulisan ini berkiblat pada paradigma postmodernitas dengan penekanan pada globalisasi dan dampak ikutannya termasuk perjumpaan digitalisasi dan kearifan lokal.

## 2. 2 Tinjauan Teori dan Konsep

### 2. 2. 1 Arjun Appadurai: 5 Model Arus Budaya Global

Arjun Appadurai adalah seorang antropolog dan teoriwan budaya yang dikenal dengan konsepnya tentang globalisasi budaya. Dalam konteks globalisasi, teknologi informasi dan transportasi telah mempermudah aksesibilitas dan pertukaran ide, gagasan, dan budaya di seluruh dunia. Oleh karena itu, Appadurai berargumen bahwa kebudayaan sekarang menjadi lebih "tertentu" atau terbagi-bagi di antara komunitas-komunitas global yang berbeda-beda, daripada terkonsentrasi di wilayah tertentu. Dalam bukunya yang terkenal, *"Modernity at Large: Cultural Dimensions of Globalization"* (1996), Appadurai menuliskan: "Globalisasi tidak lagi hanya soal gerak antarnegara atau arus modal, tetapi juga soal gerak budaya di dalam ruang baru yang dibuka oleh teknologi baru dan peluang-peluang migrasi yang diperbesar." (Appadurai, 1996: 33). Selaras dengan gagasan Appadurai di atas, Friedman (dalam McGee, Warmas, [Eds.], 2013) mengemukakan dua pendekatan untuk memahami global. Pertama, menurunnya pusat-pusat hegemoni dan munculnya hegemoni baru. Kedua, penyatuan aliran budaya yang kompleks yang merujuk pada difusi ide-ide dominan seperti teknologi, dan identitas. Kedua pendekatan tersebut merujuk pada beberapa pokok yang berkelindan di sekitar latar belakang munculnya teori globalisasi yakni, menyatu atau bahkan meleburnya unit-unit atau entitas dari suatu suku bangsa yang menimbulkan hibriditas budaya. Selanjutnya keterjalinan satu lokasi dengan lokasi yang lainnya memungkinkan jaringan hubungan yang meningkatkan aliran transnasional. Penyebab utama dari semua hal tersebut adalah revolusi teknologi terutama efek teknologi informasi baru (Fridmen, dalam McGee dan Warmas [eds.], 2013:330).

Ozgur Solakoglu (2016), dalam artikelnya berjudul *Three Different Perspectives On The Role Of The Nation-State in Today's Globalized World*

mengemukakan globalisasi merupakan sebuah integrasi dunia dalam wujud penyatuan ekonomi, capital, sosial budaya dan politik. Solakoglu memberikan beberapa contoh seperti IMF, Bank Dunia dan organisasi-organisasi bentukan global lainnya, misalnya: World Health Organization (WHO), Perserikatan Bangsa-Bangsa (PBB) dan lainnya. Dengan melihat fenomena tersebut, Solakoglu menyampaikan tiga perspektif analisis yakni perspektif globalis, skeptis atau tradisional dan pasca skeptis atau transformasional. Ketiganya dijelaskan secara baik oleh Solakoglu (2016:2-6) demikian. Pertama, perspektif Globalis. Menurut pendekatan globalis, peran Negara bangsa berkurang oleh keberadaan organisasi internasional seperti PBB dan Dana Moneter Internasional (IMF) atau oleh gerakan sosial (Martel 2010a). Tiga organisasi besar dunia yakni IMF, Bank Dunia, dan GATT telah menciptakan tatanan ekonomi baru dunia yang harus dipatuhi oleh Negara-negara bangsa (masyarakat dunia). Dengan demikian, ketiga organisasi tersebut mengurangi peran Negara bangsa serta gagasan Negara yang sejahtera. Hal yang sangat konkrit adalah melemahnya kebijakan pasar regional serta melemahnya tenaga kerja lokal. Dampaknya, Negara-negara menjadi lebih lemah (Dreher dan Gaston, dalam Solakoglu, 2016). Menurut Oberoi (dalam Solakoglu, 2016), Negara kesejahteraan diubah menjadi Negara persaingan sebagai akibat dari integrasi sistem global. Karena itu, menurut perspektif ini, model yang tepat untuk bentuk Negara bangsa ini adalah model Negara persaingan, di mana Negara diubah dari pemerintahan nasional dan komprehensif menjadi bentuk “intervensi yang lemah” dan pemerintah yang rendah”.

Salah satu globalis, yakni Ohmae (dalam Solakoglu, 2016) membahas pentingnya Negara kawasan daripada Negara bangsa. Bagi Ohmae, kegiatan ekonomi, membantu meringankan masalah politik. Artinya, Negara bangsa tidak berhasil mengelola ekonomi. Negara bangsa dirancang untuk menghadapi “ketegangan etnis”, “kebencian agama”, dan “kebencian politik.” Menurut Ohmae, Negara bangsa tidak rasional dan tidak terbuka untuk realitas global. Saskie Sassen (dalam Solakoglu, 2016)

mengusulkan bahwa komponen sub-nasional seperti Negara-negara regional atau kota-kota global akan memaksa Negara-negara nasional untuk mengambil bentuk Negara yang berbeda di masa depan. Artinya, pendekatan globalisasi dan neoliberal di seluruh dunia membutuhkan kebijakan yang berpusat pada pasar, bukan kebijakan yang berpusat pada Negara. Selain itu, Martin Wolf (dalam Solagoklu, 2016) berpendapat bahwa isolasi ekonomi suatu Negara menghasilkan hasil ekonomi yang mengecewakan seperti di Korea Utara dan Jerman Timur. Di era global, bagi Wolf, Negara-negara bangsa harus terbuka untuk bergabung dengan ekonomi dunia dan organisasi internasional jika mereka ingin menjadi Negara yang kuat. Singkatnya, perspektif globalis sangat tergantung pada pendekatan ekonomi.

Kedua, perpektif skeptik. Skeptic percaya bahwa globalisasi bukanlah proses baru, tetapi bentuk internasionalisasi yang berkelanjutan. Oleh karena itu, bagi skeptic, Negara bangsa sedang tumbuh dan kita dapat melihat pertumbuhan itu terjadi di masa depan berdasarkan data historis saat ini dan berbagai bentuk yang terkait. Dalam hal ini, sceptic konsisten menghadirkan bukti empris yang menunjukkan bahwa peran Negara bangsa masih hidup dan perbatasannya efektif (Martell, dalam Solagoklu, 2016). Selain itu, peran Negara bangsa menjadi sangat sentral. Skeptic berpendapat bahwa organ-organ PBB adalah instrument bangsa-bangsa yang kuat untuk mencapai tujuan politik mereka. Skeptic percaya bahwa masa depan politik dunia terkait dengan Negara-negara nasiona dan implementasinya. Skeptic menolak gagasan tata kelola global. Mereka percaya bahwa apa yang terjadi atas nama globalisasi adalah internasionalisme, regionalisme dan kebijakna neo-liberal yang diciptakan oleh tatanan kapitalis.

Ketiga, perspektif post skeptic. Perspektif ini mengusulkan bahwa globalisasi adalah fenomena nyata dan mempengaruhi Negara-negara. Dalam konteks ini, kekuatan ekspternal seperti HAM, kebijakan

kependudukan dan faktor-faktor seperti lingkungan hidup, pendidikan, tenaga kerja, dan imigrasi, semua memiliki peran besar untuk dimainkan dalam membentuk kembali struktur struktur suatu bangsa. Hal menarik dari perspekti ini adalah tentang kedaulatan Negara bangsa. Karena itu, Wade, salah satu sarjana pasca-skeptic menuduh bahwa globalisasi menciptakan tatanan baru, meningkatkan ketidaksetaraan antara Negara. Salah satu contoh yang mengemuka adalah muncul AS sebagai salah satu pemain utama dalam globalisasi yang menegaskan perannya.

Menghadapi fenomena global yang melahirkan berbagai sudut pandang analisis, Appadurai mengemukakan konsep *disjuncture* (perpisahan – keterpisahan). Asumsi dasar dari konsep ini adalah globalisasi tidak membawa homogenisasi (penyeragaman kebudayaan) sebagai suatu *global space* yang tunggal, melainkan memunculkan ruang yang berbeda. Kepelbagaian itulah yang kemudian memunculkan keterjalinan satu terhadap yang lain lalu memunculkan konsep lain dari Appadurai yakni deterritorialisasi. Ruang berbeda yang dimaksud kemudian diklasifikasi menjadi lima ruang yang kemudian menjadi lima model yang saling berkaitan antara ekonomi, budaya dan politik. Kelima model disebut oleh Appadurai digagas sebagai kerangka dasar (Appadurai, 2005:33-34), yakni *ethnoscapes: ethnoscapes represent the movement of people around the world* - ruang pergerakan manusia, termasuk turis, imigran, pengunjung dan pebisnis melintasi batas negara. *Technoscapes: technoscapes refers to the ways technologies help speed up cross-border movements* – ruang pergerakan informasi melalui teknologi ke seluruh dunia. *Financescapes: financescapes refers to the rapid movement of money across borders* – ruang pergerakan uang yang melintasi batas-batas negara. Hal ini terjadi berkat pasar uang, tukar menukar saham dan obligasi, pasar komoditas yang semakin sibuk, ekspor dan impor barang. *Mediascapes: Appadurai wrote of the power of international media to send news information across the globe at a rapid rate* – ruang pergerakan imaji melalui berbagai media. *Ideoscapes: Ideoscapes refers to the ideas, symbols and narratives that*

*have spread around the globe. For example, the rapid spread of democracy in the 18th and 19th Centuries – ruang pergerakan, imaji dan idiologi politik yang mendunia. (Lihat juga Chris Drew, <https://helpfulprofessor.com/appadurai-scapes/>; Anastasia, 2011:12-13 )*

Kelima kerangka ini atau dalam istilah Anastasia, ruang pergerakan ini teridentifikasi kecenderungan masyarakat pada era globalisasi. Jensen, Arnet dan McKenzia (dalam Schwartz, Luyckx, Vignoles, Eds., 2011) mengatakan bahwa kenektivitas telah memungkinkan setiap pribadi tidak hanya mempelajari satu budaya, tetapi cenderung belajar dan meniru budaya lain. Peran media dalam interaksi sangat dominan. Media memungkinkan interaksi dengan orang-orang yang berbeda latar belakang budaya yang turut memengaruhi kehidupan sehari-hari dengan berbagai cara, mulai dari kebiasaan sehari-hari seperti penggunaan bahasa, pola makan hingga keputusan-keputusan penting dalam kehidupan manusia termasuk dengan siapa menikah dan pekerjaan apa yang digeluti. Globalisasi kemudian menjadi navigasi bagi manusia. Dalam kerangka ini, Robertson (dalam Erickson dan Murphy, 2018) menggunakan istilah glocalisasi untuk menunjukkan eksistensi berdampingan atau kehadiran bersama antara universal dan partikular dalam masyarakat mana pun.

Dari kelima gagasan tersebut, saya menggunakan gagasan *ideascapes, technoscapes and mediascapes* untuk menjelaskan nilai teologi dan etnografi (teo-etnografi) dalam bagian tradisi GMT dan kosmologi Atoni Pah Meto pada Bab V.

### **2. 2. 2. Postmodernitas**

Terdapat tiga istilah yang saling berkelindan ketika berbicara tentang era sekarang. Ketiga istilah adalah postmodern, postmodernisme dan postmodernitas. Terdapat dua kelompok dari para pemikir yang memberi perhatian pada ketiga istilah tersebut. Klasifikasi ini penting untuk

memetakan arti dan makna dari terminologi yang digunakan oleh pemikiran tertentu. Menurut Bauman (1992) dan Featherstone (1994), gagasan postmodern dapat diartikan sebagai suatu perubahan paradigma atau pemikiran yang mengarah pada pengakuan akan heterogenitas dan kompleksitas kehidupan manusia serta pengakuan akan hilangnya kesatuan dan kepastian dalam dunia yang semakin kompleks ini. Bauman menggambarkan postmodern sebagai suatu era di mana "modernitas telah hilang kekuatannya" dan digantikan oleh perasaan kebingungan dan ketidakpastian dalam hal nilai-nilai, keyakinan, dan kepercayaan yang sebelumnya dianggap pasti dan stabil. Postmodernitas dipandang sebagai suatu kondisi di mana "dunia semakin sulit dipahami dan diprediksi, terlalu kompleks untuk dikuasai dengan cara yang teratur dan terencana" (Bauman, 1992:22). Featherstone di sisi lain, menggambarkan postmodernisme sebagai suatu gerakan intelektual yang muncul sebagai respons terhadap kondisi postmodernitas. Menurutnya, postmodernisme adalah suatu bentuk pemikiran kritis yang menantang otoritas dan kebenaran absolut serta menekankan pentingnya konteks, relatifitas, dan perbedaan dalam menentukan makna.

Bauman (1992) dan Featherstone (1994) menggambarkan postmodernitas sebagai kondisi yang ditandai oleh kompleksitas, kebingungan, dan ketidakpastian di dalam kehidupan manusia modern. Bauman menggambarkan postmodernitas sebagai suatu era di mana modernitas telah kehilangan kekuatannya dan digantikan oleh perasaan kebingungan dan ketidakpastian dalam hal nilai-nilai, keyakinan, dan kepercayaan yang sebelumnya dianggap pasti dan stabil. Menurut Bauman, postmodernitas adalah suatu kondisi di mana "dunia semakin sulit dipahami dan diprediksi, terlalu kompleks untuk dikuasai dengan cara yang teratur dan terencana" (Bauman, 1992:22). Sementara itu, Featherstone (1994) menggambarkan postmodernitas sebagai kondisi di mana terdapat perubahan dalam nilai-nilai, perilaku, dan citra yang terkait dengan konsumsi dan identitas individu. Menurut Featherstone, postmodernitas

menghasilkan "transformasi dalam cara orang hidup, bekerja, dan bermain, yang tercermin dalam perubahan citra diri, gaya hidup, budaya, dan orientasi nilai" (Featherstone, 1994:6). Dia juga menyoroti pentingnya media dalam membentuk citra dan identitas dalam era postmodernitas. Sumakul (2014) merangkum ketiga terminologi di atas dengan penjelasan: postmodernisme menunjuk pada gerakan budaya, filosofis, sedangkan postmodernitas menunjuk pada ruang geopolitis. Postmodernisme mencoba menjelaskan akar-akar filosofis di belakang pikiran-pikiran yang menganalisis realitas masyarakat kini. Postmodernitas menjelaskan fenomena budaya, sosial, ekonomi dan mengidentifikasikannya dalam masyarakat kini, sedangkan postmodernisasi mendeskripsikan proses-proses yang terjadi dalam politik, ekonomi, organisasi dan kebudayaan masyarakat kini dan untuk tingkat tertentu dalam globalisasi.

Karakter posmodern yang kemudian dapat dijelaskan secara filosofis (postmodernisme) maupun secara praktis memberi tempat khusus bagi pluralisme sebagai bagian dari kehidupan masyarakat. Karakter tersebut kemudian membawa diferensiasi sosial, pluralisme, determinisme lokal dan pembagian serta jaringan sosial kontemporer. Terdapat beberapa karakter yang mengemuka dalam fenomena budaya kontemporer dapat dijelaskan dalam bagian ini.

Pertama, Postmodernitas dan Media. Sumakul (2012) menjelaskan bahwa media massa mempunyai peran instrinsik dalam membangun realitas postmodernitas. Postmodernitas, demikian Sumakul, tidak dapat eksis tanpa peran fundamental media massa. Vattimo (1992), seorang filsuf asal Italia memberi penekanan bahwa media massa memainkan peran yang sangat penting dalam membentuk masyarakat postmodern. Media massa berkontribusi dalam memainkan peranan sebagai agen desentralisasi dan dekonstruksi sosial. Media massa, oleh Vattimo, dilihat sebagai "pemecah es" yang membantu menghancurkan keyakinan dan nilai-nilai yang dipegang teguh oleh masyarakat modern. Melalui

penggunaan teknologi canggih dan kemampuan untuk menjangkau audiens yang lebih luas, media massa membantu membangun masyarakat yang lebih pluralis dan terbuka. Terdapat tiga cara yang dapat digunakan oleh media massa dalam membentuk masyarakat postmodern: *pertama*, media massa memperluas cakupan informasi dan pengetahuan, membuka akses ke berbagai sudut pandang dan perspektif. *Kedua*, media massa memecahkan hirarki dan otoritas yang ada dalam masyarakat modern. Dengan menghilangkan pengaruh elit dan otoritas yang dominan, media massa membantu membangun masyarakat yang lebih terbuka dan demokratis. Dan, *ketiga* media massa mempromosikan pluralitas dan keragaman dalam masyarakat, membantu menghancurkan keyakinan dan nilai-nilai yang dipegang teguh oleh masyarakat modern.

Postmodernitas dan media merupakan diskusi yang berkembang di beberapa kalangan pemikir postmodern seperti Baudrillard yang memperkenalkan simulacra, implosi, hiperrealitas, teknologi dan media. Begitu juga dengan McLuhan yang memberi penekanan bahwa interaksi masyarakat modern terjadi melalui media. McLuhan dengan tesis utama "media is the message" menempatkan teknologi media sebagai seni modern yang menyimpan isi atau nilai. Argumentasi ini menempatkan manusia terkurung dalam dominasi media. Eksistensi manusia ditentukan oleh apa yang ia ciptakan seperti: pesawat terbang, radio, sepeda, telepon. Karena itu, waktu mampu mendefinisikan, mengurung dan menentukan hidup manusia. medium menjadi penentu manusia (Bnd. Theall, 2001:69. Lihat juga Sumakul, 2012:85). Baudrillard memberikan catatan kritis terhadap argumentasi McLuhan terkait dengan media is the message. Jika modernitas yang menjadikan media sebagai penentu eksistensi manusia, maka postmodernitas menekankan simulasi, tanda, kode, model, implosi lingkaran-lingkaran kehidupan dan dediferensiasi (Sumakul, 2012:86).

Perkembangan media massa begitu cepat merambah setiap sendi kehidupan umat manusia menciptakan implosi, suatu kecenderungan yang

di dalamnya terlalu banyak informasi dalam benak manusia. Serangan informasi melalui apa yang disebut Appadurai sebagai *mediascape* menghadirkan perubahan yang juga berimplikasi pada penyebutan manusia postmodern sebagai manusia cyber. Manusia tidak dapat dipisahkan kerja-kerja berbasis jaringan internet. Manusia menceburkan diri dalam *cyberspace*. Teknologi pun terus berkembang dan dampaknya adalah bahwa telepon genggam pun makin multifungsi dan berkembang biak dalam nilai gunanya. Postmodernitas dengan aksesori medianya memperlengkapi masyarakatnya dengan intensifikasi keanekaan dan keberagaman. Pandangan diferensiasi dalam pemikiran dekonstruksionisme dan postmodern memperkuat tesis yang mengatakan bahwa tanpa tekanan homogenisasi dan universalisasi modern, setiap orang dalam waktu dan tempat berbeda dalam memiliki aktivitasnya masing-masing. Sampai dalam konteks ini, Sumakul (2012) mengatakan, peran yang mengagumkan media massa telah menembus setiap bidang kehidupan masyarakat postmodern.

Kedua, Postmodernitas dan Masyarakat Konsumer. Sumakul (2012) memberi sebuah penekanan tentang berkelindannya masyarakat postmodernitas dalam lingkaran konsumernya yang kuat melalui produksi ekonomis yang menekankan komoditas immaterial daripada material. Komoditas material diproduksi demi intensifikasi masyarakat consumer postmodern. Menurut Best dan Kellner (1991) dalam masyarakat postmodern, nilai tidak lagi terkait dengan barang fisik yang dapat diukur, tetapi juga terkait dengan pengalaman, ide, dan simbol. Mereka mengemukakan bahwa dalam masyarakat postmodern, komoditas yang paling bernilai adalah komoditas imaterial seperti keahlian, citra merek, dan karya seni. Dalam ekonomi postmodern, nilai bukan lagi ditentukan oleh kuantitas atau kualitas fisik, tetapi oleh citra merek dan simbolik. Mereka mengutip contoh Coca-Cola yang menjadi salah satu merek paling dikenal di seluruh dunia. Merek ini tidak hanya bernilai karena rasa minumannya yang enak, tetapi juga karena citra merek dan asosiasi yang terkait

dengannya, seperti "kesegaran", "kebebasan", dan "kenyamanan". Seorang musisi, di mana nilai dari karya musiknya tidak hanya ditentukan oleh kualitas musiknya, tetapi juga oleh citra musisi itu sendiri dan pengalaman yang disampaikannya melalui musiknya. (Best dan Kellner, 1991:61-62) Dengan kata lain, budaya postmodern seiring sejalan dengan budaya consumer (Sumakul, 2012:93).

