

Bersama bersaudara dalam kesatuan: Kerukunan sebagai kebajikan publik melalui pemaknaan paradigmatis-teologis Mazmur 133

Yehuda Mandacan¹, Federans Randa II² , Donna Crosnoy Sinaga³ , Rifky Serva Tuju⁴ 

^{1,2,3,4}Sekolah Tinggi Teologi Erikson Tritt, Manokwari

Correspondence:

yehuda@stteriksontritt.ac.id

DOI:

<https://doi.org/10.30995/kur.v11i3.1499>

Article History

Submitted: July 07, 2025

Reviewed: Aug. 18, 2025

Accepted: Dec. 30, 2025

Keywords:

public virtue;
 peace theology;
 Psalm 133;
 reconciliation;
 social harmony;
 Indonesian public
 theology;
 kebajikan publik;
 kerukunan;
 teologi perdamaian;
 teologi publik Indonesia;
 Mazmur 133

Copyright: ©2025, Authors.

License:



Abstract: This article develops a Christian public theology of harmony, using Psalm 133 as a theological paradigm to understand Indonesian cultural values within a biblical framework. Although Indonesian harmony has been criticized as an attitude of avoiding conflict that perpetuates structural injustice, this study argues for a theological reconstruction that reclaims its generative potential as a public virtue. Through a historical-critical exegesis of Psalm 133, an anthropological-theological analysis of the concept of *rukun*, and a comparative theological methodology that places the two in critical correlation, this article demonstrates that the psalmist's vision of unity (*yachad*) provides a biblical-theological foundation for harmony that transcends mere tolerance. The analysis reveals that authentic harmony, informed by the covenantal and eschatological dimensions of Psalm 133, functions as an active form of peacebuilding that honors both unity and justice. This article contributes to contextual theology by demonstrating how indigenous cultural values, when critically appropriated through biblical hermeneutics, can enrich local Christian witness and international theological discourse.

Abstrak: Artikel ini mengkonstruksi teologi publik Kristen tentang kerukunan dengan menggunakan Mazmur 133 sebagai paradigma teologis untuk memahami nilai budaya Indonesia dalam kerangka alkitabiah. Meskipun rukun Indonesia telah dikritik sebagai sikap menghindari konflik yang melanggengkan ketidakadilan struktural, penelitian ini berargumen untuk rekonstruksi teologis yang mengambil kembali potensi generatifnya sebagai kebajikan publik. Melalui eksegesis historis-kritis terhadap Mazmur 133, analisis antropologis-teologis terhadap konsep rukun, dan metodologi teologi komparatif yang menempatkan keduanya dalam korelasi kritis, artikel ini menunjukkan bagaimana visi kesatuan (*yachad*) sang pemazmur menyediakan fondasi biblis-teologis untuk kerukunan yang melampaui toleransi pasif. Analisis mengungkapkan bahwa rukun autentik, yang diinformasikan oleh dimensi perjanjian dan eskatologis Mazmur 133, berfungsi sebagai pembangunan perdamaian aktif yang menghormati kesatuan dan keadilan sekaligus. Artikel ini berkontribusi pada teologi kontekstual dengan mendemonstrasikan bagaimana nilai-nilai budaya *indigenous*, ketika diappropriasi secara kritis melalui hermeneutika biblika, dapat memperkaya kesaksian Kristen lokal dan diskursus teologis internasional.

Pendahuluan

Dalam lanskap pluralitas Indonesia yang kompleks, konsep kerukunan telah lama menjadi pilar penting bagi kohesi sosial. Nilai budaya yang berakar kuat dalam masyarakat Indonesia ini—terutama dalam konteks Jawa—mengandaikan sebuah harmoni relasional yang melampaui sekadar absennya konflik. Clifford Geertz, dalam etnografinya yang kini klasik, menggambarkan rukun sebagai kondisi keseimbangan psikologis dan sosial yang diagungkan dalam budaya Jawa, sebagai nilai tertinggi di atas konfrontasi atau ketegangan terbuka.¹ Namun demikian, dalam perkembangan diskursus kontemporer, kerukunan justru menghadapi problematika yang serius. Para antropolog dan teolog kritis mulai mempertanyakan apakah harmoni yang dipuja-puja ini sesungguhnya menyembunyikan kekerasan struktural, membungkam perbedaan yang legitim, dan melanggar ketidakadilan dengan cara menstigmatisasi konflik sebagai penyimpangan sosial.² Dalam konteks kekristenan Indonesia, pertanyaan ini menjadi semakin mendesak: haruskah gereja merangkul kerukunan sebagai nilai yang sejalan dengan visi alkitabiah tentang perdamaian, ataukah justru menolaknya sebagai "damai yang bukan damai" seperti yang dikritik para nabi?