Featherstone (dalam Sumakul, 2012) mengemukakan tiga unsur dalam budaya consumer. Pertama, orang bersama sarana manipulasi ideologis menggunakan konsumerisme sebagai alat untuk menggoda masyarakat umum guna mengonsumsi atau menginginkan barang dan jasa yang diiklankan. Kedua, barang dan jasa consumer ini dipandang sebagai refleksi status sosial. Ketiga, konsumerisme merupakan ekspresi dalam bidang gaya hidup, dan ini sangat menguat dalam budaya tanda atau simulacra yang diperkenalkan oleh Baudrillard. Dalam postmodernisme, konsumerisme tidak lagi berlaku dalam bidang ekonomi saja, tetapi sudah merupakan bagian esensial dari budaya postmodern. Menurut Featherstone (1994), konsumerisme dalam konteks postmodernisme dapat dipahami sebagai budaya konsumsi yang mengarah pada pembelian dan pemakaian barang-barang dalam upaya untuk memperoleh kepuasan pribadi, identitas, dan gaya hidup. Konsumerisme dalam postmodernisme mengarah pada tampilan citra diri dan memanifestasikan dirinya dalam praktik konsumsi. Hal ini berbeda dengan konsumerisme dalam konteks modernisme yang lebih berfokus pada pemenuhan kebutuhan dasar dan kemakmuran material. Konsumerisme dalam postmodernisme juga terkait dengan adopsi dan penggunaan teknologi sebagai bagian dari identitas konsumen. Misalnya, penggunaan gadget seperti smartphone, laptop, atau tablet, bukan hanya sebagai alat untuk memenuhi kebutuhan praktis, tetapi juga sebagai simbol status dan gaya hidup. Media massa memainkan peran penting dalam membentuk dan memperkuat citra merek dan gaya hidup yang terkait dengan konsumerisme. Iklan dan media sosial menjadi saluran penting dalam mempromosikan produk dan merek, dan mempengaruhi

persepsi dan perilaku konsumen (Featherstone, 1994:6-7). Peran media dalam meningkatkan intensitas masyarakat cyber dalam konsumerisme menempatkan masyarakat postmodern disebut juga sebagai masyarakat konsumen (Bnd. Sumakul, 2012:94).

Ketiga, Postmodernitas dan Kepelbagaian. Postmodernisme menggoyang dan memecahkan narasi tunggal modernisme (metanarasi). Arti pluralisme bagi postmodernitas menunjuk pada montase, kolase, *pastiche* dan segala sesuatu yang tidak beraturan. Taylor, sebagaimana dikutip oleh Sumakul (2012) mengatakan pluralisme dalam postmodernitas merujuk pada pengakuan dan penghargaan terhadap berbagai bentuk identitas dan nilai yang berbeda-beda dalam masyarakat. Pluralisme di sini tidak hanya mencakup pluralisme kultural atau agama, tetapi juga pluralisme dalam berbagai bentuk pengalaman dan nilai individual yang berbeda-beda. Dalam era postmodern, identitas individu tidak lagi ditentukan oleh norma-norma sosial yang tetap dan baku, tetapi dipengaruhi oleh berbagai faktor seperti pengalaman pribadi, pengaruh budaya, dan konteks sosial yang berbeda-beda. Oleh karena itu, pluralisme dalam postmodernitas juga berarti pengakuan atas keberagaman bentuk-bentuk identitas dan pengalaman yang berbeda-beda. Pluralisme postmodern mengungkapkan keanekaan budaya dan subkultur, agama, agama tiruan, serta sekte (anggota-anggota masyarakat mengakui hak-hak mereka dalam berinteraksi dengan unsur-unsur lain). Setiap unsur mempunyai hak untuk berada; setiap unsur dalam dirinya setara satu dengan yang lainnya. Kecenderungan ini tampaknya merupakan pluralisasi yang tak dapat dibendung sehingga pandangan unilinier tentang dunia dan sejarah telah menjadi sesuatu yang mustahil. Menurut Vattimo (1985), pluralisasi adalah karakteristik utama dari era postmodern, di mana terdapat penolakan terhadap pandangan dunia yang bersifat unilinier, yaitu pandangan yang menempatkan satu bentuk pemikiran atau nilai sebagai yang benar dan meremehkan bentuk-bentuk pemikiran atau nilai lainnya. Dalam era postmodern unilinier telah ditinggalkan dan digantikan oleh

pandangan pluralistik yang menempatkan nilai-nilai dan pemikiran-pemikiran yang berbeda-beda sebagai sejajar dan saling menghormati. Pluralitas nilai dan pemikiran ini menjadi penggerak dalam masyarakat dan politik, sehingga memunculkan kebebasan dan kesetaraan yang lebih besar (Vattimo, 1985:36-37).

Di dalam postmodern, kebebasan dipromosikan. Kebebasan yang di dalamnya mempunyai unsur istimewa yang mempunyai fungsinya sendiri dan tidak mencampuri unsur-unsur lain. Pemain mempunyai hak untuk memutuskan unsur mana yang akan digunakan dalam setiap Gerakan. Hal ini, oleh Sumakul (2012) disebut sebagai penghormatan terhadap pluralitas. Pluralitas menjamin setiap unsur yang berbeda berinteraksi satu sama lain. Kebebasan postmodern semacam ini menciptakan multisentralitas. Penerimaan, pengakuan, saling menopang, saling mengembangkan potensi merupakan ciri-ciri yang menjadikan pluralitas sebagai acuan argumentasi. Setiap unsur mempunyai kesempatan untuk mengungkapkan kebenaran. Dalam consensus postmodern, setiap unsur mengakui kebenarannya berangkat dari lokalitas. Jadi, pluralism postmodern dapat dilihat sebagai pergeseran pandangan hidup (dari modernism yang menekankan metanaratif tunggal rasionalisme, bergeser ke berbagai pandangan hidup plural dan bercampur aduk dalam postmodernisme). Postmodernisme menghancurkan kebenaran tunggal dan menciptakan beraneka ragam kelompok pembebasan. Tidak ada lagi titik kordinatif tunggal.

Keempat, postmodernitas dan determinisme lokal. Arus informasi yang menjangkau setiap sudut dunia membawa dampak positif bagi banyak suku bangsa di dunia. Nilai-nilai dari berbagai suku bangsa di dunia yang selama ini tenggelam di antara dominasi dunia barat, perlahan menikmati panggung dunia. Informasi postmodern telah menciptakan suatu negara tanpa tapal batas. Sebuah suku bangsa tidak lagi berada dalam batasan geografis di tempat ia berada. Batasan negara-negara pun justru tidak

dapat membatasi eksistensi suatu suku, karena pengakuan suatu komunitas suku dalam negara-negara akibat mobilitas penduduk serta fungsi teknologi informasi sudah bersifat global (Lihat Sumakul, 2012:101).

Dunia telah berada dalam era yang disebut McLuhan sebagai desa global atau dalam terminologi Grenz (1996) disebut sebagai sebuah realitas sosial yang terbentuk sebagai akibat dari kemajuan teknologi. Teknologi tersebut telah memungkinkan masyarakat untuk saling terhubung dan berinteraksi secara global tanpa batasan geografis atau budaya. Grenz menyatakan bahwa desa global memiliki karakteristik yang unik, di antaranya adalah: Pertama, keragaman budaya sekaligus menghargai kepelbagaian: Desa global memungkinkan manusia untuk mempertahankan identitas budaya mereka sendiri, namun pada saat yang sama juga dapat terbuka pada pengaruh dan perspektif lain. Kedua, interaksi antarbudaya: desa global memungkinkan manusia dari berbagai budaya dan latar belakang untuk berinteraksi dan saling memahami. Ketiga, komunikasi tanpa batasan: desa global memungkinkan komunikasi antarmanusia di seluruh dunia dengan cepat, mudah, dan efisien. Grenz juga menekankan bahwa desa global tidak berarti homogenisasi atau hilangnya identitas budaya yang unik. Sebaliknya, ia melihat bahwa desa global dapat menghasilkan pengakuan yang lebih besar terhadap keanekaragaman dan kompleksitas dunia. Secara keseluruhan, gagasan desa global yang diusulkan oleh Grenz adalah sebuah gambaran tentang bagaimana kemajuan teknologi telah memengaruhi cara kita hidup dan berinteraksi di era postmodern.

Determinisme lokal dalam postmodernitas diawali melalui penelitian Faoucault yang menyelidiki politik kekuasaan mikro dalam masyarakat. Dalam penelitian tersebut dijumpai bahwa resistensi lokal dalam lembaga-lembaga kemasyarakatan menyatakan dan menuntut adanya keanekaragaman yang tak beraturan yang di dalamnya aspek-aspek lokal harus ditempatkan dalam produk global atau kebiasaan yang berlaku umum

di planet ini mesti menerima juga tuntutan nilai lokal. Inilah yang disebut sebagai determinisme lokal dalam postmodernitas. Setiap unsur memiliki bahasa dan seruannya masing-masing. Semua itu merupakan reaksi atas keseragaman dan universalitas yang dikampanyekan modernitas. Reaksi lokal ini dapat ditemukan ditemukan dalam Gerakan feminisme, gay, organisasi etnik dan religious, otonomi daerah. Determinisme lokal muncul sebagai akibat pluralism postmodern, yang di dalamnya setiap unsur dan pandangan dalam masyarakat diakui sebagai setara. Kecenderungan tuntutan lokal ini dapat ditemukan di mana-mana sebagai indikator eksistensi postmodernitas itu sendiri.

Kelima, post modernitas dan realitas virtual. Dari kelima model atau kerangka dasar Appadurai tentang globalisasi, terdapat dua kerangka dasar yang dijadikan acuan diskusi dalam bagian ini, yakni *technoscapes and mediascapes*. Walaupun Appadurai memberi penekanan secara khusus pada bidang ekonomi dan keuangan dalam mekanisasi *technoscapes*, namun kedua bidang itu justru terkonfigurasi melalui mekanisme informasional dalam komponen teknologi informasi. Hal ini dimungkinkan oleh distribusi kemampuan elektronik untuk memproduksi dan menyebarkan informasi yang sekarang melimpah dan mudah diakses yang oleh Appadurai disebut sebagai *mediascapes* (Appadurai, 2005:34, 35). Dengan mengacu pada kerangka dasar Appadurai, maka narasi-narasi besar atau metanarasi yang menjadi ciri modernitas digantikan dengan narasi-narasi kecil (Lyotard). Terjadi perubahan dalam waktu dan ruang, ketiadaan pusat (desentralisasi), dominasi kebudayaan visual yang oleh Bell disebut sebagai masyarakat informasi. Gagasan Bell tentang masyarakat informasi, jauh sebelumnya telah digunakan oleh beberapa pemikir seperti Marshal McLuhan, Jean Baudrillard, Manuel Castells. McLuhan misalnya mengemukakan bahwa masyarakat informasi adalah sebagai revolusi teknologi generasi ke-3 (generasi I adalah pertanian, generasi II adalah era industri/modern dan generasi III adalah teknologi informasi). Teknologi informasi dicirikan dengan berkembangnya

komputerisasi, otomatisasi, robotisasi, miniaturisasi. Di samping McLuhan dan beberapa pemikir di atas, Lyotard dikenal sebagai tokoh postmodern yang mengangkat konsep postmodern ke tataran pembahasan ilmiah dan filosofis yang mengaitkan perkembangan era informasi ini (komputerisasi dan internet) dengan postmodern (Lubis, 2014:19).

Dalam studi terhadap beberapa pemikiran seperti Vattimo, Best dan Kellner, McLuhan dan Baudrillard, Sumakul (2012) menyimpulkan bahwa media massa mempunyai peran instrinsik dalam membangun realitas postmodernitas. Bagi Sumakul, postmodernitas tidak dapat eksis tanpa peran fundamental media massa. Misalnya dalam pemikiran Baudrillard, Sumakul menemukan bahwa perubahan cepat yang memberi stimulasi dalam media merupakan pintu masuk mengenal pengakuan tentang masyarakat kontemporer. Istilah-istilah yang digunakan oleh Baudrillard seperti simulasi (*simulacra*), implosi, hiperrealitas, teknologi dan media, dalam amatan Sumakul merupakan bagian esensial dalam analisisnya tentang masyarakat postmodern. Dalam bukunya berjudul *Screened Out* (2002), Baudrillard berbicara tentang bagaimana pengalaman virtual reality menggantikan pengalaman nyata dan mengarah pada kehilangan perbedaan antara realitas dan simulasi. Baudrillard menganggap bahwa realitas virtual tidak sekadar menjadi bentuk baru dari representasi atau simulasi, tetapi juga mampu mengubah sifat realitas itu sendiri. Ia menulis, "dalam pengalaman virtual, tidak ada lagi perbedaan antara realitas dan simulasi, antara nyata dan tidak nyata." Baudrillard mengatakan bahwa pengalaman realitas virtual tidak hanya menciptakan dunia yang berbeda secara visual, tetapi juga menghasilkan suatu perubahan dalam cara manusia berinteraksi dan mengalami dunia tersebut. Ia menekankan bahwa pengalaman virtual reality tidak hanya menghilangkan batas-batas fisik yang memisahkan kita dari dunia virtual, tetapi juga menghilangkan perbedaan antara subjek dan objek. (Baudrillard, 2002: 28, Lihat juga Smith dalam McGee dan Warms, 2013:63-64).

Ruang virtual adalah istilah yang merujuk pada lingkungan atau ruang yang dibuat secara digital dan dapat diakses melalui teknologi seperti komputer atau perangkat VR (Virtual Reality). Ruang virtual dapat memiliki berbagai bentuk, termasuk simulasi 3D, dunia virtual, atau lingkungan interaktif yang dibuat dengan menggunakan grafik komputer dan teknologi multimedia. Dalam pengertian yang lain, ruang virtual merupakan pengembangan terhadap ruang siber yang menunjuk pada ruang maya. Istilah siber awalnya digunakan untuk menjelaskan realitas media baru, sebagaimana dijumpai dalam novel *science-fiction* karya Vernor yang di kemudian hari dipopulerkan oleh William Gibson melalui novelnya *Neuromancer*. Ruang virtual pada akhirnya mengubah aturan terhadap konsep waktu dan ruang, mengubah komunikasi serta aturan dalam komunikasi massa (Nasrullah, 2016:169). Perubahan-perubahan tersebut menunjuk pada kritikan postmodernitas (Lyotard) terhadap *grand narrative* atau metanarasi yang dijadikan sebagai roh modernitas. Keterjalinan ruang dan waktu tidak bisa dibatasi oleh narasi besar dari sudut tertentu. Ruang dan waktu dibiarkan berkelindan menampung dan meneruskan narasi-narasi kecil melalui ruang virtual.

Dalam rangkaian merajut narasi-narasi kecil dalam keterjalinan virtual, maka perlu melihat dua pendekatan yang disampaikan oleh Hine (dalam Nasrullah, 2016) yakni aspek kultur (*culture*) dan artefak kultural (*cultural artefac*). Sebagai suatu budaya (*culture*), pada awalnya model yang dijumpai melalui internet tampil dalam bentuk yang sederhana. Internet dimanfaatkan untuk menyampaikan pesan-pesan dengan menggunakan teks, symbol, tanda yang secara langsung dipahami oleh kedua belah pihak. Selanjutnya dalam perkembangan mutakhir, pelibatan teks, suara, visual, *emoticon* yang bersifat metafora. Pelibatan yang lebih luas tersebut mencakup seluruh kehidupan manusia. Jadi, cakupan pemanfaatan internet dalam menyampaikan pesan telah bergeser dari ruang personal ke ruang publik yang tidak hanya menghubungkan pribadi

dengan computer, tetapi terkandung pula fenomena sosial sama persis yang dialami dalam realitas *off line*. Sebagai artefak kebudayaan (cultural artefac), penggunaan komputer tidak sekedar dalam pengertian keterjalinan internet, pengembangan komunikasi, melainkan mencakup pemaknaan fenomena sosial dan pemanfaatan komputer dan internet tersebut. Artinya, kemajuan teknologi komunikasi tidak hanya berbicara tentang perangkat, baik lunak maupun keras, tetapi tentang bagaimana manusia memaknai dan memanfaatkan kemajuan tersebut. di sinilah kemudian konstruksi budaya yang dikembangkan bersifat universal tetapi memiliki fondasi parsial. Teknologi sebagai suatu teks metafora hanya bisa dijangkau secara utuh, jika makna personal dikonstruksi secara baik sehingga keterjalinan global tidak meniadakan narasi-narasi lokal. Ruang siber atau ruang virtual memberikan dan menyediakan fasilitas bagi pengguna untuk menemukan cara baru dalam berinteraksi. Realitas ini yang menjadikan internet sebagai artefak budaya sebagai ruang terbuka bagi siapa saja untuk berinteraksi atau sekedar mengonstruksi diri (Nasrullah, 2016:107).

Dalam amatan Hardiman (2021), apa yang terjadi dalam dunia digital dan apa yang terjadi di dunia fisik berhubungan dialektis dan membuat dunia menjadi postmodern, poststruktural. Citra-citra yang selalu berubah yang dipancarkan dari layar makin digdaya mengendalikan dan terus menerus memengaruhi perilaku sosial pengguna. Manusia sementara berada pada masa anomaly (Kuhn) atau penyingkapan realitas baru lewat teknologi (Heideger) dan perlahan meninggalkan bentuk komunikasi konvensional. Manusia sementara berada pada interaksi dengan piranti non-biologis yang mengerti manusia. Dalam konteks ini, postmodernitas dengan salah satu ciri komunikasi berbasis digital tidak hanya berbicara tentang alat-alat, melainkan tentang apa yang dipikirkan manusia tentang dirinya dan mampu menjadikan dirinya sesuai dengan keinginannya. Michel Foucault (dalam Hardiman, 2021) menyebutnya teknologi kedirian yaitu:

modifikasi tubuh, jiwa, perilaku, pikiran untuk transformasi diri mencapai kebahagiaan. Hal ini penting, sebab informasi, komunikasi dan teknologi menjadi instruktur manusia dan bahkan menyangkut soal ada atau tiada, yaitu memengaruhi ontologi manusia (Bnd. Hardiman, 2021:22). Don Ihde adalah seorang filsuf teknologi asal Amerika Serikat yang mengembangkan konsep ontologi fenomenologi dalam hubungannya dengan teknologi. Ontologi fenomenologi adalah cabang filsafat yang berfokus pada studi tentang hakikat eksistensi dan realitas, serta hubungannya dengan pengalaman manusia.

Keberadaan eksistensi dan realitas mengada yang ditampilkan oleh realitas virtual tidak hanya berada pada area mengadakan yang ada tersebut, tetapi kepada interaksi dari satu ada ke ada lainnya. Interaksi menjadi kata kunci dalam eksistensi dan realitas sebagai ontologi ruang virtual. Dalam filsafat teknologi Don Ihde (1990; 1996), konsep ontologi digunakan untuk memahami bagaimana teknologi mempengaruhi cara manusia berinteraksi dengan dunia. Ihde berpendapat bahwa teknologi dapat memengaruhi cara manusia merasakan dan memahami dunia, sehingga teknologi sebenarnya dapat mempengaruhi ontologi manusia. Ihde mengidentifikasi empat mode ontologi yang dapat terpengaruh oleh teknologi, yaitu:

1. *Embodiment*: mode ontologi ini berfokus pada bagaimana teknologi memengaruhi cara kita merasakan dunia melalui tubuh kita. Sebagai contoh, penggunaan kacamata virtual dapat membuat kita merasakan bahwa kita berada di tempat yang berbeda secara fisik.
2. *Hermeneutic*: mode ontologi ini berfokus pada bagaimana teknologi memengaruhi cara kita memahami dunia. Sebagai contoh, teknologi pencarian internet dapat mempengaruhi cara kita mencari dan memahami informasi.
3. *Alterity*: mode ontologi ini berfokus pada bagaimana teknologi memengaruhi cara kita berinteraksi dengan yang lain. Sebagai

contoh, teknologi telekonferensi dapat mempengaruhi cara kita berinteraksi dengan orang lain dari jarak jauh.

4. *Background:* mode ontologi ini berfokus pada bagaimana teknologi memengaruhi cara kita merasakan keberadaan dunia di luar fokus perhatian kita. Sebagai contoh, penggunaan kamera pengintai dapat mempengaruhi cara kita merasakan privasi dan keamanan di lingkungan sekitar kita.

Dalam memberi penekanan pada interaksi, Hardiman (2003) menjelaskan bahwa keberadaan manusia yang terjalin melalui interaksi, baik dengan dirinya maupun dengan orang lain, tidak bersifat kebetulan atau ditempelkan begitu saja, melainkan termasuk cara mengada manusia di dunia. Manusia tidak mengenal ada hanya melalui diri sendiri, melainkan juga melalui Ada orang lain. Interaksi antara Ada personal dengan Ada orang lain terkoneksi melalui bahasa, simbol, tanda dan sarana lainnya, termasuk dalam konteks saat ini, adalah jaringan internet. Ketika populasi mengarahkan mata mereka lebih ke layar telpon genggam daripada ke lingkungan fisik, imperatif-imperatif dunia digital mulai menjadi aturan harian. Sikap orang pun berubah (Hardiman, 2021:19). Terjadilah interaksi yang memengaruhi orang lain melalui cara mengada orang lain tersebut. Ada dalam konteks ini merujuk pada hakikat keberadaan manusia, yang memiliki kemampuan untuk membuka dunia sebagai ruang kemungkinan dan memberikan makna pada dunia. Dalam hal ini, ada sebagai "mengada" juga memiliki kemampuan untuk menciptakan teknologi dan mempengaruhi cara manusia berinteraksi dengan dunia melalui teknologi. Penggunaan teknologi juga dapat mempengaruhi ontologi manusia melalui mode ontologi alterity. Teknologi seperti media sosial atau telekonferensi dapat memengaruhi cara manusia berinteraksi dengan orang lain dan lingkungan sekitar mereka, yang dapat mempengaruhi ontologi mereka dalam hal interaksi sosial dan emosi.

Ontologi Homo Digitalis merupakan sebuah konsep yang diusulkan oleh Rafael Capurro dalam bukunya yang berjudul "Digital Whoness: Identity, Privacy and Freedom in the Cyberworld" yang diterbitkan oleh Springer pada tahun 2013. Konsep ini mengacu pada studi tentang identitas manusia dalam konteks digital atau teknologi informasi. Menurut Capurro, Homo Digitalis adalah manusia dalam bentuk digital atau manusia yang hidup dalam dunia digital. Konsep ini menggambarkan bahwa manusia telah menciptakan dunia digital yang seolah-olah merupakan dunia yang terpisah dari dunia nyata, meskipun keduanya tidak dapat dipisahkan secara tegas. Capurro menyoroti pentingnya mengenali perbedaan antara identitas digital dan identitas nyata, serta menyadari bahwa identitas digital kita memiliki dampak pada diri kita di dunia nyata. Oleh karena itu, Capurro mengusulkan bahwa penting untuk mempertimbangkan identitas digital ketika membicarakan tentang identitas manusia secara keseluruhan.

Menurut Capurro, identitas digital adalah representasi digital dari identitas manusia yang terdiri dari sejumlah informasi yang terkait dengan individu tersebut, seperti nama, alamat email, nomor telepon, foto profil, status hubungan, dan aktivitas online lainnya. Identitas digital juga mencakup data-data yang dihasilkan oleh interaksi individu dengan teknologi informasi, seperti riwayat pencarian, riwayat penelusuran di situs web, dan aktivitas di media sosial.

Capurro menekankan bahwa identitas digital tidak sama dengan identitas nyata atau identitas fisik. Identitas digital hanya mencerminkan sebagian dari identitas manusia, dan seringkali dapat dipalsukan atau dimanipulasi. Namun, identitas digital dapat mempengaruhi cara orang lain memandang seseorang dan dapat memiliki dampak pada kehidupan manusia di dunia nyata. Capurro juga menyadari bahwa identitas digital dapat dibagi menjadi beberapa lapisan atau dimensi, seperti identitas online publik, identitas online privat, dan identitas profesional. Dia berpendapat bahwa memahami dimensi-dimensi ini sangat penting dalam mengelola

identitas digital dan memastikan bahwa identitas digital kita mencerminkan siapa kita sebenarnya secara konsisten dan jujur. Dalam konteks ontologi Homo Digitalis yang diusulkan oleh Capurro, identitas digital merupakan salah satu entitas yang perlu dipelajari. Capurro berpendapat bahwa identitas digital merupakan suatu bentuk eksistensi manusia yang baru dalam konteks dunia digital, yang merupakan bagian dari realitas kita sehari-hari. Oleh karena itu, ontologi Homo Digitalis melibatkan studi tentang identitas manusia dalam konteks digital dan bagaimana identitas ini dapat didefinisikan, dijelaskan, dan dipahami. Dalam ontologi Homo Digitalis, identitas digital tidak hanya dipandang sebagai suatu entitas yang eksis secara terpisah dari identitas nyata, melainkan juga sebagai bagian dari identitas manusia secara keseluruhan. Dengan mempertimbangkan identitas digital, ontologi Homo Digitalis dapat membantu kita memahami cara-cara di mana identitas manusia terbentuk dan berubah dalam era digital. Dalam hal ini, identitas digital dapat dianggap sebagai objek studi ontologi Homo Digitalis, yang memungkinkan manusia untuk memahami realitasnya yang kompleks dalam dunia digital.

Dalam studinya terhadap pascamodern (segala sesuatu setelah yang baru – yang dulu baru dalam zaman modern), pascamodernitas (periode waktu pascamodern 1980 – an hingga sekarang – periode setelah era industry, kehidupan nyata dan ekprementasi) dan postmodernisme (aliran atau tren tertentu dalam seni, penulisan, kritik dan filsafat yang berpengaruh kuar pada masa postmodernitas), Purnomo (2022) mengatakan pascamodern (postmodern) menihilkan kebenaran universal dan narasi-narasi besar, menggantikan dengan narasi-narasi kecil yang kebenarannya kontekstual. Dengan memberi perhatian secara khusus pada pemikiran Jean-Francois Lyotard, Purnomo menegaskan pascamodern telah berubah menjadi sesuatu yang lebih kecil dan sempit, narasi kecil (*little narrative*) seperti sejarah kehidupan sehari-hari dan kelompok terpinggirkan. Lyotard, dalam hasil studi Purnomo, telah

kehilangan kepercayaan terhadap semua yang besar, *metanarratives*. *Metanarratives* dianggap sebagai gagasan abstrak para pemikir sejak zaman dulu (Purnomo, 2022:238). Bahkan secara tegas Daniela di Piramo (dalam McGee, Warms, 2013) Lyotard mengidentifikasi dua narasi besar yang bisa saja mengecoh, yakni narasi spekulatif yang menjadikan pengetahuan sebagai dasar kemajuan hidup manusia dalam pencarian kebenaran dan narasi emansipasi yang menjadi pengetahuan sebagai prasyarat bagi kebebasan manusia. Dalam amatan Di Piramo, kritikan Lyotard terhadap modernitas difokuskan pada terfragmentasinya masyarakat dan individu yang merasa terasing di tengah kemajuan pengetahuan. Terjadi disintegrasi moral dan etika. Solusinya, menurut Lyotard adalah *the answer is small local narrative and the mazimization of language game to ensure a difference* (di Piramo, dalam McGee, Warma, 2013:498. Lihat juga Lyotard, 1983:27) Lyotard (1983) menyatakan bahwa narasi memiliki peran penting dalam membentuk pemahaman tentang dunia, karena narasi memungkinkan manusia untuk mengorganisir pengalaman-pengalaman kita menjadi sebuah rangkaian yang masuk akal. Namun, Lyotard juga menyadari bahwa narasi memiliki keterbatasan, karena narasi selalu memilih dan menyederhanakan pengalaman-pengalaman yang kompleks. Lyotard berpendapat bahwa dalam masyarakat pasca-modern, narasi-narasi yang terpusat pada satu ideologi atau meta-narasi telah kehilangan daya tariknya. Sebaliknya, dalam masyarakat pasca-modern, narasi-narasi bersifat lokal, sementara, dan parsial. Oleh karena itu, Lyotard mengusulkan bahwa metanarasi harus dilakukan dalam bentuk permainan bahasa, di mana banyak narasi lokal, sementara, dan parsial saling berbenturan dan berinteraksi. Lyotard menyatakan bahwa permainan bahasa semacam ini dapat membuka kemungkinan-kemungkinan baru dan mendorong terjadinya dialog yang produktif antara berbagai narasi.

Menurut Lyotard (1983), narasi besar adalah sebuah cerita yang meliputi segala sesuatu dan memberikan makna universal bagi seluruh pengalaman manusia. Narasi besar seperti itu digunakan sebagai alat untuk meyakinkan masyarakat bahwa kebenaran mutlak dapat dicapai melalui ilmu pengetahuan dan teknologi modern. Namun, Lyotard berpendapat bahwa narasi besar seperti itu tidak lagi berlaku di dalam masyarakat pasca-modern. Ia menolak pandangan bahwa ilmu pengetahuan dan teknologi modern dapat membawa kemajuan dan kesejahteraan secara universal. Sebaliknya, Lyotard menekankan bahwa dunia pasca-modern terdiri dari banyak narasi kecil yang saling berbenturan dan tidak selalu koheren. Lyotard menganggap bahwa narasi-narasi kecil tersebut tidak dapat diletakkan dalam suatu hierarki nilai dan tidak dapat dipersatukan oleh suatu gagasan universal. Oleh karena itu, Lyotard mengusulkan sebuah alternatif untuk menggantikan narasi besar tersebut, yaitu gagasan metanarasi. Metanarasi adalah sebuah cerita yang tidak memaksakan suatu nilai atau kebenaran yang mutlak, melainkan memperlakukan banyak narasi lokal yang berbeda secara sama dan setara. Dalam pandangan Lyotard, metanarasi tidak mencoba menemukan satu jawaban yang benar, tetapi menciptakan ruang bagi dialog dan perspektif yang berbeda-beda. Ia berpendapat bahwa metanarasi dapat membuka kemungkinan-kemungkinan baru dan mendorong terjadinya dialog yang produktif antara berbagai narasi lokal. Menurut Putranto (dalam Sutrisno dan Putranto, 2005), wacana utopis, visioner, dan manusiawi yang mewarnai era pencerahan (modernisme) perlahan-lahan kehilangan aura otoritasnya. Lyotard menyebutnya sebagai *the decline of grand narrative*. Kepercayaan terhadap sains, akal budi sebagai kebenaran tunggal melemah. Pengetahuan dan masyarakat terkeping-keping menjadi serpih-serpih lapangan lokal dan beraneka ragam.

### **2. 2. 3. Jean Baudrillard: Nilai tanda, nilai simbolik, simulacra dan hyperrealitas**

Jean Baudrillard adalah filsuf Prancis dan teoritikus budaya media yang paling provokatif selama tahun 1970-an hingga 1980-an. Beberapa konsepnya yang khas yang menempatkannya sebagai tokoh penting posmodernitas adalah *simulacra*, *implosion*, *hyperreality*, *commodity*, *sign*, *code*, *fractal*, *virtual*, *imploding*. Konsep-konsep tersebut mengerucut pada konsep nilai tanda, nilai simbolik, simulacra dan hipperrealitas. Menurut Lubis (2014) konsep dan istilah yang dikemukakan Baudrillard mendukung gagasan utama pemikirannya tentang lahirnya masyarakat postmodern yang diorganisasi melalui simulasi di mana model, kode, komunikasi, informasi dan media merupakan penyebab terjadinya patahan diskontinuitas paradigma berpikir pada masyarakat modern dengan postmodern. Ia mengemukakan tentang matinya realitas lama kemudian muncul realitas baru yang ia namakan hyperreality. Pemikirannya yang ingin memutus gagasan berpikir modernis dengan postmodernitas menempatkan dirinya sebagai seorang pemikir postmodernitas yang radikal, di samping Francois Lyotard, Michael Foucault dan Jacques Derrida. Karena kebudayaan modern dan postmodern secara mendasar berbeda, maka menurutnya diperlukan cara pandang baru, teori dan konsep baru (paradigma baru) untuk menjelaskan dan memahami proses sosial budaya yang berubah drastis itu (Lubis, 2014:171. Bnd. Kellner, 2010:403).

Menurut Baudrillard, modernitas ditandai dengan kepercayaan pada pengetahuan objektif dan pemikiran rasional. Sementara itu, posmodernitas ditandai dengan keraguan terhadap pengetahuan objektif dan pengakuan akan subjektivitas dan relativitas. Baudrillard menunjukkan bahwa perubahan ini berdampak pada banyak aspek kehidupan manusia, termasuk politik, ekonomi, budaya, dan sosial. David Harvey (1990) menengarai perubahan itu sebagai perubahan paradigma. Menurut Harvey, posmodernitas merupakan hasil dari kegagalan modernitas dalam

mencapai tujuannya, yaitu kemakmuran dan kemajuan. Menurut Best dan Kellner, posmodernitas juga melibatkan perubahan dalam cara kita memahami realitas. Mereka menunjukkan bahwa dalam posmodernitas, tidak ada realitas yang objektif atau universal, melainkan realitas yang dibangun secara sosial dan beragam dalam masyarakat. Best dan Kellner (1991 dalam buku yang diedit bersama terkait teori postmodern, menunjukkan bahwa posmodernitas merupakan era di mana bahasa dan representasi sangat penting. Keduanya menekankan bahwa bahasa memiliki kekuatan untuk membentuk realitas dan memengaruhi cara kita memahami dunia. Oleh karena itu, representasi dan narasi menjadi sangat penting dalam posmodernitas. Lebih lanjut, Best dan Kellner juga menunjukkan bahwa posmodernitas mengejek dan menolak gagasan kesatuan dan stabilitas. Mereka menekankan bahwa dunia postmodern sangat kompleks dan beragam, sehingga tidak ada satu pandangan atau teori yang mampu memberikan pemahaman yang komprehensif tentang dunia.

Memerhatikan diskusi di seputar terminologi, nilai dan makna terkait modern dan postmodern, gagasan Baudrillard terkait nilai tanda, nilai simbolik, simulacra dan hyperrealitas menjadi fokus dalam bagian ini.

Nilai tanda dan nilai simbolik dikembangkan dari kritikan Baudrillard terhadap Adam Smith dan Karl Marx yang membahas konsumsi. Dalam studi terhadap konsumsi, Smith menggunakan pendekatan komoditas. Sementara Marx mengungkapkan dimensi sosial dari objek kajian sosiologi terhadap komoditas. Baik Smith maupun Marx memberi kesimpulan yang mirip bahwa komoditas memiliki karakter yang sanggup memenuhi kebutuhan manusia maupun karakter sosial yang digunakan untuk mengekspresikan relasi-relasi eksploitatif di antara orang-orang sebagai relasi antara objek – objek bukan subjek dengan subjek (Lubis, 2014:176; lihat juga Beilharz, dalam Beilharz, 2016:274). Terkait gagasan tersebut, Baudrillard (1996) mengatakan bahwa untuk memahami makna konsumsi

maka perlu memahami objek sebagai serangkaian tanda-tanda. Satu objek untuk menjadi objek konsumsi terlebih dahulu objek harus dilihat, atau dalam terminologi Lubis (2016), menjadi sebagai tanda. Ketika objek konsumsi dipelajari sebagai tanda, maka objek tidak lagi memiliki makna intrinsik yang membuatnya bermakna, karena objek dapat menghasilkan pesa-pesan sosial berbeda. Makna objek yang satu dapat berbeda dengan makna objek lain, dan ini diperoleh melalui system objek (tanda-tanda) sebagai keseluruhan (Baudrillard, 1996:29. Lihat juga Lubis, 2014:176). Bagi Baudrillard, konsumsi tidak hanya sekedar memenuhi kebutuhan fisik, melainkan juga sebagai penciptaan tanda atau simbol-simbol dalam masyarakat. Baudrillard berpendapat bahwa objek-objek yang dikonsumsi tidak hanya memiliki nilai penggunaan atau nilai tukar, tetapi juga memiliki nilai simbolis yang berasal dari makna sosial yang terkait dengan mereka. Konsumsi menunjukkan penghargaan kita terhadap dunia sebagai sistem tanda, bukan hanya sebagai sistem nilai atau sistem kebutuhan. Konsumsi, dengan kata lain, mereduksi objek-objek yang dikonsumsi menjadi tanda, artinya, simbol-simbol yang menyiratkan makna dan nilai-nilai sosial yang terkait dengan mereka. Baudrillard menekankan bahwa konsumsi bukan hanya tentang memenuhi kebutuhan fisik atau nilai tukar, tetapi juga tentang menciptakan makna dan nilai sosial yang terkait dengan objek-objek yang dikonsumsi. Dengan mengonsumsi objek-objek tertentu, seseorang dapat mengekspresikan identitas, status sosial, atau nilai-nilai yang dianggap penting dalam masyarakat. Dengan demikian, konsumsi bukan hanya tentang membeli barang, tetapi juga tentang menciptakan tanda dan simbol-simbol yang memengaruhi cara kita memahami diri kita sendiri dan dunia di sekitar kita (Baudrillard, 1996:31).

Menurut Lubis (2014), selain pemikirannya tentang konsumsi yang dipengaruhi oleh Marx, Baudrillard pun mengembangkan gagasan Marx tentang teori ekonomi. Menurutnya, pada masyarakat yang didominasi oleh produksi, perbedaan antara nilai guna dan nilai tukar menjadi relevan. Pada saat itu teori ini dapat memberikan penjelasan yang relatif memadai tentang

perkembangan kapitalisme dengan hanya menggunakan kategoris Marxis, akan tetapi tidak tepat lagi untuk postmodern. Dari Marx, Baudrillard mengembangkan konsep nilai guna (*use-value*) dan nilai konsep “nilai tanda” satu objek. Dalam *Symbolic Exchange and Deat*, sebagaimana dikutip oleh Lubis, Baudrillard mengemukakan konsep "kode" sebagai salah satu cara kita memahami hubungan antara simbol-simbol dan realitas. Menurut Baudrillard, kode adalah sistem aturan dan tanda-tanda yang digunakan untuk memberikan arti pada dunia. Kode-kode ini tidak hanya terkait dengan bahasa dan komunikasi, tetapi juga meliputi semua bentuk representasi simbolis dalam kehidupan sehari-hari. Kode adalah sistem aturan-aturan dan tanda-tanda yang mengatur hubungan antara pesan dan realitasnya, antara model dan realitasnya, antara simbol dan objek, antara komunikasi dan referensi. Kode-kode ini menentukan batas-batas pemikiran dan perilaku manusia, dan mereka memiliki kekuatan untuk menciptakan dunia dalam cara tertentu. Baudrillard menjelaskan bahwa kode adalah sistem yang mengatur hubungan antara simbol-simbol dan realitas, dan memberikan arti pada dunia di sekitar kita. Kode-kode ini mencakup aturan-aturan yang terkait dengan bahasa, sosial, budaya, dan semua bentuk representasi simbolis dalam kehidupan sehari-hari. Kode-kode ini mempengaruhi cara berpikir, bertindak, dan memahami dunia, dan memiliki kekuatan untuk menciptakan dunia dalam cara tertentu. Baudrillard juga menjelaskan bahwa kode dapat menjadi penuh dengan ambiguitas, ketidakpastian, dan keraguan, dan sering kali kita menggunakan kode-kode ini untuk menciptakan realitas yang diinginkan atau diharapkan. Dengan demikian, kode bukan hanya tentang cara memahami dunia, tetapi juga tentang cara menciptakan dunia sesuai dengan keinginan manusia.

Konsep kode digunakan untuk menganalisis berbagai fenomena sosial, secara khusus dalam kaitan dengan munculnya era komputer dan digitalisasi. Kode bisa mem-*bypass* sesuatu yang real dan membuka kesempatan bagi munculnya realitas yang disebut oleh Baudrillard sebagai hyperrealitas. Lubis menjelaskan kode mensyaratkan bahwa objek yang

dihasilkan sebagaimana jaringan pada biologi bukan seperti salinan sebagaimana biasa dipahami, di mana salinan sebagai reproduksi dari objek yang asli. Perbedaan antara salinan dengan yang asli justru menjadi berlebihan. Realitas semu (*virtual reality*) komunikasi global, hologram dan seni adalah wilayah yang menunjukkan bentuk *simulacra*. Simulasi dan model adalah contoh reproduksi murni, sementara kode membuat simulasi menjadi penting. Kode memungkinkan manusia untuk memotong realitas, sehingga terjadi pemutarbalikan sebagaimana tampak dalam *simulacra* (Bnd. Baudrillard, 1994: 72 – 78; lihat juga Lubis, 2014:177-178. Lihat juga Lechte, 2001:355). Ketika konsep kode mempresentasikan hiperrealitas dan simulacra maka tidak ada lagi jarak antara yang nyata dan yang imajiner. Dalam konteks ini, Baudrillard, menunjukkan konsekuensi yang sangat real sebagai akibat perubahan bentuk-bentuk material dan simbolik. Bagi Baudrillard, ini menjadi penting dalam dunia yang semakin didominasi oleh *media hype* dan kebingungan (Lechte, 2001:358). Di sinilah kemudian nilai tanda dan nilai simbolik menjadi relevan.