Ambiguitas ini menciptakan dilema teologis yang kompleks bagi teologi publik Kristen Indonesia. Di satu sisi, komitmen pada perdamaian dan kesatuan adalah inti dari kekristenan—Yesus sendiri memberkati pembawa damai (Mat. 5:9) dan berdoa agar murid-murid-Nya menjadi satu (Yoh. 17:21). Di sisi lain, tradisi profetik Alkitab dengan tegas menentang harmoni palsu yang mengorbankan keadilan (Yer. 6:14; Am. 5:21-24). Zakaria Ngelow, teolog Indonesia, telah menunjukkan bagaimana retorika kerukunan terkadang dimanfaatkan untuk membatasi kesaksian Kristen atau membenarkan diskriminasi terhadap minoritas agama.³ Namun, penolakan total terhadap nilai kerukunan juga bermasalah, karena hal itu akan memutus gereja dari kearifan lokal yang berpotensi menjadi sumber teologis yang kaya. Yang dibutuhkan bukanlah penolakan maupun adopsi tanpa kritik, melainkan rekonstruksi teologis yang cermat—sebuah apropriasi kritis yang memungkinkan kerukunan berfungsi sebagai kebajikan publik autentik yang sejalan dengan visi alkitabiah tentang *shalom*.

Artikel ini berargumen bahwa Mazmur 133, ketika dieksegesis secara mendalam dan ditempatkan dalam korelasi kritis dengan konsep-konsep kultural Indonesia, menyediakan paradigma teologis yang memadai untuk merekonstruksi kerukunan sebagai kebajikan publik kristiani yang sejati—sebuah harmoni yang secara aktif mengejar perdamaian tanpa menekan kritik profetik atau perbedaan yang legitim. Mazmur ini, dengan visinya tentang persaudaraan yang tinggal bersama dalam kesatuan (*yachad*), menawarkan sumber daya biblis untuk membedakan harmoni autentik dari keseragaman yang dipaksakan, serta untuk mengintegrasikan komunitas yang damai dengan tuntutan keadilan yang tak bisa ditawar.

Metodologi penelitian ini mengintegrasikan tiga pendekatan yang saling melengkapi. Pertama, eksegesis historis-kritis dan teologis terhadap Mazmur 133 untuk memahami makna teks dalam konteks aslinya dan signifikansinya dalam kanon Alkitab. Kedua, analisis antropologis-teologis terhadap konsep rukun dalam budaya Indonesia, khususnya Jawa, dengan mempertimbangkan baik resonansi positifnya maupun problematika kritisnya. Ketiga, teologi komparatif yang menempatkan visi alkitabiah dan nilai kultural dalam "perbandingan mendalam"—bukan untuk menyamakan keduanya, tetapi untuk membiarkan masing-masing

¹ Clifford Geertz, *The Religion of Java* (Chicago: University of Chicago Press, 1976), 232-233.

² Michael G. Peletz, "Ordinary Muslims and Muslim Resurgents in Contemporary Malaysia," in *Islam in an Era of Nation-States: Politics and Religious Renewal in Muslim Southeast Asia* (1997): 231-273.

³ Zakaria J. Ngelow, "Kekristenan dan Nasionalisme: Perjumpaan Umat Kristen Protestan dengan Pergerakan Nasional Indonesia 1900-1950" (Disertasi PhD, Vrije Universiteit Amsterdam, 1996), 234-248.

mencerahkan dan berpotensi mentransformasi yang lain.⁴ Pendekatan korelasi kritis ini, yang mengikuti model Paul Tillich dan David Tracy, memungkinkan pertanyaan-pertanyaan yang muncul dari realitas sosial Indonesia menginterogasi teks alkitabiah, sementara visi alkitabiah mengkritisi praktik-praktik kultural.⁵

Artikel ini memberikan kontribusi pada tiga tingkat diskursus teologis. Pada tingkat studi biblika, penelitian ini menunjukkan relevansi Mazmur 133 untuk teologi publik kontemporer dengan cara yang jarang dieksplorasi dalam literatur eksegesis. Pada tingkat teologi kontekstual Indonesia, artikel ini menawarkan sumber daya biblis-teologis untuk apropriasi kritis terhadap rukun, membedakan harmoni autentik dari pasifikasi yang opresif, dan mengartikulasikan teologi *indigenous* dalam bahasa diskursus global. Pada tingkat teologi publik internasional, studi ini menghadirkan model teologi perdamaian non-Barat yang memperkaya percakapan global dengan wawasan Indonesia, sekaligus mendemonstrasikan bagaimana nilai-nilai kultural dapat menjadi sumber teologis generatif melalui pendekatan kritis.

Struktur argumentasi artikel ini berkembang melalui empat gerakan utama. Bagian pertama, menyajikan eksegesis Mazmur 133 yang menyingkap dimensi perjanjian, liturgis, dan eskatologisnya sebagai fondasi untuk memahami kesatuan dalam perspektif alkitabiah. Bagian kedua, menganalisis konsep rukun dalam konstruksi budaya Indonesia, memetakan baik kekuatan maupun kerentanannya. Bagian ketiga, melakukan analisis komparatif-teologis yang mengidentifikasi konvergensi dan divergensi antara visi alkitabiah dan nilai kultural, membiarkan keduanya saling mengkoreksi dan mencerahkan. Bagian keempat, mengkonstruksi teologi publik tentang kerukunan yang mengartikulasikan bagaimana umat Kristen Indonesia dapat mewujudkan dan mengadvokasi harmoni autentik dalam konteks publik yang pluralistik.

Penelitian ini didasarkan pada literatur primer dan sekunder yang ekstensif, termasuk tafsiran-tafsiran Mazmur yang bereputasi,⁶ studi antropologis tentang masyarakat Indonesia,⁷ karya-karya teologi kontekstual Indonesia,⁸ dan literatur teologi publik serta teologi perdamaian dari tradisi global.⁹ Dengan menggabungkan rigor akademis dan sensitivitas kontekstual, artikel ini berupaya memajukan percakapan tentang bagaimana Gereja-gereja Indonesia dapat berkontribusi pada perdamaian publik tanpa mengorbankan integritas teologisnya atau keprihatinan profetiknya terhadap keadilan.

Persaudaraan dalam Kesatuan: Eksegesis Teologis Mazmur 133

Mazmur 133 adalah salah satu dari lima belas nyanyian ziarah (Maz. 120-134) yang kemungkinan besar dinyanyikan oleh para peziarah dalam perjalanan mereka menuju Yerusalem untuk perayaan-perayaan liturgis.¹⁰ Mazmur yang singkat namun padat ini dimulai dengan se-

⁴ Francis X. Clooney, *Comparative Theology: Deep Learning Across Religious Borders* (Malden, MA: Wiley-Blackwell, 2010), 10-12.

⁵ David Tracy, *The Analogical Imagination: Christian Theology and the Culture of Pluralism* (New York: Crossroad, 1981), 3-46.

⁶ Walter Brueggemann, *The Message of the Psalms: A Theological Commentary* (Minneapolis: Augsburg, 1984); J. Clinton McCann, "Psalms," dalam *The New Interpreter's Bible*, vol. 4 (Nashville: Abingdon, 1996), 639-1280; John Goldingay, *Psalms 90-150* (Grand Rapids: Baker Academic, 2008).

⁷ Geertz, *The Religion of Java*; Niels Mulder, *Inside Indonesian Society: Cultural Change in Java* (Amsterdam: The Pepin Press, 1996); John R. Bowen, "On the Political Construction of Tradition: Gotong Royong in Indonesia," *Journal of Asian Studies* 45, no. 3 (1986): 545-561.