Baudrillard dalam *For Political of the sign* (1981) berargumentasi bahwa dalam masyarakat konsumsi, nilai guna telah digantikan oleh nilai tukar sebagai prinsip dasar dalam sistem ekonomi. Ia menyatakan bahwa dalam masyarakat konsumsi, nilai guna hanya menjadi pembenar teoretis bagi nilai tukar, dan tidak lagi sebagai prinsip yang mendasar. Baudrillard menjelaskan bahwa dalam masyarakat konsumsi, produk dan barang tidak hanya dinilai berdasarkan nilai gunanya atau manfaatnya, tetapi juga oleh nilai simbolis yang terkait dengan produk tersebut. Nilai simbolis ini terbentuk melalui proses pemasaran dan branding yang terkait dengan produk tersebut. Sebagai contoh, produk-produk mewah seperti mobil atau tas mungkin tidak memiliki nilai guna yang lebih besar daripada produk serupa yang lebih murah, tetapi mereka memiliki nilai simbolis yang lebih tinggi karena merek tersebut terkait dengan status dan citra sosial yang diinginkan (Baudrillard, 1981:66; bnd. Lechte, 2001:353).

Terkait dengan nilai tukar, Baudrillard dalam *Consumer Society* (1998), membahas bagaimana nilai tukar menjadi semakin dominan dalam masyarakat konsumsi modern. Ia mengatakan bahwa masyarakat konsumsi telah menggantikan nilai guna dengan nilai tukar, di mana nilai tidak lagi terkait dengan manfaat atau kegunaan, tetapi dengan tukar-menukar dan simbolisasi. Baudrillard juga menekankan pentingnya simbol dalam nilai tukar, dan bahwa simbol-simbol tersebut seringkali melebihi nilai guna atau manfaat dari produk itu sendiri. Sebagai contoh, sebuah logo merek yang terkenal dapat menjadi nilai simbolis yang sangat berharga, bahkan jika produk itu sendiri memiliki kualitas yang buruk. Baudrillard berargumen bahwa nilai tukar menjadi semakin penting dalam masyarakat konsumsi modern, dan bahwa nilai guna telah kehilangan tempatnya sebagai prinsip utama dalam ekonomi (Baudrillard, 1998:13). Hal ini mengarah pada penciptaan nilai simbolis yang semakin besar dalam produk dan barang, serta pada ketergantungan masyarakat pada simbol dan citra dalam konsumsi. Empat logika yang dikembangkan oleh Baudrillard terkait konsep-konsep ini, yakni logika operasi praktis yang sesuai dengan nilai guna, logika kesetaraan yang sesuai dengan nilai tukar, logika kemenduaan yang sesuai pertukaran simbolik dan logika yang sesuai dengan nilai tanda. Masing-masing logika ini bisa dirangkum sebagai yang terkait dengan kegunaan, pasar, hadiah dan status. Dalam logika kategori yang pertama, objek menjadi suatu instrument, dalam yang kedua menjadi komoditas, dalam yang ketiga menjadi symbol dan dalam yang keempat menjadi tanda (Lechte, 2001:353).

Berdasarkan keempat logika di atas, maka nilai tanda dan nilai simbolik erat kaitannya dalam masyarakat konsumsi. Nilai tanda adalah nilai yang diberikan pada suatu barang atau produk oleh masyarakat melalui tanda-tanda atau simbol-simbol yang terkait dengannya. Contohnya, merek suatu produk memiliki nilai tanda yang diberikan oleh konsumen berdasarkan citra atau persepsi yang mereka miliki tentang merek tersebut. Sementara itu, nilai simbolik merujuk pada nilai-nilai yang

diberikan pada suatu barang atau produk berdasarkan makna simbolik yang terkait dengannya. Nilai simbolik mencakup aspek-aspek psikologis, sosial, dan budaya yang terkait dengan produk atau barang. Misalnya, sebuah tas mewah dapat memiliki nilai simbolik yang tinggi karena mewakili status sosial dan kekayaan. Dalam masyarakat konsumsi, nilai tanda dan nilai simbolik menjadi semakin penting dan dapat memengaruhi keputusan konsumen dalam membeli suatu produk atau barang. Baudrillard menunjukkan bahwa masyarakat konsumsi tidak hanya mempertimbangkan nilai guna dan nilai tukar, tetapi juga nilai tanda dan nilai simbolik dalam memilih dan membeli suatu produk atau barang. Dengan demikian, Baudrillard menekankan pentingnya mempertimbangkan nilai tanda dan nilai simbolik dalam analisis tentang nilai dalam masyarakat konsumsi. Menurutnya, nilai tanda dan nilai simbolik memiliki peran yang signifikan dalam pembentukan identitas individu dan sosial dalam masyarakat konsumsi (Baudrillard, 1998:16. Bnd. Lechte, 2001:352 – 354; bnd juga Lubis, 2014:179.)

Dalam "*The System of Objects*", Baudrillard (1996) membahas tentang "sign-value" atau nilai tanda, yang merupakan nilai simbolis yang terkait dengan objek. Ia berpendapat bahwa di dalam masyarakat konsumen modern, nilai-nilai tanda lebih penting daripada nilai-nilai fungsional atau praktis dari objek. Secara keseluruhan, Baudrillard mengkritik masyarakat konsumen modern dan penekanan yang terlalu besar pada nilai-nilai simbolis dari objek-objek. Ia menyatakan bahwa hal ini menyebabkan orang-orang menjadi terus-menerus terikat dengan keinginan untuk memiliki objek-objek baru dan mengabaikan nilai-nilai praktis yang sebenarnya. Baudrillard mengemukakan bahwa dalam masyarakat konsumen modern, nilai-nilai tanda dan simbolik menjadi lebih penting daripada nilai-nilai fungsional atau praktis dari objek. Hal ini terkait dengan konsep komodifikasi atau menjadikan segala sesuatu menjadi komoditas yang dapat diperjualbelikan.

Dalam era postmodernitas, gagasan Baudrillard tentang komodifikasi, nilai tanda, dan nilai simbolik semakin relevan. Di era ini, banyak hal, termasuk budaya, seni, dan bahkan identitas, telah dikomodifikasi dan diubah menjadi objek yang dapat diperjualbelikan. Baudrillard berpendapat bahwa dalam proses ini, nilai-nilai simbolik dan tanda dari objek menjadi lebih penting daripada nilai-nilai fungsional atau praktis, dan orang-orang mulai mencari makna dan identitas dalam barang-barang konsumsi. Baudrillard menganggap bahwa era postmodernitas telah membawa konsumen ke dalam dunia simulasi dan simulakrum, di mana nilai-nilai tanda dan simbolik menjadi lebih penting daripada nilai-nilai referensial atau realitas objek yang sebenarnya. Dalam dunia simulasi ini, nilai-nilai simbolik dan tanda dari komoditas semakin berkembang dan menjadi lebih kompleks, dan keinginan untuk memiliki barang-barang konsumsi baru terus meningkat. Dalam hal ini, nilai tanda dan simbolik menciptakan realitas yang bersifat lebih dominan daripada realitas yang referensial. Secara keseluruhan, dalam era postmodernitas, gagasan Baudrillard tentang komodifikasi, nilai tanda, dan nilai simbolik memainkan peran yang semakin penting dalam masyarakat konsumen modern, di mana orang-orang mencari identitas, makna, dan kepuasan melalui barang-barang konsumsi. (Bnd. Sumakul 2012:52 – 59)

Dalam era digital, gagasan Baudrillard tentang komodifikasi, nilai tanda, dan nilai simbolik semakin diperkuat. Dalam dunia digital, produk-produk dan layanan-layanan semakin dibangun berdasarkan nilai-nilai simbolik dan tanda, seperti branding, citra merek, dan pengalaman konsumen. Selain itu, dalam era digital, proses komodifikasi semakin terbuka dan terlihat. Hal ini terkait dengan kemajuan teknologi dan internet yang memungkinkan orang untuk terus terhubung dengan pasar global dan mendapatkan akses mudah ke berbagai macam produk dan layanan. Dalam hal ini, nilai-nilai simbolik dan tanda dari produk dan layanan semakin penting untuk menarik perhatian konsumen. Namun, era digital

juga membawa dampak baru pada konsep-konsep Baudrillard. Walau demikian, menurut Baudrillard, dalam era digital, nilai-nilai tanda dan simbolik seringkali diciptakan secara virtual dan tidak memiliki referensi ke realitas fisik. Dalam hal ini, dunia simulasi dan simulakrum menjadi lebih dominan, di mana nilai-nilai simbolik dan tanda menciptakan realitas yang tidak lagi bergantung pada realitas referensial. Selain itu, era digital juga membawa dampak pada kecepatan dan kemudahan dalam menciptakan dan mengubah nilai-nilai tanda dan simbolik. Dalam era ini, nilai-nilai simbolik dan tanda dapat berubah dengan cepat dan mudah, sehingga konsumen harus terus menerus menyesuaikan diri dengan perubahan-perubahan tersebut. (Baudrillard, 1994:19. Lihat juga Lechte, 2001:355). Secara keseluruhan, dalam era digital, gagasan Baudrillard tentang komodifikasi, nilai tanda, dan nilai simbolik semakin relevan dan terlihat secara terbuka. Namun, era digital juga membawa dampak baru pada konsep-konsep Baudrillard, di mana nilai-nilai simbolik dan tanda dapat diciptakan secara virtual dan realitas simulasi semakin dominan.

Lechte (2001) dan Lubis (2014) mengemukakan bahwa kode memungkinkan manusia untuk memotong realitas, sehingga terjadi pemutarbalikan sebagaimana tampak pada *simulacra*. Lechte lebih jauh menyebutkan bahwa pemutarbalikan itu dinamai Baudrillard sebagai “kedapatbalikan”. Kedapatbalikan mensyaratkan hilangnya semua finalitas; tidak ada yang berada di luar sistem, yang kemudian menjadi tautologi (pernyataan majemuk yang bernilai benar untuk setiap kemungkinan). Hal ini, menurut Lechte tampak dalam *simulacra (simulacrum)*.

Istilah *simulacra (simulacrum)* dan simulasi (*simulation*) memiliki perbedaan yang tipis. Dalam *The Oxford English Dictionary* memberi pengertian *simulacra* dengan aksi atau tindakan menirukan dengan maksud menipu. *Simulacra* (jamak dari "simulacrum") adalah sebuah objek atau gambar yang merepresentasikan sesuatu dengan tidak sepenuhnya mencerminkan realitas atau keberadaan asli objek atau gambar tersebut.

Istilah ini juga dapat merujuk pada bentuk tiruan atau palsu dari suatu objek atau gambar yang diciptakan dengan maksud meniru atau meniru kembali bentuk aslinya. Dalam penggunaan yang lebih luas, "simulacra" juga dapat merujuk pada dunia atau kultur populer yang direplikasi atau direproduksi dengan cara yang artifisial atau tidak asli, seperti dalam simulasi komputer atau video game. Istilah ini sering digunakan dalam filsafat, sosiologi, dan kritik budaya. Baudrillard mengemukakan bahwa manusia sekarang hidup dalam satu era yang ia sebut era simulasi atau zaman di mana keaslian dan dunia kultural yang cepat lenyap. Simulasi adalah penghilangan antara yang real dengan yang imajiner, yang nyata dengan yang palsu (Badrillard, 1994:84; Lubis, 2014:180).

Baudrillard (1994) mendefenisikan simulacra menjadi tiga jenis: simulacra yang berkaitan dengan pemalsuan, simulacra yang terkait dengan produksi pada zaman produksi dan simulacra yang terkait dengan kode sebagaimana yang banyak ditemukan sekarang. Zaman kode sudah sudah memasuki keseluruhan jaringan sosial, salah satu contohnya adalah runtuhnya hal-hal yang berlawanan dan segala sesuatu menjadi tidak pasti, misalnya yang cantik dan buruk; dalam dunia mode: kiri dan kanan; dalam dunia politik: benar dan salah; dalam media: yang berguna dan tidak berguna pada tataran objek di mana pada zaman reproduksi menjadi bisa saling dipertukarkan (Bnd. Lubis, 2014:178; Lihat juga Sumakul, 2012: 53). Baudrillard (1994) memberikan 3 contoh simulasi, yakni:

1. Pertandingan sepak bola piala Eropa pada tahun 1987 antara Real Madrid dengan Naples dilaksanakan pada malam hari dan tanpa penonton (kosong) sebagai dampak kebrutalan penonton Madrid dalam pertandingan sebelumnya. Meskipun tidak seorang pun yang menonton pertandingan itu secara langsung, namun jutaan penonton pertandingan itu lewat televisi. Pertandingan yang ditonton melalui Televisi adalah simulasi atau citraan bukan realitas aslinya.

2. Irak dalam perang teluk, dimaknai sebagai simulasi perang nuklir antara Amerika Serikat dengan Uni Soviet yang sesungguhnya tidak terjadi.
3. Disneyland merupakan model yang sempurna dari semua tatanan simulasi. Pada Disneyland ada tiruan kehidupan bawah laut dan perjalanan kapal selam, ada tiruan dari berbagai bangunan dan berbagai budaya, ada aquarium ikan dan tempat hidup binatang laut sebagai simulasi laut masuk ke darat. Berbagai tiruan itu benar-benar seperti aslinya, bahkan lebih bagus dari asli atau tiruannya (simulasinya).

Ketiga contoh di atas menggambarkan sukarnya membedakan antara yang asli dan yang tiruan. Inilah yang dimaksudkan Baudrillard “yang real telah mati dan digantikan oleh simulasi. Pada era sekarang, yang imajiner, yang tiruan dan yang asli saling bercampur baur. Konsep *simulacra* Baudrillard, dalam pandangan Lubis (2014) menjadi konsep penting sebagai akibat perkembangan teknologi dan perkembangan ekonomi, terutama dengan berkembangnya reproduksi mekanis, dan kemudian produksi elektronik dunia virtual. Dalam studi Lubis, ditemukan bahwa *simulacra* bukanlah konsep yang baru. Menurut Lubis, Baudrillard menggunakan istilah ini dalam konteks perkembangan teknologi tinggi (*cyberspace*) sekarang ini. Jauh sebelumnya, Plato mengembangkan istilah *mimesis* untuk menjelaskan hubungan antara realitas asli atau yang real (dunia idea) dengan tiruan (realitas tiruan). Bertrand Russell (2014) menjelaskan bahwa konsep ini mengacu pada ide bahwa seni dan sastra adalah bentuk-bentuk mimesis atau peniruan dari realitas yang lebih tinggi atau dunia ide. Menurut Plato (dalam Russell), dunia nyata yang kita lihat dengan indera kita hanyalah sebuah bayangan atau citra dari realitas yang lebih tinggi, yakni dunia ide. Karya seni seperti lukisan, puisi, atau drama adalah bentuk-bentuk mimesis atau peniruan dari realitas tersebut. Namun, karena seni dan sastra hanya meniru bayangan dari realitas yang sebenarnya, Plato berargumen bahwa seni dan sastra tidak dapat

menyampaikan kebenaran yang sejati. Dalam pandangan Plato, karya seni juga memiliki potensi untuk merusak jiwa manusia, karena ia dapat menghasilkan emosi yang tidak sehat atau menyesatkan. Misalnya, sebuah karya seni yang menggambarkan kejahatan atau kekerasan dapat membangkitkan emosi negatif yang tidak sehat dalam jiwa manusia.

Menurut Lubis (2014) pada pemikiran Plato realitas (dunia idea, dunia bentuk murni) memiliki keunggulan daripada tiruan (*copy*). Dunia sekarang ini adalah tiruan bentuk kedua atau tahap kedua (*second rate copy*) dari dunia bentuk-bentuk murni yang tidak terjangkau oleh pengamatan indrawi. Idea atau bentuk-bentuk murni bersifat metafisis dan tidak sama dengan bentuk tiruan atau kopyannya, karena semua tiruan itu tidak sempurna. Karena itu, dalam konsep Plato, dunia idea atau bentuk-bentuk murni merupakan realitas satu-satunya yang sempurna, abadi dan autentik (Bnd. O'Donnell, 2009:36). Dalam pengamatan Lubis, apa yang dikemukakan oleh Plato tidak relevan dengan konteks saat ini. Menurut Lubis, seni, tiruan tidak selalu dianggap lebih rendah dari yang asli atau simulasinya. Salah satu pemikir yang menegaskan argumentasi Lubis adalah Foucault. Foucault (1970) menyatakan bahwa realitas dapat diwacanakan atau dipahami secara berbeda-beda tergantung pada episteme atau kerangka pemahaman yang digunakan oleh individu atau masyarakat pada suatu waktu tertentu. Episteme dapat diartikan sebagai kumpulan ide, pengetahuan, nilai, dan metode yang mendasari cara pandang suatu masyarakat pada suatu periode sejarah. Menurut Foucault, episteme mempengaruhi cara pandang manusia terhadap dunia dan membentuk realitas yang dianggap sebagai kebenaran. Foucault mengatakan bahwa, realitas tak pernah ada untuk diri kita, namun selalu ditemukan di dalam episteme kita (Bnd. Lechte, 2001:178 – 181).

Terkait dengan konsep *simulacrum*, Gilles Deleuze menggunakan konsep simulacrum sebagai sarana untuk memahami bagaimana individu dan budaya menciptakan realitas mereka sendiri melalui praktik-praktik

representasi. Ia menyatakan bahwa simulacrum adalah representasi yang tidak lagi menunjukkan atau merefleksikan realitas, tetapi justru menciptakan realitas itu sendiri. Simulacrum tidak lagi memiliki hubungan dengan sesuatu yang dianggap asli atau asal-usulnya, tetapi hanya ada dalam dan untuk dirinya sendiri. Dalam bukunya "The Logic of Sense", Deleuze (1990) menjelaskan bahwa simulacrum adalah suatu konstruksi yang muncul melalui permainan bahasa dan tanda-tanda, di mana makna tidak lagi tergantung pada representasi suatu objek atau realitas, melainkan terbentuk dari interaksi antara berbagai tanda dan simbol yang membentuk suatu "permainan bahasa" yang bersifat otonom (Bnd. Lechte, 2001:162-166). Lihat juga Lubis, 2014:182). Di sinilah kemudian, konsep *simulacra* mengandung pengertian tiruan dari tiruan atau sebuah duplikasi dari duplikasi, sedangkan yang aslinya tidak relevan dan batas-batasnya kabur. *Simulacra* tidak memiliki kaitan alami dengan sebuah realitas yang ada sebelumnya (Badrillard, 1994:84).

Baudrillard menggambarkan munculnya satu masyarakat postmodern yang diorganisasi melalui simulasi (*simulation*). Pada budaya simulasi model, kode, komunikasi, informasi dan media telah menimbulkan perbedaan yang radikal antara budaya modern dengan budaya postmodern. Dunia Baudrillard (dunia postmodern) merupakan dunia peleburan yang dramatis, di mana masalah kelas, etnis, gender, ras, perbedaan politik, ranah sosial dan budaya yang dulunya masing-masing otonom, sekarang saling meleburkan diri, lalu unsur atau elemen-elemen yang berbeda-beda itu menyatu dan saling berkaitan satu dengan yang lain (Lubis, 2014:183-184; Lihat juga Lechte, 2001:356; Bnd. Sumakul, 2012:54). Konsep *simulacra* yang melahirkan beragam respon atas realitas virtual kemudian memunculkan istilah lain dari Baudrillard yakni hiperrealitas.

#### 2. 2. 4. Digitalisasi: Jejak *Homo Sapiens* ke *Homo Digital*

Franz Dahler dan Eka Budianta (2000) memetakan evolusi manusia ke dalam dua tahap. Tahap pertama adalah evolusi yang bersifat biologis – genetis. Dari tahap ini kemudian berkembang menjadi evolusi mental, sosial dan kultural. Pemetaan ini disebut sebagai tonggak-tonggak sejarah manusia. Tonggak-tonggak tersebut dapat dilacak dalam pemanfaatan air, api, penggunaan bahasa, kemajuan teknologi, ilmu pengetahuan, seni, ekonomi, politik dan agama (Dahler dan Budianta, 200:155 – 184). Dalam jejak evolusi manusia purba, Dahler dan Budianta mendeskripsikan secara runtut penemuan fosil dalam melacak evolusi manusia. Berikut deskripsi Dahler dan Budianta (2000:20 -27)

Pada tahun 1856 penemuan fosil pertama di lembah Neandertal di Jerman yang kemudian dikenal sebagai *homo Neandertal*. Penemuan ini menjadi bagian penting dalam penemuan-penemuan selanjutnya. Sebut saja penemuan *Pithecanthropus erectus* (kera manusia yang berdiri tegak) di desa Trinil, Jawa Tengah pada tahun 1891 oleh Dr. Eugene Dubois. Berturut-turut penemuan rahang dengan gigi-gigi hampir lengkap pada tahun 1907, di dekat Heidelberg (Jerman) serta penemuan batok kepala wanita pada tahun 1933 di Jerman. Kedua penemuan ini kemudian diyakini sebagai pendahulu manusia Neandertal.