⁸ Emanuel Gerrit Singgih, *Dari Eden ke Babel: Sebuah Tafsir Kejadian 1-11* (Yogyakarta: PT Kanisius, 2011).

⁹ Max L. Stackhouse, *God and Globalization*, 4 vols. (Harrisburg, PA: Trinity, 2000); Sebastian Kim, *Theology in the Public Sphere: Public Theology as a Catalyst for Open Debate* (London: SCM Press, 2013).

¹⁰ Hans-Joachim Kraus and Hilton C. Oswald, *Psalms 60-150: A Commentary* (1989), 461-462.

ruan kontemplatif: "Lihatlah, betapa baik dan menyenangkanya, apabila saudara-saudara diam bersama dengan rukun!" (ay. 1). Kata Ibrani *yachad* yang diterjemahkan "dengan rukun" atau "dalam kesatuan," mengandung nuansa lebih dari sekadar kedekatan spasial—ia menyiratkan solidaritas intensional dan tujuan bersama.¹¹ Istilah *'achim* (saudara-saudara) di sini tidak terbatas pada keluarga biologis tetapi mencakup seluruh Israel sebagai keluarga perjanjian, saudara-saudara dalam iman yang terikat bersama oleh panggilan ilahi.

Struktur puitis mazmur ini menggunakan dua simile yang sangat ekspresif untuk menggambarkan keindahan kesatuan. Pertama, kesatuan disamakan dengan "minyak yang baik di atas kepala yang turun ke janggut, yang turun ke janggut Harun dan ke leher jubahnya" (ay. 2). Minyak urapan yang dimaksud adalah minyak suci yang digunakan dalam pengurapan imam (Kel. 30:22-33)—campuran mur, kayu manis, tebu aromatik, dan kayu teja yang sangat mahal dan dikhususkan untuk keperluan sakral.¹² Gambaran minyak yang mengalir berlimpah dari kepala ke janggut hingga ke kerah jubah menunjukkan bukan hanya pengurapan yang cukup, melainkan kelimpahan yang berlebihan. Simile kedua membandingkan kesatuan dengan "embun gunung Hermon yang turun ke atas gunung-gunung Sion" (ay. 3a). Gunung Hermon, puncak tertinggi di Israel (2.814 meter), menerima embun dan kabut berlimpah yang menopang vegetasi bahkan di musim kemarau.¹³ Secara geografis, embun Hermon tidak bisa jatuh di Sion yang berjarak ratusan kilometer, sehingga ini jelas merupakan bahasa metaforis-teologis yang menyatakan bahwa kesatuan adalah karunia ilahi yang menyegarkan dari atas, seperti embun yang memberi kehidupan.

Klimaks teologis mazmur ini ada pada ayat terakhir: "Sebab ke sanalah TUHAN memerintahkan berkat, kehidupan untuk selama-lamanya" (ay. 3b). Kata kerja *tsivvah* (memerintahkan) menunjukkan dekrit ilahi yang autoritatif—berkat bukan sekadar harapan tetapi penetapan Allah yang berdaulat.¹⁴ Berkat yang dijanjikan adalah *chayyim 'ad-ha-'olam* (kehidupan untuk selama-lamanya), yang menggaungkan tema kehidupan kekal dalam hadirat Allah. Walter Brueggemann mengamati bahwa mazmur ini menempatkan kesatuan bukan sebagai ideal sosial yang pragmatis, melainkan sebagai realitas yang berpartisipasi dalam kehidupan Allah sendiri—sebuah *foretaste* dari *shalom* eskatologis yang akan datang.¹⁵ Kesatuan di sini bukan hanya tentang relasi horizontal antar-manusia, tetapi berakar pada relasi vertikal dengan TUHAN yang adalah sumber kehidupan.

Konteks liturgis mazmur ini sangat penting untuk pemahaman yang tepat. Sebagai nyanyian ziarah, mazmur ini dinyanyikan ketika suku-suku Israel yang tersebar dari berbagai wilayah berkumpul di Yerusalem untuk festival-festival keagamaan.¹⁶ Para peziarah ini membawa serta dialek yang berbeda-beda, adat istiadat lokal yang beragam, dan bahkan kemungkinan adanya ketegangan politik antarwilayah. Namun, dalam konteks ibadah bersama di bait Allah, mereka mengalami diri mereka sebagai satu umat—saudara-saudara yang dipersatukan oleh perjanjian yang sama dengan TUHAN. John Goldingay menekankan bahwa kesatuan dalam Mazmur 133 bukanlah keseragaman yang dipaksakan, tetapi rekonsiliasi perbe-

¹¹ Francis Brown, Samuel Rolles Driver, and Charles Augustus Briggs, *The Brown-Driver-Briggs Hebrew and English Lexicon* (Peabody, MA: Hendrickson Publishers, 1996), 403.

¹² John H. Walton, Victor H. Matthews, and Mark W. Chavalas, *The IVP Bible Background Commentary: Old Testament* (Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 2012), 538.

¹³ Goldingay, *Psalms 90-150*, 583.

¹⁴ Brown, Driver, dan Briggs, *Hebrew and English Lexicon*, 845.

¹⁵ Brueggemann, *The Message of the Psalms*, 151.

¹⁶ Kraus, *Psalms 60-150*, 460-461.

daan dalam konteks ibadah bersama.¹⁷ Keberagaman suku tetap diakui (bahkan dirayakan dalam tradisi-tradisi ibadah yang bervariasi), namun keberagaman itu tidak menghalangi solidaritas yang mendalam sebagai umat Allah.

Dimensi perjanjian dari kesatuan ini tidak bisa diabaikan. Israel tidak disatukan oleh etnis semata (faktanya, komposisi etnis Israel cukup heterogen) atau oleh kepentingan politik pragmatis, tetapi oleh panggilan ilahi dan respons iman. Kesatuan *'achim* adalah kesatuan perjanjian—mereka adalah saudara karena Allah telah memilih mereka dan mereka telah merespons dengan kesetiaan pada Torah.¹⁸ Ini berarti, kesatuan memiliki karakter normatif bukan deskriptif. Mereka seharusnya hidup sebagai saudara karena mereka adalah umat perjanjian, terlepas dari kenyataan bahwa mereka sering gagal melakukannya (seperti yang dibuktikan oleh perpecahan kerajaan dan konflik-konflik dalam sejarah Israel). Kesatuan adalah anugerah (pemberian Allah melalui perjanjian) dan tugas (panggilan untuk hidup sesuai dengan identitas perjanjian).

Gambaran Harun yang diurapi menambahkan dimensi imamat pada visi kesatuan ini. Harun adalah imam besar yang menjadi mediator antara Israel dan Allah. Pengurapannya menguduskannya untuk pelayanan liturgis yang memungkinkan Israel mengalami kehadiran Allah.¹⁹ Dengan mengaitkan kesatuan dengan pengurapan Harun, mazmur ini menyiratkan bahwa kesatuan komunal memiliki fungsi imamat—komunitas yang bersatu menjadi sarana di mana kehadiran dan berkat Allah dimediasi kepada dunia. Hans-Joachim Kraus berpendapat bahwa kesatuan Israel memiliki dimensi misional. Melalui hidup bersama yang harmonis, Israel menjadi berkat bagi bangsa-bangsa, memenuhi janji kepada Abraham (Kej. 12:3).²⁰ Kesatuan bukanlah tujuan akhir pada dirinya sendiri, tetapi sarana untuk mewujudkan maksud Allah yang lebih luas.

Secara eskatologis, Mazmur 133 mengarahkan pandangan ke depan kepada visi profetik tentang Israel yang dipersatukan kembali dan bangsa-bangsa yang berkumpul di Sion (Yes. 2:2-4; Mik. 4:1-5). Frank-Lothar Hossfeld dan Erich Zenger membaca mazmur ini sebagai ungkapan harapan eskatologis—kesatuan yang dirayakan adalahantisipasi dari restorasi penuh yang akan datang.²¹ "Kehidupan untuk selama-lamanya" menggaungkan gambaran Taman Eden dengan pohon kehidupan (Kej. 3:22) dan mengantisipasi kota surgawi di mana tidak ada lagi kutuk dan Allah berdiam bersama manusia (Why. 21-22). Dengan demikian, kesatuan dalam Mazmur 133 merupakan realitas "sudah dan belum"—sudah dialami secara nyata dalam ibadah liturgis, namun belum sepenuhnya diwujudkan, menantikan penggenapan eskatologis.