Dalam dekade 1920 – 1930 – an terjadi beberapa penemuan yang semakin memperkuat argumentasi evolusi manusia. Pada tahun 1925, Dr. Raymond Dart memberitahukan penemuan tengkorak seorang anak dalam tambang batu di Taung, Afrika Selatan yang kemudian dikenal sebagai *Australopithecus africanus* (kera manusia dari Selatan). Berikutnya penemuan fosil-fosil yang mirip dengan fosil manusia Trinil 1929 di gua naga Chou Kou Tien (dekat Beijing, Tiongkok, 1929). Nama untuk penemuan ini adalah *Sinanthropus* juga *homo Pekinensis*. Dalam penemuan ini, ditemukan pula sisa-sisa api dan alat-alat kerja. Pada tahun

1936 G. H. Richard von Koenigswald menggali di Sangiran, dekat Solo dan berhasil menemukan fosil dari kepala tengkorak yang lengkap. Manusia itu disebut, *Pithencanthropus* II. Tiga tahun kemudian, tepatnya pada tahun 1939 Koenigswald menemukan rahang sebelah atas dan bagian belakang kepala yang disebut *Pithencanthropus* IV. Lima tahun sebelumnya, yakni antara tahun 1931 – 1933, seorang sarjana Belanda, Ter Haar dan Oppenoorth menemukan enam tengkorak kepala manusia yang disebut *homo Soloensis*. Antara tahun 1939-1941 ditemukan pula fosil-fosil yang disebut sebagai *Meganthropus palaeojavanicus* (raksasa Jawa). Penemuan-penemuan ini melengkapi fosil tertua dari Indonesia yang dapat dijumpai di Mojokerto.

Dekade 1950 – 1970 – an ditandai dengan penemuan fosil manusia di lembah Olduvai, Tanzani (1959) yang dikenal sebagai dengan nama *Zinyanthropus boisei* dan *Australopithecus boisei* oleh Mary dan Louis Leaky. Pada tahun 1964, di tempat yang sama ditemukan fosil manusia yang dikenal sebagai *homo habilis* (manusia yang mampu membuat alat-alat). Di Olduvai ditemukan pula lebih dari 60 sisa fosil hominid dan manusia, alat kerja dan fosil-fosil binatang. Tahun 1972, Richard Leaky menemukan tengkorak manusia di dekat telaga Turkana di Koobi Fora, Kenya. Penemuan ini dikenal sebagai *homo rudolfensis* dan dianggap sebagai manusia tertua. Penemuan alat-alat kerja pada saat itu, mempertegas argumentasi bahwa *homo rudolfensis* betul-betul merupakan manusia. Penemuan tersohor terjadi pada tahun 1974 ketika Donald Johanson, Yves Coppens dan Maurice Taieb menemukan tengkorak agak lengkap dari seorang perempuan muda di daerah Hadar, Addis Abada, Etiopia. Penemuan ini diberi nama “Lucy”. Pemberian nama ini terinspirasi dari lagu The Betles, “Lucy in the Sky with the diamonds” yang sering dinyanyikan dalam eskpedisi tersebut (Lih. Skinner, 2019:2).

Penemuan yang semakin mempertegas argumentasi evolusi manusia terjadi pada dekade 1990-an. Diawali tahun 1990 di Etiopia,

ditemukan fosil hominid. Pada tahun 1991, tim dari Pusat Penelitian Arkeologi Nasional (Arkenas) yang dipimpin oleh Harry Truman Simanjuntak, melakukan penelitian di Gua Song Keplek di Gunung Sewu, wilayah Pacitan hingga kali Opak dekat Yogyakarta. Penelitian ini menunjukkan adanya budaya paleolitik (perkakas dari batu yang diduga digunakan oleh manusia awal (*homo erectus*), mesolitik (zaman batu madya, suatu periode dalam perkembangan teknologi manusia) dan neolitik (fase atau tingkat kebudayaan pada zaman prasejarah yang mempunyai ciri-ciri berupa unsur kebudayaan, seperti peralatan yang terbuat dari batu yang telah diasah, pertanian menetap, peternakan dan pembuatan tembikar). Dari masa paleolitik ditemukan alat industry seperti kapak berimbas, penetak genggam. Sedangkan budaya mesolitik terlihat dari pemanfaatan sumber daya lingkungan untuk pembuatan alat-alat batu dan kulit kerang. Budaya neolitik terpusat pada alam terbuka. Ditemukan serpihan batu atau bungkai batu gamping sisa pembuatan mata panah dan beliung persegi. Kegiatan berlanjut pada masa paleometalik dengan adanya benda-benda dari logam, manik-manik, dan gerabah di desa Klepu, Gendosari dan Tamansari.

Pada tahun 1992 penemuan oleh Tim White dari Amerika terjadi di Aramis, Etiopia berupa tulang-tulang hominid yang disebut *ardipithecus ramidus* (kera yang hidup di tanah). Pada tahun 1994 menyusul penemuan 17 fosil serupa. Pada tahun ini pula, Meavy Leaky menemukan tengkorak hominid di dekat telaga Turkana, Kenya yang disebut *Australopithecus anamensis*, hominid tertua yang sudah berjalan tegak. Selanjutnya pada tahun 1995, di Sterkfontein, Afrika Selatan, ditemukan kaki hominid yang kemudian memudahkan para peneliti untuk menyimpulkan evolusi manusia pada tahap cara berjalan. Kemudian pada tahun 1996, di Atapuerca, Spanyol, penemuan lebih maju pada penemuan alat-alat kerja yang memperlihatkan kemajuan akal budi. Penemuan ini dikenal dengan nama *homo antecessor*, yaitu manusia purba. Pada tahun yang sama, penelitiain

dilaksanakan di gunung Malema, Malawi oleh tim paleontolog Jerman Friedemann Schrenk dengan penemuan fragmen babi purba, rusa, jerapah dan primat. Pada tahun 1997, di El-Kowm, dekat Palmyra, tim peneliti Universitas Basel menemukan fragmen tengkorak *Homo erectus* (manusia tegak). Di tempat ini pula dijumpai 185 tempat penemuan dengan lebih dari 100.000 alat kerja dari zaman budaya paleolitik. Penemuan ini menunjukkan evolusi kultural dan jalan migrasi manusia purba dari Afrika Timur, mungkin juga dari Jawa, ke Asia Barat menuju ke Eropa. Tahun 1998 seorang sarjana Inggris, Ron Clarke, menemukan kerangka lengkap dari *australopithecus* di gua Sterkfontein. Pada tahun yang sama penemuan tengkorak seorang anak yang menyerupai *homo sapiens* maupun *neandertal* di lembah Lapedo, Portugal.

Dengan menggunakan pendekatan yang berbeda, Harari (2018) merunut evolusi dari kisah terbentuknya bagian dasar dari alam semesta yang disebut sebagai fisika. Dalam gagasan ini, fisika diyakini lahir dari zat, energy, waktu dan ruang yang menghadirkan Ledakan Besar. Setelah itu, zat dan energy mulai bergabung menjadi struktur-struktur kompleks, yang disebut sebagai atom, yang kemudian berkombinasi menjadi molekul-molekul. Kisah ini disebut kimia. Molekul-molekul kemudian berpadu membentuk struktur-struktur yang besar dan rumit yang disebut organisme. Kisah ini disebut biologi. Harari kemudian lebih spesifik menyebutkan bahwa terdapat tiga revolusi penting yang membentuk jalannya sejarah: revolusi kognitif, revolusi pertanian dan revolusi sains (Harari, 2018:3). Pendekatan ini yang kemudian dielaborasi oleh Skinner dalam menulis buku yang berjudul "Manusia Digital" (2019). Dengan memberi perhatian pada jejak sejarah, Skinner mengatakan bahwa pada masa lampau lempeng tektonik Eurasia dan Amerika bertabrakan dan menetap, menciptakan sebuah wilayah dataran yang sangat luas di Afrika setelah Zaman Es. Tanah yang sangat luas ini sangat datar hingga ratusan mil jauhnya dan kera yang menghuni dataran ini tiba-tiba tersadar tidak ada

pohon yang dapat dipanjat. Sebagai gantinya, hanya ada dataran, buah beri dan rumput. Kera yang kesulitan melintasi raturan mil menggunakan tangan dan kaki mulai berdiri tegak untuk memudahkan mereka berjalan di dataran. Hal ini menghasilkan perubahan pada system kabel otak setelah ribuan tahun, yang mengarah pada wujud awal dari apa yang kini disebut sebagai manusia (Skinner, 2019:1,2). Argumentasi ini yang digunakan untuk menjelaskan proses evolusi manusia. Argumentasi yang secara tidak disadari justru menegaskan argumentasi klasik bahwa manusia berasal dari kera.

Terkait dengan argumentasi di atas, menarik untuk memberi perhatian pada penelitian yang dilakukan oleh Ernst Mayr tentang evolusi. Mayr mengidentifikasi tahapan dari kera menjadi manusia. Identifikasi yang dikerjakan oleh Mayr menempatkan tahap hutan tropis atau tahap simpanse sebagai tahap awal. Kemudian disusul tahap savana berpohon (*Australopithecus*) dan tahap savana bersemak (*homo*) (Mayr, 2019:290). Gambaran dalam tahap hutan tropis menempatkan simpanse sebagai kera hutan tropis yang bergerak dari pohon ke pohon dengan brakiasi (bergelantung dan berayun). Makanan utama simpanse adalah buah-buahan lunak dan tumbuhan lunak lainnya. simpanse berotak kecil dan menunjukkan dimorfisme seksual. Sebagian besar masa hidup mereka dihabiskan di pepohonan dan tidak ada tekanan seleksi yang menghasilkan bipedalisme.

Deskripsi tentang evolusi di atas bagi Skinner disebut sebagai era penciptaan keyakinan bersama. Dengan merujuk pada tahapan-tahapan evolusi sejak *homo neandertal*, Skinner mengatakan bahwa *homo sapiens* berkembang begitu menakjubkan. *Homo sapiens* dapat menciptakan lanskap informasi yang kaya, bukan hanya dengkuran dan tanda dan mulai membangun cerita. Dengan membangun cerita, manusia dapat berbagi keyakinan, dan dengan demikian, ratusan orang dapat bekerja sama sebagai sebuah suku, bukan sekedar sekelompok berisi seratus orang.

Dengan demikian, bagi Skinner, keyakinan bersama adalah inti yang mempersatukan dan mengikat manusia. Skinner memberi contoh bagaimana penganut agama Yahudi, Kristen dan Islam, sama-sama mempercayai kisah-kisah Adam dan Hawa, Nuh serta Sodom dan Gomora (2019:2,4).

Setelah era penciptaan keyakinan bersama, Skinner menyebut penciptaan uang sebagai era kedua. Penciptaan ini bermula dari interaksi antara sesama manusia yang kemudian dilanjutkan pada saling tukar menukar bahan makanan atau barang penunjang kehidupan manusia (Skinner, 2019:6). Era selanjutnya adalah revolusi industri, era jaringan dan era masa depan. Secara spesifik Haqqi dan Wijayati (2019) memetakan era-era tersebut dalam empat era yang telah dilewati dan dihadapi saat ini, yakni era revolusi industry 1.0, 2.0, 3.0 dan 4.0. Revolusi industry 1.0 dimulai pada 1700an hingga awal tahun 1800an dengan penekanan pada fase penemuan mesin demi mekanisasi proses produksi. Sementara Klaus Schwab, dengan merujuk pada Forum Ekonomi Dunia (*World Economic Forum*) memberi perhatian pada deskripsi historis dan juga pergeseran cara hidup yang terjadi dalam setiap fase tersebut. Schwab (2019) mengatakan, revolusi terjadi ketika teknologi-teknologi mutakhir dan cara-cara baru dalam melihat dunia memicu perubahan mendalam pada system ekonomi serta struktur sosial. Revolusi itu dimulai sejak penggabungan tenaga hewan dan tenaga manusia untuk tujuan produksi, transportasi serta komunikasi. Terjadinya revolusi yang ditandai dengan penggabungan tenaga hewan dan tenaga manusia justru memacu populasi dan memungkinkan pembangunan pemukiman manusia yang lebih besar. Inilah yang akhirnya menghasilkan urbanisasi dan pertumbuhan kota-kota (Schwab, 2019:2).

Secara historis, revolusi industry bermula pada paruh kedua abad ke-18 (1760 – an sam 1840 – an). Pemicunya adalah pembangunan jalur kereta api dan penemuan mesin uap. Setelah itu revolusi industry

berkembang menjadi revolusi industri kedua yang dimulai pada akhir abad ke-19 hingga akhir abad ke-20 yang memungkinkan dilakukannya produksi massal, yang berkembang dengan ditemukannya listrik dan perakitan. Bagian penting pada era ini adalah kehadiran listrik yang diperkenalkan oleh Michael Faradya, kemudian penemuan bola lampu oleh Thomas Alfa Edison dan Joseph Swan. Pembangunan pembangkit listrik berskala besar pertama di dunia yang dibangun di Holborn Viaduct, London menegaskan perkembangan revolusi industri yang semakin maju. Selanjutnya Alexander Graham Bell turut memeriahkan dengan penemuan telpon di tahun 1876. Di tahun 1901, Guglielmo Marconi menggagas kelahiran radio. Disusul sarana transportasi penerbangan dan darat (Haqqi dan Wijayati, 2019:10). Sementara itu revolusi industri ketiga dimulai sekitar tahun 1950 – an hingga 1960 – an yang ditandai dengan integrasi dengan teknologi computer. Era ini merupakan pijakan yang baik bagi kehadiran revolusi industri 4.0. Karena itu, revolusi industri 3.0 disebut sebagai revolusi computer atau digital karena dorongan pengembangan semikonduktor, computer bingkai utama (1960-an), komputer pribadi (1970 – 1980 –an) serta internet pada tahun 1990-an (Schwab, 2019:3). Penemuan-penemuan ini kemudian menjadi fondasi bagi umat manusia dalam memasuki revolusi industri 4.0 dengan penekanan sebagai era digitalisasi dan otomatisasi perpaduan internet dengan manufaktur. Haqqi dan Wijayati (2019) mengatakan revolusi industri 4.0 adalah era yang dibangun atas fondasi kuat yang telah ditata di era industri sebelumnya. Ini adalah sebuah era revolusi digital yang ditandai dari masifnya cara-cara baru dalam masyarakat dalam memanfaatkan teknologi. Era ini kemudian membawa perubahan bukan hanya pada penemuan-penemuan yang baru, melainkan perubahan yang terjadi lebih pada kemajuan manusia dalam berkomunikasi dan keterhubungan antarmanusia (Haqqi dan Wijayati, 2019:13).

Revolusi industri 4.0 diwacanakan pada tahun 2011 saat *Hanover Trade Fair*, di Jerman. Pewacanaan ini terkait dengan gagasan untuk

menjelaskan perubahan yang berlangsung begitu cepat lalu merevolusi pengorganisasian rantai nilai global. Dengan dimungkinkannya “pabrik pintar”, revolusi industry keempat menciptakan sebuah dunia dimana system manufaktur virtual dan fisik secara global bekerja sama satu sama lain dengan cara yang fleksibel (Schwab, 2019:4. Lihat juha, Haqqi dan Wijayati, 2019:23). Selanjutnya pada tahun 2015, dalam acara *World Economic Forum (WEF)*, Angela Merkel mengenalkan tentang gagasan revolusi industry keempat ini. Konsep ini kemudian menjadi bahasan menarik dalam setiap pertemuan forum ekonomi. Respons serius atas revolusi industri 4.0 datang dari Jerman lalu disusul oleh Amerika Serikat melalui *smart manufacturing leadership coalition (SMLC)*, sebuah organisasi nirlaba kolaborasi para produsen, pemasok, perusahaab teknologi, lembaga pemerintah, universitas dan laboratorium. Istilah revolusi industry 4.0 semakin diminati dan terus menjadi diskusi publik setelah Ketua Eksekutif WEF (*World Economic Forum*) di Jenewa, Klaus Schwab terus memperkenalkannya melalui buku *The Fourth Industrial Revolution* (2016) di pertemuan Davos. Buku ini kemudian diterjemahkan ke dalam Bahasa Indonesia dibawah judul “Revolusi Industri Keempat” (2019). Secara umum, revolusi industry 4.0 merupakan lanjutan dari berbagai pencapaian yang terjadi dalam revolusi inustri 3.0. Schwab (2019) mengatakan revolusi industry keempat tidak hanya mengenai mesin dan system pintar yang terhubung. Cakupannya jauh lebih besar. Inovasi-inovasi yang memunculkan *internet of thing (IoT)*, Big Data, percetakan 3D, *artificial intelligence (AI)*, kendaraan tanpa pengemudi, rekayasa genetika, robot dan juga mesin pintar merupakan bagian penegasan tentang revolusi industry keempat (4.0).

Revolusi industry keempat (4.0) telah mempertontonkan dunia yang begitu berbeda. Aneka pekerjaan baru muncul, sementara banyak pekerjaan lama yang tidak mampu bertahan. Selain telepon pintar yang telah menjadi bagian dari kehidupan umat manusia, inovasi-inovasi yang

menghadirkan Go-Jek, Bukalapak, Shopee, Grab, OLX, dan berbagai *start up* berbasis digital lainnya telah mewarnai kehidupan manusia saat ini. Dalam hal pemasaran, telah terjadi loncatan yang mengagumkan. Haqqi dan Wijayati (2019) memberikan perbedaan antara pemasaran yang menggunakan pesawat telpon dan *website*. Untuk bisa mencapai 100 juta pelanggan, setidaknya dibutuhkan waktu hingga 75 tahun. Sementara *website*, hanya membutuhkan waktu tujuh tahun untuk bisa mencapai 100 juta pelanggannya. Begitu juga *facebook* membutuhkan empat tahun, *instagram* dua tahun dan *Pokemon Go* mampu menembus 100 juta pelanggan hanya dalam waktu satu bulan. Lebih fantastis adalah perkembangan media video online *YouTube*. Angka 100 juta penonton dapat dicapai dalam waktu yang relatif lebih singkat.

Perkembangan teknologi digital yang begitu mengagumkan serta menghadirkan perubahan perilaku manusia, dalam gagasan Skinner (2019) disebut sebagai evolusi digital. Evolusi digital dimulai sejak kelahiran komputasi dan pengembangan web. Jejak-jejak evolusi digital dimulai ketika Biro Sandi Polandia membaca sandi dari teks militer Jerman pada mesin Enigma (mesin penyandi untuk enkripsi dan deskripsi sandi rahasia). Enigma mengarah pada penemuan komputasi modern, saat ahli pembaca sandi Inggris menciptakan computer digital yang mampu diprogramkan bernama Colossus untuk memecahkan kode-kode yang disimpan dalam pesan-pesan Jerman. Colossus dirancang oleh Ir. Tommy Flowers dan beroperasi di Bletchhley Park sejak Februari 1944, dua tahun sebelum kemunculan computer Amerika, ENIAC (*Electronic Numerical Integrator and Computer*). ENIAC dirancang oleh militer Amerika Serikat untuk kepentingan meteorology. Skinner menyebut Colossus dan ENIAC sebagai cikal bakal bagi komputasi modern. Setelah Colossus dan ENIAC, J. Presper Eckert dan John Mauchly, penemu ENIAC di Universitas Pennsylvania, membentuk EMCC, *Electric Control Company*, yang dikemudian hari namanya berubah menjadi *Eckert-Mauchly Control*

*Company* ketika diluncurkan. Perusahaan ini kemudian menawarkan UNIVAC (*UNIVersal Automoatic Computer*) yaitu system computer yang digunakan NASA pada tahun 1960 untuk membawa manusia ke bulan. Dalam studi tentang evolusi digital, Skinner menempatkan Sir Tim Berners-Lee sebagai pendiri internet modern dengan pengembangan dasar-dasar HTML (*Hyper Text Markup Language*), bahasa markah atau pemformatan untuk web, URI (*Uniform Resource Identifier*), semacam “alamat unik” yang digunakan untuk mengenali setiap sumber dalam web, HTTP (*Hypertext Transfer Protocol*), mengizinkan pemulihan sumber terkait dari seluruh web. Pengembangan dasar-dasar ini dikerjakan pada Oktober 1990 (2019:26).