Rukun dalam Konstruksi Budaya Indonesia: Harmoni sebagai Kosmologi dan Praksis

Konsep rukun dalam budaya Indonesia, terutama Jawa, beroperasi sebagai prinsip kosmologis dan etis yang fundamental. Dalam pemahaman Jawa tradisional, alam semesta dipahami sebagai sistem yang teratur secara hierarkis di mana harmoni bergantung pada pemeliharaan

¹⁷ Goldingay, *Psalms 90-150*, 584.

¹⁸ Frank-Lothar Hossfeld, Erich F. Lindemann, and Linda M. Maloney, and Klaus Baltzer, *Psalms 3: A Commentary on Psalms 101-150*, Hermeneia: A Critical and Historical Commentary on the Bible (Minneapolis, MN: Augsburg Fortress Publishers, 2011), 466-467.

¹⁹ John H. Walton, *The IVP Bible Background Commentary* (Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 2016), 103-104.

²⁰ Kraus, *Psalms 60-150*, 463.

²¹ Hossfeld dan Zenger, *Psalms 3*, 469.

pembedaan dan batas-batas yang tepat.²² Disrupsi terhadap tatanan sosial tidak hanya mengancam relasi-relasi manusia tetapi juga mengganggu keseimbangan metafisik yang lebih luas. Niels Mulder, dalam studinya tentang masyarakat Jawa, mengamati bahwa rukun bukan hanya preferensi sosial, tetapi merupakan imperatif ontologis—menjadi berarti dalam relasi yang harmonis.²³ Identitas pribadi tidak dikonstruksi secara atomistik tetapi secara relasional, melalui jaringan kewajiban dan hubungan yang saling terkait. Ini sangat berbeda dengan individualisme Barat, di mana diri dipahami sebagai entitas otonom yang kemudian secara sukarela masuk ke dalam relasi-relasi sosial.

Dalam praksis sehari-hari, rukun mengandaikan seperangkat perilaku dan disposisi tertentu. Geertz mengidentifikasi beberapa elemen kunci: kontrol emosional (menekan ekspresi kemarahan atau ketidaksetujuan), komunikasi tidak langsung (menggunakan bahasa yang halus dan alusif daripada konfrontasi langsung), penghormatan status (memelihara relasi hierarkis tanpa tantangan), dan partisipasi sosial (menghadiri acara-acara komunal dan gotong royong).²⁴ Nilai-nilai ini ditanamkan sejak dini melalui sosialisasi dalam keluarga dan komunitas, membentuk habitus—disposisi yang terinkarnasi—yang membuat rukun terasa "alami" bagi mereka yang tumbuh dalam budaya Jawa. Praktik-praktik seperti musyawarah (deliberasi) yang mencari mufakat (konsensus) mewujudkan rukun dalam pengambilan keputusan komunal, di mana tujuannya bukan penentuan mayoritas tetapi pencapaian kesepakatan yang dapat diterima semua pihak.

Namun, analisis kritis kontemporer telah mengungkap problematika yang serius dalam ideologi rukun. John Bowen, dalam penelitiannya di Aceh, mendokumentasikan bagaimana retorika rukun dapat digunakan untuk membungkam suara-suara perempuan dalam sengketa warisan, dengan mengutamakan "harmoni keluarga" di atas hak-hak individual.²⁵ Michael Peletz mencatat bahwa ideologi harmoni di masyarakat-masyarakat Asia Tenggara sering melayani kepentingan elit dengan mendelegitimasi tantangan terhadap struktur kekuasaan yang ada—perbedaan pendapat dicap sebagai "mengganggu ketenangan" dan dengan demikian secara sosial dimarginalkan.²⁶ Selama rezim Orde Baru Soeharto (1966-1998), rukun difungsikan sebagai ideologi negara yang membenarkan kontrol otoriter: oposisi politik dilabeli "anti-Pancasila" karena mengganggu harmoni nasional, dan kritik dipandang sebagai ancaman terhadap stabilitas.²⁷