Skinner mengklasifikasi evolusi digital ke dalam lima kelompok, yakni: pertama, web. 1.0. Era ini disebutnya sebagai era jaringan dimulai. Dalam era ini, disebutkan peluncuran situs web pertama oleh Tim Bernes-Lee pada 6 Agustus 1991. Setelah itu peluncuran web ini, hadirilah web komersial pertama, *books.com* yang dimiliki oleh Book Stacks TLtd, sebuah toko buku asal Amerika Serikat yang beralih dari media cetak ke ranah online pada tahun 1992. diluncurkan. Selanjutnya berturut-turut muncul *NetMarket*, yang diluncurkan pada 11 Agustus 1994, *Amazon* (1995), *eBay* dan *Google* (1998), *PayPal* (1999, sebelumnya dikenal sebagai *x.com*) dan *Alibaba* (1999). Kedua, web 2.0, jejaring sosial dimulai. Era ini ditandai dengan munculnya platform seperti *WorldPres* dan *TypePad* (2003), *Facebook* (2004) dan *Youtube* (2005). Era web 2.0 adalah kombinasi dari faktor-faktor yaitu ponsel pintar *mobile* hingga ponsel dengan kamera hingga internet mobile digabungkan dengan aplikasi mobile sosial. Ketiga, web 3.0, internet pasar. Point penting dalam era ini adalah hadirnya perubahan kultural dan structural. Perubahan ini dipicu oleh munculnya berbagai *star-up* dalam mekenisme pasar dan kosumerisme global. Keempat, web 4.0, tahun 2020 – an dan internet untuk segala. Kemudian evolusi digital web 5.0 dalam gagasan Skinner adalah hadirnya berbagai kecerdasan buatan.

Dalam studi yang lain, Haqqi dan Wijayati memetakan kemajuan teknologi menjadi delapan tahapan evolusi. *Pertama*, adalah *geolocation*. *Geolocation* adalah suatu proses dalam menemukan, menentukan dan menyediakan data lokasi akurat dari computer, alat jaringan atau peralatan tertentu lainnya. *Geolocation* lebih dikenal dengan sebutan GPS (*Global Positioning System*). *Geolocation* yang menjadi pemicu perkembangan sarana transportasi berbasis online seperti Gojek, Grab, Uber, Maxim dan juga menjadi platform penting dalam bisnis online. *Geolocation* juga dimanfaatkan untuk mengidentifikasi perangkat computer lain melalui alamat IP (*Internet Protocol*), alamat MAC (*media access control*), system RF (*radio frekuensi*), data pada EXIF (*Exchangeable Image File Format*) dan lokasi dari nirkabel lainnya. *Kedua*, AI (*Artificial Inteligence*). AI adalah kemampuan dari sebuah computer digital atau robot control computer untuk menjalankan sebuah tugas umum yang diasosiasikan dengan pola kecerdasan tertentu. AI seringkali diaplikasikan dalam sebuah proyek dengan system pengembangan yang dibekali dengan karakteristik proses intelektual layaknya manusia, seperti kemampuan untuk mencari alasan, mengetahui arti, mengambil kesimpulan umum atau belajar dari pengalaman masa lalu. AI didesain menyerupai kecerdasan manusia, terutama dalam aspek nalar atau logika dengan menggunakan kombinasi dari berbagai kemampuan yang berbeda. *Ketiga*, robotic. Dalam era digital, salah satu penemuan yang fenomenal dan berkembang pesat adalah robot. Robot dianggap sebagai produk yang mampu menggantikan kinerja manusia. Bahkan robot dianggap sebagai partner kerja fisik yang cerdas dan tak pernah lelah. Robot yang dilengkapi AI mampu berkontribusi bagi kemajuan perusahaan. Misalnya, mampu menekan biaya produksi tetapi justru mendongkrak pendapatan secara signifikan. *Keempat*, IoT (*Internet of Things*). IoT memiliki kemampuan menyambungkan dan memudahkan proses komunikasi yang berlangsung antara perangkat, mesin, sensor, dan manusia melalui jaringan internet. IoT menempatkan internet sebagai

jembatan untuk solusi yang memecahkan aneka keluhan masyarakat. IoT berkontribusi bagi perkembangan *startup business* di berbagai tempat.

*Kelima, SoT (Smart of Things).* SoT mengandalkan IoT untuk bekerja secara cerdas. Konsep SoT tidak hanya sekedar membangun suatu layanan dengan mengandalkan internet, tetapi berusaha menyajikan layanan dari suatu sector secara terstruktur, sistematis, terencana, terintegrasi dan terbaik. Ia berusaha untuk menghadirkan suatu pola system yang paling efisien dan paling efektif. *Keenam, Teknologi 5G.* Teknologi *fifth generation wireless (5G)* menandai revolusi teknologi yang lebih dahsyat lagi. 5G adalah teknologi seluler terbaru dalam revolusi konektivitas. Ia memiliki kecepatan yang melebihi teknologi 4G. Teknologi 5G mampu membawa sejumlah data besar dalam waktu singkat hampir tanpa jeda. Tak ada latensi atau waktu jeda yang dibutuhkan dan tak ada putus di tengah, ketika terjadi *transferring data*. Saat ini, dengan koneksi 4G, rata-rata latensi koneksi data adalah 100 milidetik atau 0,1 detik. Jika sudah mencapai teknologi 5G, latensi yang ada tinggal milidetik atau 0,0001 detik. *Ketujuh, big data.* Big data adalah suatu kumpulan data berukuran besar yang akan dianalisis dan diolah guna keperluan tertentu, seperti untuk membuat keputusan, prediksi, evaluasi dan tindak lanjut. Istilah big data dalam revolusi industry keempat (4.0) mengarah kepada keseluruhan informasi yang tersimpan dalam *cloud computing*. Muatan informasi yang besar inilah yang menjadi nyawa bagi suatu program, aplikasi atau jaringan. Big data memuat analisis data besar dan komputasi awan yang dapat dimanfaatkan untuk membantu deteksi dini ketika ada cacat atau kegagalan produksi. Analisis big data mengandalkan integrasi system *bc, yakni connection, cyber, content and context, community and customization.* *Kedelapan, 3D printing.* 3D Printing memungkinkan manusia untuk memroses pembuatan aneka benda padat secara 3D (3 dimensi). Proses yang disebut 3 dimensi ini memungkinkan penciptaan fisik model objek 3D dengan memanfaatkan serangkaian teknologi aditif atau kerangka pengembangan berpalis yang

diletakkan secara berurutan untuk menghasilkan sebuah objek 3D yang lengkap. 3D lebih populer dalam desain-desain yang rumit dalam bidang kedirgantaraan, arsitektur, secara khusus dalam industry konstruksi dan juga dalam bidang kesehatan (Haqqi dan Wijayati, 2019).

Dalam analisis terhadap kesiapan Fakultas Dakwah dan Komunikasi menyongsong era digital, Rustam Aji (2016) memberi perhatian pada identifikasi karakter di era digital sebagaimana dilakukan oleh Lev Monovisch, Profesor of Visual Arts, University of California, San Diago, yakni karakter numeric representasi modularitas (prinsip perakitan unit yang lebih besar dari yang kecil), otomatisasi, variabilitas dan transcoding (hubungan antara komputasi dan budaya sehari). Dari kelima karakter yang dimunculkan oleh Aji, salah satu karakter yang kemudian menjadi menarik untuk didiskusikan dalam kaitan dengan penelitian ini adalah variabilitas dan transcoding. Variabilitas dan transcoding merupakan karakter yang menjiwai perkembangan evolusi manusia dan evolusi digital. penemuan-penemuan fosil dan penemuan-penemuan teknologi digital secara umum menempatkan variabilitas dan transcoding sebagai karakter dalam menentukan aspek kemanfaatan bagi manusia. Konsep digital yang paling mendasar adalah penggambaran dari suatu keadaan bilangan yang terdiri dari angka 0 (nol) dan 1 (satu) atau *off – on*. Begitu juga dengan semua system computer menggunakan system system digital sebagai basis datanya yang lazim disebut sebagai *bit* (binary digit). Karena itu, Aji menegaskan bahwa digital adalah sebuah metode yang kompleks dan fleksibel yang membuatnya menjadi sesuatu yang pokok dalam kehidupan manusia (Aji, 2016:44). Kompleksitas dan fleksibilitas merupakan dua karakter yang melekat pada manusia. Dan, inilah yang terjadi dalam evolusi digital. Terjadinya peralihan operasional oleh tenaga manusia kepada system komputasi.

Skenario terakhir yang diangkat oleh Larasti memberi penekanan kepada *glokalisasi*, sebuah istilah yang diperkenalkan oleh Robertson untuk

menunjukkan eksistensi berdampingan atau kehadiran bersama antara universal dan partikular dalam masyarakat mana pun (Erickson dan Murphy, 2018:160). Glokalisasi merupakan respon atas kapitalisasi dan liberalisasi yang menghendaki penyeragaman pada banyak sektor termasuk budaya. Glokalisasi merupakan respon atas *westernisasi*, *Amerikanisasi*, *McDonaldisasi* dan dominasi kultur lainnya. Karena itu, melalui glokalisasi diharapkan terjadinya perubahan *mindset* dalam memahami globalisasi. Artinya, globalisasi tidak hanya dipahami sebagai penyerang eksistensi budaya asli tetapi mampu menjadi peluang bagi eksistensi budaya lokal. Bagi Negara yang multicultural dan plural seperti Indonesia, fenomena glokalisasi relevan digunakan untuk mempertahankan potensi lokal tetap gemilang dalam arena global (Neni Marlina, 2015:106). Gagasan ini sejalan dengan *spirit* manusia digital, bahwa era ini merupakan peluang bagi semua orang untuk meraih berbagai potensi bagi pengembangan diri, komunitas, Negara bahkan dunia. Walau demikian menjadi penting untuk merefleksikan pertanyaan penting dari Erickson dan Murphy, “Bagaimana kesadaran lokal terhadap koneksi dan identitas global mengilhami dan meletakkan fondasi bentuk baru dari kesadaran, makna dan praktik sosial?” (Murphy dan Erickson, 2018:162).

Dalam analisis terhadap eksistensi *Hallyu (Korean Wave)* Dinda Larasati (2018) dari Universitas Muhammadiyah Malang, menggunakan konsep tiga skenario budaya dalam globalisasi atau yang dikenal dengan skenario 3H (*the three H scenarios*). Skenario ini meliputi homogenisasi (*homogenization*), heterogenisasi (*heterogenization*), dan hibridisasi (*hybridization*). Skenario homogenisasi berasumsi bahwa globalisasi yang bersentuhan dengan budaya akan menghasilkan sebuah budaya global di mana terdapat persamaan nilai, norma dan produk budaya lain yang dianut dan menghasilkan standarisasi budaya. Globalisasi budaya menyebabkan peleburan budaya yang disebut *melting pot*. Dalam perspektif ini terjadi peningkatan interkoneksi antar Negara dan budaya

yang berkontribusi dalam pembentukan dunia yang lebih homogen dan mengadopsi nilai-nilai Barat. Kecenderungannya adalah budaya lokal dibentuk oleh budaya global. Dominasi Amerikanisasi, McDonaldisasi, Alfamart, Indomaret merupakan contoh kecenderungan budaya global yang mendominasi perilaku budaya lokal. Dominasi ini kemudian secara konkrit mewujud dalam usaha penyeragaman kebudayaan secara global (Appadurai, 2005:22).

Skenario kedua adalah heterogenitas. Pada dasarnya skenario ini membantah asumsi skenario pertama yang menyebutkan bahwa globalisasi akan menimbulkan penyatuan kebudayaan dalam sebuah budaya global dan dapat menghapus eksistensi budaya lokal suatu bangsa. Skenario ini menegaskan bahwa globalisasi tidak serta merta menjamah seluruh aspek sehingga budaya tidak akan menjadi homogen dan tetap bersifat heterogen, karena budaya lokal dan budaya global dapat berjalan beriringan. Skenario ketiga adalah hibridisasi. Asumsi utama dari hibridisasi adalah proses pencampuran atau perpaduan budaya yang berkesinambungan. Cvetkovic dan Kellner (dalam Larasati, 2018:114) mengatakan produk akhir dari globalisasi budaya adalah integrasi dari budaya global dan budaya lokal yang menghasilkan sebuah budaya hibrida baru yang tidak memiliki kecenderungan terhadap budaya global maupun budaya lokal. Asumsi ini mempertegas pendapat yang mengatakan bahwa interaksi budaya cenderung menghasilkan hibridisasi budaya ketimbang homogenisasi budaya (Larasati,2018:114). Secara konkrit, Apadurai mempertegas argumentasi hibridisasi dengan memberi penekanan pada aspek praktis melalui penggabungan kreatif sifat budaya lokal dan global (Apadurai, 2005:9). Penegasan dalam skenario ini adalah tidak ada dominasi atau hegemoni budaya dan system global, mengingat kebudayaan global dan kebudayaan lokal berakulturasi untuk membentuk budaya baru (Larasti, 2018:114). Inilah yang disebut sebagai glokalisasi.

## 2. 2. 5 Tradisi Gereja

Salah satu pokok penting dalam kekristenan adalah tradisi gereja. Secara sederhana, tradisi gereja terkait ajaran para rasul, pengakuan iman, teologi, konsensus, baik itu konsili maupun konsensus-konsensus lainnya. Gagasan tentang tradisi gereja dapat dilacak dari gagasan yang dikembangkan oleh Yohanes Calvin, tokoh reformator gereja. Gagasan Calvin yang berkontribusi bagi tradisi Protestan adalah ajaran tentang predestinasi (keselamatan), kedaulatan Tuhan, pemisahan gereja dan negara, Calvin juga menekankan ajaran mengenai "pengajaran hukum tiga-fasal." Ini melibatkan pembagian hukum dalam tiga kategori: hukum moral (seperti Sepuluh Perintah Allah), hukum sipil (aturan yang mengatur kehidupan sosial), dan hukum rohani (aturan yang berhubungan dengan ibadah dan tata gereja). Gagasan ini membentuk dasar etika Kristen Calvinis yang kuat. Selain itu, Calvin juga mengutamakan ajaran Kitab Suci sebagai otoritas tertinggi dalam iman dan praktek gereja. Ia mengembangkan pendekatan eksposisional terhadap pengajaran Alkitab, yang menekankan penafsiran teks secara cermat dan menyeluruh untuk memahami maksud aslinya. Dalam praktik gereja, Calvin mendorong pendekatan liturgi yang sederhana dan terpusat pada pengajaran Alkitab. Ia menekankan pentingnya khotbah sebagai sarana untuk mengajar dan membentuk jemaat. Secara umum, gagasan-gagasan Yohanes Calvin membentuk landasan teologis dan praktis bagi banyak gereja dalam tradisi Reformasi, terutama gereja-gereja yang dikenal sebagai "gereja-gereja Reformed" atau "gereja-gereja Calvinis." Meskipun pandangannya mungkin kontroversial dan diperdebatkan, kontribusinya terhadap pengembangan teologi dan praktik gereja Protestan sangat signifikan (Calvin, 2000:131-212. Bnd. Aritonang, 2018:61-94)

Alister E. McGrath, seorang teolog dan sejarawan agama kontemporer, telah memberikan sumbangan yang signifikan terhadap pemahaman tentang tradisi Kristen dan teologi modern. Salah satu

kontribusinya adalah pendekatan interdisipliner dalam memahami teologi dan hubungannya dengan ilmu pengetahuan modern. Berikut adalah beberapa gagasan yang dapat dihubungkan dengan tradisi Kristen menurut Alister E. McGrath:

1. Konvergensi Teologi dan Sains: McGrath mempromosikan gagasan bahwa teologi dan sains dapat saling melengkapi dan berkontribusi satu sama lain. Ia berpendapat bahwa teologi dapat memberikan pandangan makna mendalam terhadap dunia fisik yang dipelajari oleh sains, sementara sains dapat memberikan pemahaman tentang cara Allah bekerja dalam ciptaan-Nya. Dalam hal ini, McGrath berusaha untuk mengatasi perpecahan yang kadang-kadang muncul antara keyakinan agama dan pengetahuan ilmiah.
2. Tradisi Intelektual: McGrath mengakui pentingnya tradisi intelektual dalam perkembangan teologi. Ia melihat sejarah pemikiran Kristen sebagai sumber inspirasi dan pemahaman yang kaya akan teologi. Melalui pemahaman mendalam tentang pemikiran teologis masa lalu, kita dapat lebih baik memahami implikasi iman kita saat ini.
3. Konteks Budaya dan Historis: McGrath menekankan bahwa teologi selalu beroperasi dalam konteks budaya dan historis tertentu. Ia berpendapat bahwa pemahaman teologi harus memperhitungkan perkembangan sejarah, situasi sosial, dan tantangan budaya yang mempengaruhi cara kita memahami iman.
4. Perpaduan Akal dan Iman: Salah satu tema yang sering muncul dalam tulisan McGrath adalah pentingnya menggabungkan akal dan iman. Ia menekankan bahwa iman Kristen tidak bertentangan dengan akal sehat, tetapi justru dapat memberikan kerangka pemahaman yang kokoh dalam menghadapi pertanyaan-pertanyaan eksistensial dan intelektual.
5. Pendidikan Teologis: McGrath juga berfokus pada pentingnya pendidikan teologis yang baik dalam mengembangkan pemahaman

yang lebih mendalam tentang iman Kristen. Ia mendorong pendekatan yang lebih holistik, di mana teologi tidak hanya diajarkan sebagai suatu bahan pelajaran, tetapi juga dipraktikkan dalam kehidupan sehari-hari.

6. Kemajuan Kekristenan: McGrath berbicara tentang bagaimana Kekristenan terus berkembang dan beradaptasi dalam berbagai situasi budaya dan historis. Ia melihat ini sebagai bukti kelenturan dan ketahanan iman Kristen dalam menghadapi perubahan zaman.

Secara umum, Alister E. McGrath telah berkontribusi dalam memperkaya pemahaman kita tentang bagaimana tradisi Kristen dapat berkembang dan berinteraksi dengan dunia modern. Pendekatannya yang interdisipliner dan holistik memberikan wawasan yang bernilai tentang peran teologi dalam masyarakat kontemporer.

Secara khusus pembahasan McGrath terkait perjumpaan tradisi gereja, ilmu pengetahuan dalam *Science and Religion* (2009). Dalam konteks ini, McGrath menyajikan beberapa gagasan yang relevan tentang tradisi Kristen dan perpaduannya dengan ilmu pengetahuan:

1. Keselarasan dan Konflik: McGrath mengakui bahwa sepanjang sejarah, terdapat momen-momen keselarasan dan konflik antara sains dan agama. Meskipun ada pandangan konflik antara keduanya, McGrath juga menekankan bahwa ada banyak kasus di mana sains dan agama telah bekerja bersama untuk memberikan wawasan lebih dalam tentang dunia.
2. Tradisi Intelektual: McGrath menganggap tradisi intelektual sebagai landasan penting dalam membahas hubungan antara sains dan agama. Tradisi teologis dan pemikiran agama yang kaya dapat memberikan kerangka kerja untuk memahami bagaimana keyakinan agama dapat berdampingan dengan pengetahuan ilmiah.

3. Kompleksitas dan Refleksi: McGrath menekankan bahwa keduanya, sains dan agama, melibatkan tingkat kompleksitas yang tinggi. Ia mengajak untuk melakukan refleksi mendalam dalam memahami kedua bidang ini, mengakui bahwa pemahaman tentang alam semesta dan iman adalah proses yang terus berkembang.
4. Relevansi Dialog Kontemporer: Buku ini juga membahas dialog kontemporer antara sains dan agama. McGrath merangsang gagasan bahwa dialog semacam ini tidak hanya relevan, tetapi juga dapat menghasilkan pemahaman yang lebih baik tentang realitas dunia dan iman Kristen.
5. Etika dan Kebijakan: McGrath menggarisbawahi pentingnya agama, termasuk tradisi Kristen, dalam merumuskan pandangan etika dan memberikan kerangka kerja bagi kebijakan dalam menghadapi isu-isu kontemporer yang kompleks, seperti etika biomedis dan lingkungan.
6. Tantangan Terhadap Reduksionisme: McGrath menantang pandangan reduksionistik yang mengklaim bahwa sains adalah satu-satunya metode valid untuk memahami dunia. Ia mengakui bahwa sains memiliki batasannya, dan agama dapat memberikan dimensi tambahan dalam memahami aspek-aspek kehidupan yang tidak dapat ditangkap oleh metode ilmiah.

Secara umum, "Science and Religion: A New Introduction" oleh Alister E. McGrath mengeksplorasi cara di mana tradisi Kristen dapat saling berinteraksi dengan ilmu pengetahuan modern, serta bagaimana keduanya dapat memberikan pandangan yang berharga tentang dunia dan makna hidup.

Dalam konteks gereja-gereja di Indonesia, gagasan tentang tradisi mencakup keragaman denominasi (Gereja Protestan, Gereja Katolik, dan Gereja Ortodoks). Gagasan tradisi gereja di sini mencerminkan keragaman teologi, ibadah, dan praktik-praktik keagamaan antara berbagai denominasi

ini. Selain itu, terdapat tradisi harmoni dan persatuan yang menekankan nilai-nilai harmoni, persatuan, dan kerja sama antara gereja-gereja anggotanya. Gagasan tradisi gereja dalam konteks PGI menggarisbawahi pentingnya fokus pada persamaan iman Kristen yang mendasar, sambil menghormati perbedaan dalam ibadah dan teologi. Di samping itu, kesadaran akan konteks lokal dan kebudayaan sebagai sebuah tradisi yang diwarisi oleh gereja dalam praktek keagamaan. Selanjutnya adalah pengajaran dan ibadah sebagai tradisi penting dalam gereja. Kemudian pelayanan sosial dan pemberdayaan menjadi kekuatan yang terus menempatkan gereja sebagai bagian penting dalam pembangunan manusia di dalamnya terdapat interaksi dengan agama dan iman yang lain. Secara umum, Persekutuan Gereja-gereja di Indonesia (PGI) mencerminkan upaya untuk mengakomodasi keragaman dalam tradisi gereja-gereja anggotanya sambil mempertahankan komitmen terhadap nilai-nilai Kristen yang mendasar. Gagasan tradisi gereja dalam PGI menekankan harmoni, persatuan, pelayanan, dan interaksi positif dengan budaya dan agama lain di Indonesia.

## **2. 2. 6 Kosmologi: Antara Fenomena Semesta dan Ekologi sebagai Rumah Bersama**

Terdapat dua gagasan utama ketika berbicara tentang kosmologi, yakni gambaran tentang terbentuknya alam semesta. Lanjutan dari bagian ini adalah perkembangan dari alam semesta. Bagian ini dapat dilacak dari pendekatan yang dikemukakan oleh Teilhard de Chardin (dalam Dahler dan Budianta, 2000) yang membedakan palaentologi dalam tiga fase evolusi dunia, yakni fase pra-hidup atau geosfer, fase kehidupan atau biosfer dan fase pikiran atau noosfer. Walau ketiga fase ini terus menimbulkan perdebatan, namun Dahler dan Budianta memberi klafisikasi yang baik dalam rangka memahami kosmologi dari perspektif fenomena semesta

(eksakta), yakni dari teori *bing bang*, ketegangan antara gravitasi dan ekspansi, lubang hitam dan bima sakti. Teori big bang dapat dilacak melalui hasil amatan dari astronom Edwin Hubble pada tahun 1924. Hasil amatan itu dilihat dari meletusnya materi padat yang menimbulkan gumpalan-gumpalan gas dan debu menjauh dengan kecepatan setinggi-tingginya. Letusan purba itu disebut sebagai teori big-bang. Menurut teori tersebut, itulah permulaan dunia dan dengan itu mulailah waktu. Sebelum *big bang*, tidak ada waktu, keadaan itu disebut singularitas (keunikan) yaitu suatu kenyataan yang tidak bisa diukur, tidak diatur oleh hukum alam (Dahler dan Budianta, 2000:46).

Selanjutnya Stephen W. Hawking (1998) menjelaskan tentang realitas setelah *big bang* tersebut dengan teori ketegangan antara gravitasi dan ekspansi alam semesta. Menurut Hawking, ada dua kekuatan yang saling bertentangan di alam semesta: gravitasi, yang berusaha menarik benda-benda bersama-sama, dan ekspansi, yang mendorong benda-benda menjauh satu sama lain. Ketegangan antara kedua kekuatan ini memiliki implikasi besar bagi alam semesta kita. Hawking menjelaskan bahwa semakin besar massa suatu objek, semakin besar pula gravitasinya, sehingga objek tersebut semakin kuat menarik benda-benda di sekitarnya. Namun, semakin jauh benda-benda itu dari objek tersebut, semakin lemah pula gravitasi yang dirasakan. Di sisi lain, semakin jauh dua objek berpisah satu sama lain, semakin besar kekuatan ekspansi yang mendorong keduanya menjauh. Ketegangan antara gravitasi dan ekspansi ini memiliki implikasi penting bagi alam semesta kita. Hawking menjelaskan bahwa jika gravitasi lebih kuat dari ekspansi, alam semesta akan berhenti mengembang dan akhirnya akan runtuh pada dirinya sendiri dalam "Big Crunch". Namun, jika ekspansi lebih kuat dari gravitasi, alam semesta akan terus mengembang tanpa batas dan akan menjadi semakin dingin dan kosong. Hawking juga menjelaskan bahwa penemuan energi gelap, yang pertama kali diamati pada akhir abad ke-20, telah mengubah pemahaman kita tentang ketegangan gravitasi dan ekspansi ini. Energi gelap diyakini

bertanggung jawab atas percepatan ekspansi alam semesta, meskipun sifat sebenarnya masih menjadi misteri bagi para ilmuwan (Hawking, 1998:40-41. Bnd. Dahler dan Budianta, 2000:47 – 48).

Selain itu, Hawking memperkenalkan istilah lubang hitam (*black hole*) yang merupakan singularitas karena memiliki sifat-sifat yang bertentangan dan hukum alam tidak berlaku, waktu tidak ada lagi, karena tidak ada gerakan atau perubahan apa pun. Lubang hitam adalah faktor penting dalam proses evolusi jagat raya dan membawa banyak pertanyaan yang belum bisa dijawab. Unsur-unsur tersebut merupakan bagian dari instrument untuk memahami kosmologi dari perspektif asal – usul alam semesta.

Dari perspektif ekologi, gagasan kosmologis yang berkembang memiliki kaitan yang erat dengan berbagai mitos, cerita tentang asal – usul suatu suku bangsa maupun terkait dengan tahapan-tahapan kehidupan suatu suku bangsa, termasuk asal – usul manusia. Berbeda dengan pendekatan eksakta yang menggunakan metode ilmiah dan analisis matematis, mitologi kosmik lebih bersifat simbolis dan interpretatif. Cerita-cerita dalam mitologi ini sering kali berisi alegori atau metafora tentang hubungan antara manusia dan alam semesta, serta nilai-nilai atau pesan moral yang dianggap penting bagi masyarakat yang menciptakannya. Menurut Supelli (2012), kosmologi tidak hanya sekadar deskripsi tentang alam semesta dan hubungan antara manusia dengan alam semesta, tetapi juga merupakan sebuah konstruksi sosial yang dibangun oleh masyarakat. Dalam pandangan Supeli, kosmologi mencakup pemahaman manusia tentang alam semesta, nilai-nilai, norma-norma, dan praktik-praktik sosial yang terkait dengan alam semesta. Konsep kosmologi juga mencakup pandangan manusia tentang keberadaannya dan tempatnya di dalam alam semesta, serta keyakinan dan mitos yang terkait dengan asal usul dan tujuan keberadaan manusia di dalamnya. Supeli menekankan bahwa kosmologi harus dipahami sebagai bagian dari sistem kepercayaan dan

pandangan dunia masyarakat, dan tidak dapat dipisahkan dari budaya dan konteks sosial di mana masyarakat tersebut hidup. Oleh karena itu, kosmologi tidak hanya dipengaruhi oleh faktor-faktor alamiah, tetapi juga oleh faktor-faktor sosial, seperti nilai-nilai budaya, sejarah, dan kepercayaan religius. Dalam penelitiannya, Supeli juga menunjukkan bahwa kosmologi sering kali memiliki peran yang sangat penting dalam kehidupan masyarakat, seperti dalam ritual keagamaan, upacara adat, dan praktik-praktik kehidupan sehari-hari.

Konsep kosmologi juga dapat mempengaruhi pandangan masyarakat tentang peran dan tanggung jawab mereka terhadap alam semesta, serta dapat memengaruhi tindakan dan keputusan mereka dalam menjaga lingkungan dan sumber daya alam. Dengan demikian, pandangan Supeli tentang kosmologi dalam perspektif humaniora menekankan pentingnya memahami kosmologi sebagai konstruksi sosial yang terkait erat dengan kepercayaan, nilai, dan praktik sosial masyarakat. Pandangan ini dapat membantu kita memahami peran kosmologi dalam kehidupan manusia, serta membuka jalan bagi pendekatan-pendekatan baru dalam menjaga keberlanjutan alam semesta. Kosmologi, pada akhirnya tidak hanya berbicara tentang fenomena semesta tetapi lebih dari itu yakni menciptakan dialektika antara realitas yang bersifat transenden.

#### **2. 2. 6. 1 Kosmologi *Atoni Pah Meto***

Pada bagian ini pembahasan akan difokuskan pada deskripsi untuk mengenal kosmologi *Atoni Pah Meto*. Karena itu, bagian ini dibagi atas dua pokok, yakni kosmologi sebagai respon atas kerinduan manusia akan asal-usul dan mengenal kosmologi atoni pah meto. Kedua pokok ini secara spesifik berbicara tentang keberadaan manusia yang tidak bisa dilepas dari keberadaan dunia ini. Anton Bakker menyebut dua titik tolak untuk

memahami manusia dalam satu tarikan napas dengan realitas dunia. Kedua titik tolak tersebut adalah kesatuan manusia dan dunia serta realisasi substansi duniawi dalam diri manusia yang disebut sebagai struktur metafisik (Bakker, 1995:28). Dalam kesatuan manusia dan dunia termaktub kesatuan objektif dan kesatuan formal. Kesatuan objektif didasarkan pada hakikat manusia dalam korelasi dengan manusia lain dan dengan dunia pada umumnya. Begitu juga sebaliknya, dunia hanya ditemukan dalam korelasi dengan manusia. Refleksi manusia atas diri sendiri secara konkrit dan menyeluruh merupakan pula refleksi atas dunia. Manusia dan dunia saling mengimplikasikan dan saling mengandung. Sementara itu, kesatuan formal sebagai titik tolak didasarkan pada argumentasi bahwa hanya manusia saja yang bertanya tentang dunia dan hanya manusia sungguh-sungguh mempunyai suatu proyek mengenai dunia. Itu berarti hanya manusialah yang berhubungan dengan dunia secara sadar. Hanya di dalam dan melalui manusia sendiri, dunia dapat disentuh secara sadar. Hanya di dalam dan melalui manusia sendiri dunia dapat disentuh secara formal menurut hakikatnya atau menurut mengadanya (Bakker, 1995:28,29).

Relasi manusia dan dunia sebagai kesatuan objektif kemudian menghadirkan beragam narasi tentang asal usul keterjalinan tersebut. Manusia menarasikan kisah terbentuknya sebuah komunitas dunia. Sementara dunia dengan segala misteri kesemestaan tetap menjadi daya tarik untuk dijadikan sebagai mitra dialog kajian dalam mencari keselarasan manusia dan dunia. Relasi manusia dan dunia dijelaskan secara apik oleh Adelbert Snijders (2004) bahwa manusia dan dunia adalah dua kenyataan yang tak terpisahkan. Untuk manusia berlaku secara serentak antara imanensi dan transendensi. Manusia adalah suatu kesatuan dengan dunia alam (imanensi), namun sekaligus bertransendi di dalamnya (*transcendence*). Driyarkara (dalam Snijders, 2004) mengatakan berdasarkan kesatuan ini manusia tidak bisa merealisasikan diri tanpa

merealisasikan dunia jasmani. Berada sebagai manusia berarti mengistimewakan diri sendiri dalam jasmani. Akan tetapi dalam persatuan dan pengikatan itu, dia juga membebaskan dan memerdekakan diri sebab dia tidak hanya menderita paksaan dari alam jasmani, mengaktifasikan, membentuk dan membangun. Di sinilah aspek kosmologis berkontribusi dalam tulisan ini. Kontribusi ini terbangun atas kesadaran bahwa dunia adalah rumah (*oikos*) bagi manusia dan makhluk hidup lainnya. Manusia dan makhluk hidup lainnya memiliki narasi asal-usul yang mengagumkan sekaligus tetap sebagai misteri semesta.

#### **2. 2. 6. 1. 1 Kosmologi dan Respon atas Kerinduan Manusia akan Asal – Usul**

Dalam studi atas pergeseran paradigmatik dan implikasinya terhadap studi agama, dalam kaitan dengan kosmologi, sains dan teknologi, Imam Iqbal (2014) dari Universitas Islam Negeri (UIN) Sunan Kalijaga Yogyakarta, mengatakan kosmologi hadir sebagai upaya manusia dalam memahami semesta raya dan menentukan posisi di dalamnya. Kehadiran ini lahir dari keyakinan bahwa alam semesta mengandung sejuta misteri terkait dengan hal-hal yang sangat erat terkait metafisik. Karena itu, kosmologi kemudian diartikan sebagai ilmu pengetahuan tentang alam atau pun dunia. Dalam penjelasan tentang dunia dalam pengertian ini, Bakker (1995) mengatakan istilah dunia merupakan kata umum yang mesti dilihat dalam pengertian sehari-hari maupun pengertian ilmu pengetahuan. Bakker memberi klasifikasi tentang istilah dunia pada umumnya seperti dunia pertanian, dunia perguruan tinggi, dunia kesenian. Sementara itu, dalam subjek tertentu, istilah dunia dapat dikaitkan dengan dunia hewan, dunia buruh, dunia mahasiswa. Begitu juga dalam kaitan dengan periodisasi sejarah, dikenal dunia klasik, dunia abad pertengahan, dunia abad kedupuluh, dunia era revolusi industry. Istilah dunia dalam konteks ini

menunjuk kepada objek material, yaitu apa yang dialami dan dihayati oleh manusia sebagai lingkungan, terutama dalam hubungan langsung dengan dirinya sendiri (Bakker, 1995:27).

Di samping objek material di atas, objek formal kosmologi meliputi dua segi, yakni dunia menurut eksistensinya mengandung segala macam dunia dengan segala bagian dan aspeknya, sehingga tidak ada apa-apa yang dikecualikan darinya. Objek formal lainnya adalah dunia menurut komprehensinya memuat inti sari segala dunia lain, sehingga tidak hanya menunjukkan aspek ini atau segi pandangan itu, melainkan mengungkapkan hakikat sendiri yang membuat dunia itu menjadi dunia. (Bakker, 1995:28). Secara konkrit, objek formal kosmologi terkait dengan penekanan Snijders, bahwa berada sebagai manusia berarti memanusiation dunia. Manusia menjadi manusia dengan memanusiation dunia. Artinya, berlaku adil bagi dunia serta mengakui adanya misteri kesemestaan yang terus menghadirkan ketertarikan untuk dipelajari. Misteri kesemestaan itulah yang kemudian menarik untuk dipelajari melalui upaya-upaya metafisik, religius maupun filosofis. Karena itu, tidak heran, jika Supelli, menegaskan bahwa kosmologi tidak mungkin menghapus tradisi yang melahirkannya. Sebab, dalam pemaknaan Supelli, kosmologi adalah bagian dari pencarian tertua manusia untuk memahami dunia, memahami diri dan batas-batas pengetahuan.

#### **2. 2. 6. 1. 2 Kosmologi *Atoni Pah Meto***

Merujuk pada beberapa catatan tentang kosmologi di atas, maka pelacakan terhadap kosmologi *atoni pah meto* akan dilakukan dengan menggunakan dua pendekatan, yakni tradisi lisan dan mitos kemudian beberapa naskah tulisan. Kedua pendekatan ini sangat erat kaitannya

dengan relasi manusia dengan ekologi, kejadian dan kebutuhan manusia sehari-hari.

Dalam upaya menelusuri jejak mitos tentang pulau Timor, tempat komunitas *atoni pah meto* bermukim, Gregor Neonbasu, (2013), Antropolog dari Universitas Katolik Widya Mandira Kupang, menyebutkan nama mitologis dari Kerajaan Tkesnai yakni seorang yang disebut Tsutai Neno yang kemudian menikah lalu melahirkan empat putri dan satu putra. Anak-anak putri kemudian menikah lalu menyebar ke berbagai tempat, bukan hanya di Timor, tetapi di pulau Sabu dan pulau Rote. Sementara sang putra tunggal yang bernama Neno Kesnai menurunkan Tefnai, Funai, Nesnai, Balnai, Olnai, Seunai, Teunai yang kemudian menyebar ke seluruh wilayah Timor Barat. Selain itu, terdapat pula cerita tentang para pendatang gelombang pertama, yakni Boki Taek (Neno Biboki), Sana Taek (Uisfinit), Natu Taek (Banunaek) dan Nuba Taek (Nubatonis). Di samping itu, dalam penelitiannya tentang keterkaitan antara Timor Barat (Indonesia) dan Timor Leste, Neonbasu memperoleh informasi yang menyebutkan bahwa terdapat delapan bersaudara yakni Boki Taek, Sana Taek, Nube Taek, Natu Taek, Elo Taek, Mafo Taek, Afoan Taek, dan Saku Taek. Ke-8 bersaudara ini mengelilingi pulau Timor hingga masing-masing mendapat tempat seperti disebutkan berikut: Biboki, Insana, Amanuban, Amanatun, Elo Abi, Miomafa, Amfoan (Neonbasu, dalam Neonbasu, 2013:8).

Di samping kisah tentang asal-muasal di atas, jejak lain yang dapat dijadikan sebagai rujukan kosmologis adalah cerita tentang megalitik di Takirin, sebuah lokasi yang berada di lokasi otoritas Raja Kesnai I pada abad 16 dan 17. Di tempat tersebut tersimpan empat buah megalitik, yaitu: sebuah bangunan lambang kehidupan yang berupa tali pusar manusia pertama, megalitik yang untuk urusan perang, yakni kuburan seorang pahlawan terkenal dengan batu sesajen, megalitik untuk tepat pertemuan yakni aras depan bangunan raksasa di mana terdapat tempat sangat istimewa bagi seorang pimpinan dan para pembantu serta para

panglima perang, dan megalitik lambang kerajaan, yakni istana kerajaan ketika raja mengendalikan roda pertemuan raksasa (Kedati Sonbai, dalam Neonbasu, 2013:11).

Selain tradisi lisan dan mitos-mitos yang berada di sekitarnya, terdapat beberapa sumber tertulis yang dapat dijadikan sebagai rujukan dalam mendalami kosmologi *atoni pah meto*, yakni Kevin Sherlock yang memberi perhatian terhadap pulau Timor dan sekitarnya. Tulisan-tulisan lain yang dapat dijadikan rujukan adalah tulisan-tulisan yang disampaikan oleh Krayer van Aalst, seorang misionaris Belanda, yang awalnya ditugaskan untuk mendampingi tentara Belanda, tetapi kemudian jatuh cinta kepada masyarakat pedalaman Timor. Van Aalst menuliskan pengalaman-pengalamannya sejak tahun 1904 – 1922. Tulisan-tulisan Van Aalst kemudian diterjemahkan oleh Ebenahizer I. Nuban Timo, seorang pendeta dari GMIT yang menempuh studi S2 dan S3 di negeri Belanda dan berjumpa dengan cucu Van Aalst lalu meminta naskah-naskah yang dituliskan oleh Van Aalst untuk kemudian diterjemahkan ke dalam Bahasa Indonesia. Salah satunya adalah Surat-surat dari Kapan, Benih Cinta Kasih Allah dalam Budaya *Atoni* (Van Aalst, 2016). Terdapat beberapa pokok yang dideskripsikan secara baik sebagai bagian dari cara mengenal asal-usul *Atoni Pah Meto*. Salah satunya adalah kisah tentang manusia pertama (Van Aalst, 2016). Dalam kisah tersebut, dideskripsikan bahwa pada mulanya mereka tidak mengetahui asal-usul dunia. Yang mereka ketahui adalah pada awalnya bumi ditutupi air. Di atas air itu, melayang-layang seorang manusia, laki-laki. Di tangan kiri, laki-laki yang melayang-layang itu terdapat satu karung yang selalu dibawa serta ke mana saja ia terbang. Karung itu berisi tanah dan batu-batu beraneka jenis dan warna. Ketika ia terbang, ia akan menaburkan tanah dan batu-batu tersebut. Suatu ketika, sewaktu ia terbang dengan kecepatan tinggi, dia menjatuhkan beberapa genggam tanah dan batu-batu ke atas air. Setiap genggam tanah dan batu yang dijatuhkan itu tumbuh menjadi menjadi bukit dan gunung dari air

laut yang berwarna biru. Lalu ia terbang mengelilingi bukit dan gunung itu. Demikianlah asal-usul pulau Timor dan pulau-pulau lain yang ada di sekitarnya.

Kisah yang dijumpai oleh Van Aalts di atas, kemudian dipertegas melalui cermin masyarakat *Meto*, komunitas *atoni pah meto* yang selalu memberi perhatian pada karakteristik masyarakat *meto* dalam memberlakukan lingkungan hidup dan sesamanya. Perhatian pada lingkungan tampak melalui pelarangan untuk menebang pohon tertentu ketika akan membuka lahan baru. Begitu juga dalam membangun kampung serta perlakuan terhadap jenis binatang tertentu. Misalnya dalam studi Nuban Timo terhadap penyebutan Pulau Timor sebagai pulau yang menyerupai seekor buaya yang tertidur. Penyebutan ini kemudian dilandaskan pada legenda pulau Timor yang menempatkan buaya sebagai salah satu jenis binatang yang tidak boleh disakiti (Nuban Timo, 2005:141 Bnd. Neonbasu, 2017:89). Di samping itu, studi Piet Manehat tentang pandangan orang Timor tentang alam sekitar berkontribusi bagi upaya mengenal kosmologi *atoni pah meto* (Manehat, dalam Neonbasu, 2013:73).

### **2. 2. 7. Emile Durkheim: Konsensus sebagai Kesadaran Kolektif**

Dalam observasinya terhadap karya Emille Durkheim, Berryl Langer mengemukakan dua persoalan utama yang memengaruhi proyek intelektual Durkheim. Kedua persoalan tersebut adalah otonomi sosial sebagai level realitas yang khas dan tidak dapat direduksi menjadi wilayah-wilayah psikologis individual, tetapi memerlukan penjelasan berdasarkan kerangkanya sendiri. persoalan kedua adalah mengenai krisis modernitas. Krisis modernitas yang dimaksudkan adalah putusnya ikatan-ikatan tradisional karena industrialisasi, pencerahan dan individualisme (Langer, dalam Beilharz, 2016:101). Durkheim, dalam observasi Langer berhadapan

dengan kegelisahan atas pudarnya nilai-nilai kolektif yang dimiliki masyarakat tradisional sebagai dampak langsung dari perkembangan zaman. Dalam rangka itu, Durkheim kemudian menyerukan adanya *the collective consciousness* (Royce, 2015:72). Seruan ini sebenarnya mencerminkan gagasan Durkheim yang sepanjang karya akademiknya berkuat pada empat kata kunci: *the sacred* (yang keramat), klasifikasi, ritus dan solidaritas (Supriyono, dalam Sutrisno dan Putranto, 2005:89). Walau dalam penjelasan tentang peradaban dan kemanusiaan, Durkheim justru sedikit longgar dan lebih menekankan pada solidaritas. Tetapi keempat kata kunci sebagaimana disebutkan di atas sulit dihindari. Misalnya, ketika Durkheim bicara tentang sosiologi agama, tema-tema yang muncul adalah seputar *the sacred*, klasifikasi, ritus dan solidaritas (lih. Pickering, 2009).

Gagasan-gagasan Durkheim yang berada pada keempat kata kunci tersebut dideskripsikan secara baik oleh Supriyono (2005:89-106). Supriyono mengatakan, bahwa *the sacred* merupakan poros utama yang mencakup seluruh dinamika masyarakat. Dalam masyarakat, selalu ada nilai-nilai yang disakralkan atau disucikan. Yang sakral itu dapat berupa symbol utama, nilai-nilai dan kepercayaan (*beliefs*) yang menjadi inti sebuah masyarakat. Maka, menurut Supriyono, *the sacred* dapat diterjemahkan menjadi moralitas atau agama, menjelma menjadi idiologi. Nilai-nilai itu disepakati (*consensus*) berperan untuk menjaga keutuhan dan ikatan sosial sebuah masyarakat (Bnd. Pickering, 2009:116, 117). Terkait dengan klasifikasi, Durkheim meyakini bahwa klasifikasi masyarakat yang paling primordial didasarkan pada dimensi normatif dan religius. Dimensi normatif dan religius itu menjadi *design* umum yang terdapat dalam kesadaran kolektif masyarakat. System klasifikasi bekerja dalam kesadaran moral dan emosional dengan menunjuk apakah seorang bermoral atau kurang bermoral, masuk kelompok “benar” atau “sesat” karena tidak mengemban nilai-nilai kolektif-normatif. Semakin seorang membuktikan diri bermoral, yaitu mengemban nilai-nilai kolektif, semakin ia berada di pusat

masyarakat dan dipandang suci. Sebaliknya, semakin kurang bermoral semakin ia berada di pinggiran masyarakat dan dipandang tercela atau menjadi musuh masyarakat (Supryono, 2005:92; Lih. Pickering, 2009:117).

Kata kunci ketika dalam karya-karya Durkheim adalah ritus. Ritus erat kaitannya dengan hasil observasi kritis Langer yang menempatkan Durkheim sebagai sosok yang mempertahankan suatu pandangan sosial radikal tentang perilaku manusia sebagai sesuatu yang yang dibentuk oleh kultur dan struktur sosial. Perilaku manusia yang dibentuk oleh kultur dan stuktur sosial terjembatani melalui ritus. Perayaan-perayaan, festival, dan acara-acara budaya dalam masyarakat disebut sebagai bentuk-bentuk ritus. Bentuk-bentuk tersebut, masyarakat mengeskpresikan dirinya sebagai manusia yang memiliki nilai dalam budaya yang dibentuk melalui institusi. Ritus menjadi mediasi bagi anggota masyarakat untuk tetap berakar pada *the sacred* dan kemudian dikonkritkan melalui tindakan-tindakan sosial di tengah-tengah masyarakat. Point keempat dari kesimpulan Supryono atas gagasan-gagasan Durkheim adalah solidaritas. Solidaritas dalam pemahaman ini dibentuk oleh *civil religion* dan memori kolektif. *The sacred* sebagai suatu nilai kultural kolektif dan pengikat identitas diabadikan dalam memori kolektif (Supriyono, dalam Sutrisno dan Putranto, 2005:104). Memori kolektiflah yan kemudian menjadi celah bagi terciptanya konsensus.

Secara teoritis, konsensus dalam gagasan Durkheim merupakan eksistensi masyarakat yang tergantung pada konsensus moral. konsensus moral adalah kondisi yang diperlukan bagi mewujudkan keteraturan sosial. Walau demikian, Durkheim tidak hanya berhenti pada postulat teori sosial fungsional, tetapi lebih memberi penekanan pada kesadaran kolektif. Kesadaran kolektif adalah sumber solidaritas yang mendorong untuk bekerja sama. Solidaritas sosial merupakan fakta sosial sebagai representasi kesadaran kolektif yang bersumber dari solidaritas. Gagasan Durkheim yang terkenal adalah “mengetahui bahwa kita sama dengan

orang-orang yang merepresentasikan kita” (Durkheim, dalam Saifuddin, 2005:328). Representasi yang dipikirkan Durkheim bukanlah fisik, melainkan kesamaan-kesamaan pikiran dan perasaan. Dengan kata lain, individu seperti yang lainnya, yang berpikir dan merasa, dan menyukai satu sama lain dan ingin bergabung bersama. Kesamaan-kesamaan ini menunjukkan consensus yang nyaris total dalam suatu masyarakat dan membawa setiap anggota ke dalam hubungan-hubungan satu sama lain. Hubungan-hubungan tersebut ditempatkan dalam kerangka saling ketergantungan dan saling membutuhkan satu terhadap yang lain. Kesalingtergantungan atau interdependensi (*interdependency*) antar individu dalam kehidupan kemasyarakatan menghasilkan bentuk kerjasama tertentu yang bersifat ajek dan kerjasama tersebut dapat berlangsung dengan baik melalui pembagian kerja (*division of work*) untuk mewujudkan keteraturan sosial. Sebab, menurut Silalahi (2008) ketergantungan terjadi karena tiap individu atau tiap bagian dari system sosial memberi atau memainkan beberapa fungsi (*social function*) dalam masyarakat, baik sebagai *manifest function* atau fungsi-fungsi nyata dan *latent function* atau fungsi-fungsi yang tersamar.

Kesalingtergantungan atau independensia berawal dari solidaritas dan integrasi sosial. dalam analisisnya terhadap teori consensus Durkheim, Silalahi (2008) memberi penegasan bahwa solidaritas sosial adalah fakta sosial. Solidaritas menunjuk pada satu keadaan hubungan antar individu dan atau kelompok yang didasarkan pada perasaan emosional bersama. Solidaritas merupakan hubungan antar individu didasarkan pada perasaan. Relasi ini yang kemudian oleh Durkheim dirumuskan menggunakan istilah solidaritas mekanik dan solidaritas organik. Solidaritas mekanis menunjuk pada masyarakat di mana tiap individu dapat memenuhi kebutuhan hidupnya masing-masing. Sebaliknya solidaritas organis menunjuk pada pembagian kerja dan saling ketergantungan. Solidaritas mekanik didasarkan pada suatu kesadaran kolektif dan gambaran kolektif.

Kesadaran ini menunjuk pada totalitas kepercayaan-kepercayaan dan sentiment-sentimen bersama. Sementara gambaran kolektif (*representation collective*) adalah symbol-simbol yang mempunyai makna yang sama bagi semua anggota kelompok dan memungkinkan mereka untuk merasa sama satu sama lain sebagai anggota-anggota kelompok (Silalahi, 2008:197).

Kesadaran kolektif yang mendasari solidaritas mekanik paling kuat ditemukan dalam masyarakat tradisional yang sederhana dengan tingkat homogenitas yang tinggi. Di samping itu, kesadaran solidaritas organik muncul karena pembagian kerja bertambah besar. Karena kesadaran kolektif perlahan-lahan mulai hilang di mana tiap orang merasa dirinya semakin berbeda dalam kepercayaan, pendapat dan juga gaya hidup. Solidaritas organik didasarkan pada tingkat saling ketergantungan yang tinggi. Saling ketergantungan itu bertambah sebagai hasil dari bertambahnya spesialisasi dalam pembagian kerja yang memungkinkan dan juga menggairahkan bertambahnya perbedaan di kalangan individu. Kuatnya solidaritas organik ini kemudian memunculkan konsensus sebagai “jalan tengah” bagi setiap perbedaan dan juga mekanisme kerja yang bervariasi. Pada era digital, konsensus menjadi sesuatu yang dibutuhkan, agar mekanisme relasi dapat diatur berdasarkan kekhasan personal masing-masing.

## **2. 2. 8 Max Weber: Perubahan dan Transformasi Sosial serta Etika Calvinisme**

Terdapat dua catatan menarik dari Anthony Giddens, saat menuliskan pendahuluan pada buku Etika Protestan dan Spirit Kapitalisme karya Max Weber, yakni iklim intelektual saat ia menulis buku tersebut dan hubungan antara karya itu dengan program studi besar yang ia bentuk

sendiri dalam fase kedua karirnya (Weber, 2006:xxx). Kedua catatan tersebut, bagi Giddens merupakan pengertian elementer dalam memahami karya Webber tersebut. Catatan pertama erat kaitannya dengan minat studinya di bidang ekonomi, sejarah dan teologi. Sementara catatan kedua, lebih bersifat operatif pasca pencapaiannya sebagai professor ekonomi pada tahun 1894 di Universitas Freiburg. Dalam konteks ini, Giddens memberi penegasan terhadap upaya dari Webber ketika mentransformasi ajaran Calvin melalui konsep *calling* (panggilan) sebagai upaya konkretisasi askese.

Istilah *calling* merujuk pada tanggung jawab individu terhadap kehadirannya di tengah-tengah dunia. Konsep ini, demikian Giddens, memproyeksikan perilaku religius ke dalam aktifitas keduniaan sehari-hari (2006:xxxv). Problem yang diangkat oleh Webber menjadi penting untuk dilihat sebagai konteks munculnya *calling* tersebut. Dengan memperhadapkan afiliasi agama dengan praktek kehidupan yang lebih bersifat selektif dalam partisipasi rakyat, secara khusus peran kaum Protestan, Webber mendeskripsikan persoalan yang dialami pada saat itu dengan menyebutkan perkembangan industry, ekonomi, politik dan menguatnya Calvinisme. Dalam deskripsi tersebut, Webber mengakui, bahwa istilah *calling* sesungguhnya diperkenalkan oleh Luther, sebagai pencetus reformasi gereja pada tahun 1517. Karena itu, bagi Webber, *calling* merupakan suatu konsepsi keagamaan yang merupakan tugas yang dikehendaki oleh Tuhan, atau setidaknya disarankan. (2006:61). Istiah ini kemudian menjadi kekuatan bagi Calvinisme dalam menentukan gerak sejarah transformasi sosial dan teologi Protestan. Peter Beilharz, dalam observasinya terhadap pemikiran Webber, mengemukakan dua hal menarik. Pertama, di dalam etika Protestan, eksisnya birokrasi tidak hanya dilihat pada institusi dan organisasi dalam pemahaman yang sempit, tetapi lebih kepada kebudayaan, praktek dan keyakinan. Bagi Beilharz, kebudayaan, praktek dan keyakinan pun menjadi birokrasi. Kedua,

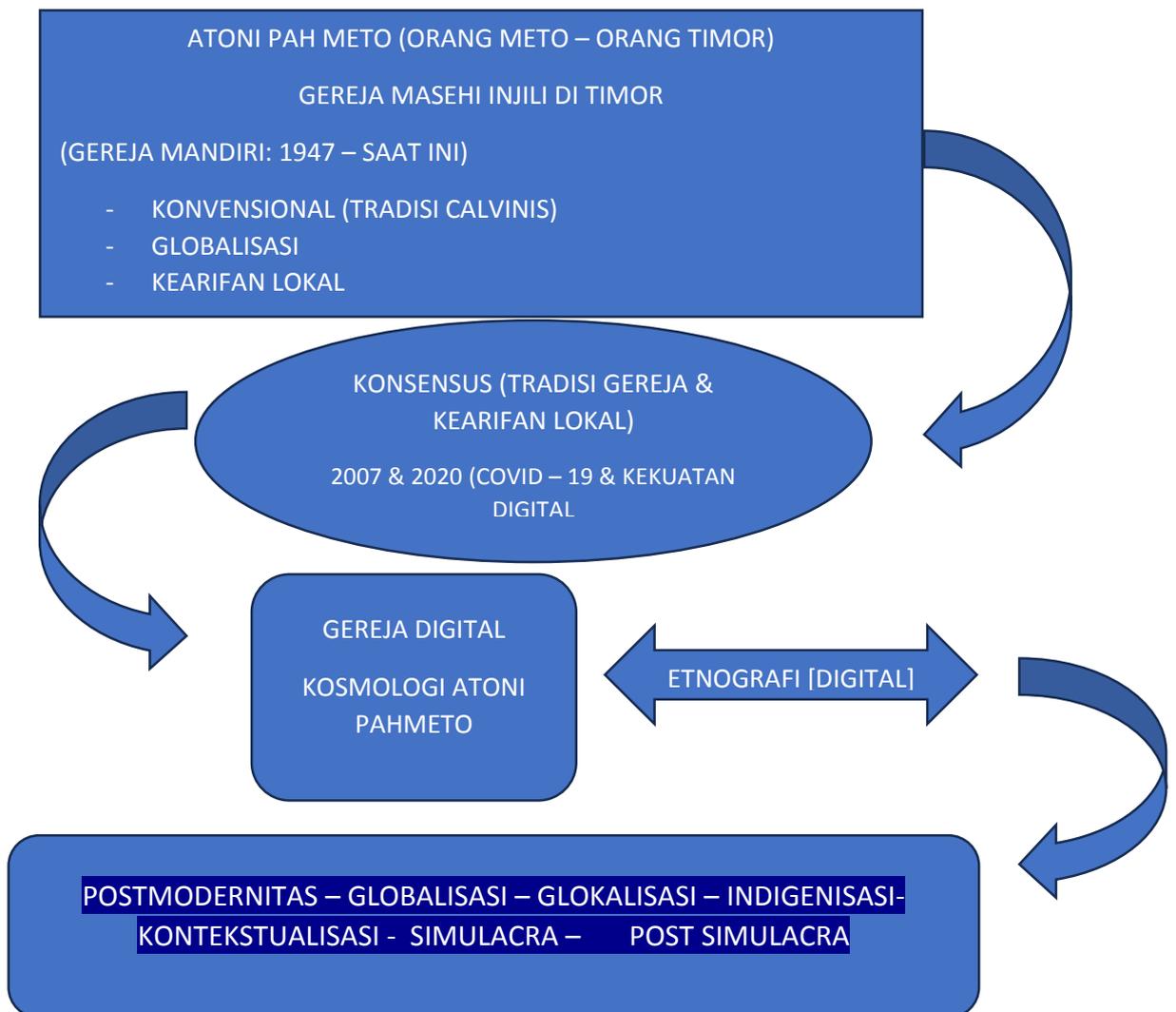
munculnya peran aktor dalam menentukan kepentingan material dan ideal (2016:364). Kedua tanggapan Beilharz mengindikasikan terjadinya transformasi. Artinya, telah terjadi pergeseran pemahaman terhadap realitas politik, ekonomi bahkan teologi pada saat itu. Webber melihat bahwa Etika Protestan menjadi semacam batu loncatan untuk memperkenalkan kapitalisasi sebagai sesuatu yang secara teologis dapat dipertanggungjawabkan.

Dengan adanya pergeseran tersebut, maka akan menghadirkan tindakan tindakan sosial yang dilakukan oleh manusia yang diiringi oleh motivasi dari diri. Gagasan ini, oleh Ahmad Putra (2020), dengan merujuk pada konsep agama dalam perspektif Weber, merupakan implementasi dari metode *vertehen*, yaitu upaya untuk menemukan pemahaman yang benar dan jelas mengenai maksud dan tindakan sosial. Dengan menyebut metode tersebut, Putra kemudian menempatkan etika kerja Protestan sebagai spirit dalam transformasi sosial. Sebuah penekanan yang terinspirasi dari Calvinisme. Alister McGrath, sebagaimana dikutip oleh Timothy D. Terrel, memberikan sebuah penekanan bahwa visi Calvin atas iman Kristen meluas jauh melampaui kesalehan dari iman pribadi. Karena itu, bagi Calvin, demikian McGrath, teologi menyajikan rangka penopang untuk partisipasi dalam kehidupan publik (Mc.Grath, dalam Terrel, 2017:83). Fondasi teologis ini menjadi sebuah kritikan atas sikap acuh terhadap dunia dalam gagasan eskatologis pra Calvinis. Pandangan eskatologis Kristen pra Calvinis menempatkan pengharapan kedatangan Tuhan sebagai sesuatu yang mendatangkan pahala surgawi. Akibatnya adalah tidak ada yang dikerjakan kecuali tetap berada pada *status quo*. Kondisi ini dimaknai sebagai *calling* yang bersifat statis. Transformasi yang dilakukan oleh Calvin melalui *calling* yang melibatkan diri dalam penataan dunia merupakan sebuah loncatan etis atas teologi pra Calvin maupun setelah reformasi. Weber, dalam perumusan perubahan sosial, percaya bahwa keselamatan (eskatologi) dapat dilakukan melalui restrukturisasi keyakinan radikal tentang

dunia, yang pada gilirannya menentukan perilaku etis untuk membawa orang sesuai visi baru reformasi (bnd. Erikson dan Murphy, 2018:55).

## 2. 9. Kerangka Konseptual

Kerangka konseptual merupakan argumentasi yang dibangun dari kajian teori dan realitas empiris yang memiliki kausalitas atau hubungan timbal balik maupun korespondensi sehingga terbentuklah sebuah konstruksi penelitian. Dengan alur pikir ini, maka kerangka konseptual dari penelitian ini digambarkan sebagai berikut



Penjelasan terhadap kerangka di atas adalah:

1. GMIT sebagai komunitas keagamaan terbentuk dari perjalanan panjang kekristenan yang diperkenalkan oleh para misionaris Belanda, tetapi pada saat yang sama menyadari akan pentingnya nilai-nilai kearifan lokal yang ada jauh sebelum kekristenan merambah pulau Timor dan sekitarnya.
2. Setelah berdiri sendiri secara mandiri, GMIT kemudian merumuskan berbagai aturan yang dijadikan sebagai panduan dalam kegiatannya di tengah masyarakat.
3. GMIT menyadari bahwa konteks yang dihadapi adalah globalisasi, evolusi digital dan kosmologis yang dijumpai dalam keputusan-keputusan yang dihasilkan melalui Konsensus bersama.
4. Persidangan GMIT secara virtual, ibadah secara virtual dan pertemuan-pertemuan gerejawi secara virtual menandakan era baru di GMIT yakni pergeseran nilai dari *homo sapiens* ke *homo digitalis*.

Dari kerangka ini, maka hal yang menjadi catatan penting yang dapat dijadikan sebagai *novelty* dari karya ini adalah sekaligus kekuatan simulasi dalam penetrasi digital tidak dapat diabaikan, tetapi *atoni pah meto* di GMIT meyakini aspek transendensi dari konsensus GMIT yang mencakup aspek keilahian sekalipun bersifat simulacra, tetapi terdapat dimensi keilahian di dalamnya. Itulah yang disebut dalam terminologi teo-etnografi sebagai iman yang bersifat transenden tetapi berdampak imanen. Novelty ini dibangun dari argumentasi bahwa *atoni pah meto* di GMIT tidak saja beradaptasi dengan perubahan sebagai dampak dari digitalisasi tetapi lebih dari itu adalah tidak kehilangan identitas dirinya sebagai *atoni pah meto* kristen. Novelty ini lahir dari pengembangan diskusi teori simulacra dan hiperrealitas yang diperkenalkan oleh Baudrillard yang dalam tulisan ini memperkenalkan post-simulacra.