Dalam konteks keagamaan, kerukunan beragama (harmoni religius) telah menjadi pilar resmi kebijakan Indonesia, terutama sejalan dengan prinsip pertama Pancasila (Ketuhanan Yang Maha Esa). Sementara komitmen pada koeksistensi damai antara agama-agama patut dihargai, implementasinya telah problematis. Minoritas agama, termasuk komunitas Kristen di daerah-daerah mayoritas Muslim tertentu, menghadapi tekanan untuk menerima pembatasan-pembatasan diskriminatif (seperti regulasi pendirian rumah ibadah yang ketat) agar tidak dituduh mengancam kerukunan. Zakaria Ngelow mengkritik bagaimana wacana harmoni dapat dimanipulasi untuk membatasi kebebasan beragama di bawah dalih menjaga per-

²² Franz Magnis-Suseno, *Javanese Ethics and World-View: The Javanese Idea of the Good Life* (Jakarta: Gramedia, 1997), 38-48.

²³ Mulder, *Inside Indonesian Society*, 19-23.

²⁴ Geertz, *The Religion of Java*, 232-235.

²⁵ John R. Bowen, "The Forms Culture Takes: A State-of-the-Field Essay on the Anthropology of Southeast Asia," *The Journal of Asian Studies* 54, no. 4 (1995): 1047-1078.

²⁶ Peletz, "Ordinary Muslims' and 'Good Citizens,'" 22-24.

²⁷ Douglas E. Ramage, *Politics in Indonesia: Democracy, Islam and the Ideology of Tolerance* (London: Routledge, 2002), 11-17.

damaian sosial.²⁸ Ini menimbulkan pertanyaan teologis yang mendesak: Kapan komitmen pada harmoni menjadi pengkhianatan terhadap keadilan?

Meskipun kritik-kritik ini valid dan perlu, penolakan total terhadap rukun akan mengabaikan kebijaksanaan autentik yang terkandung di dalamnya. Ontologi relasional yang mendasari rukun beresonansi dengan pemahaman alkitabiah tentang personalitas sebagai inheren komunal—manusia diciptakan bukan sebagai individu-individu terisolasi tetapi sebagai makhluk-makhluk yang dibuat untuk persekutuan (Kej. 2:18; 1Kor. 12:12-27). Penekanan pada keseimbangan emosional dan komunikasi yang penuh perhatian dapat dilihat sebagai bentuk kebijaksanaan praktis yang menghindari eskalasi konflik yang merusak. Praktik-praktik seperti musyawarah dan gotong royong (kerja sama saling membantu) mewujudkan solidaritas komunal yang kontras dengan individualisme kompetitif neoliberalisme.²⁹ Yang dibutuhkan bukanlah penolakan rukun, tetapi pembedaan yang cermat antara harmoni autentik yang melayani kebaikan bersama dan harmoni palsu yang menutupi ketidakadilan.

Antara Yachad dan Rukun: Analisis Komparatif-Teologis

Ketika visi Mazmur 133 tentang kesatuan (*yachad*) ditempatkan dalam dialog dengan konsep Indonesia tentang harmoni (rukun), muncul baik konvergensi yang mencolok maupun divergensi yang kritis. Pada tingkat paling mendasar, kedua tradisi berbagi penegasan bahwa kesatuan/harmoni adalah nilai intrinsik yang baik, bukan hanya alat pragmatis untuk tujuan-tujuan lain. Mazmur 133 menyatakan kesatuan adalah "baik dan menyenangkan" (*tov dan na'im*)—secara objektif berharga di mata Allah dan secara subjektif menggembirakan untuk dialami. Demikian pula, budaya Indonesia merayakan rukun sebagai kebajikan tertinggi, kondisi yang diinginkan yang merefleksikan tatanan kosmik yang tepat.³⁰ Ini berbeda dengan beberapa tradisi Barat yang melihat konflik sebagai mesin kemajuan yang diperlukan (dialektika Hegelian, pasar gagasan) atau yang memperlakukan harmoni sebagai kompromi yang tak terhindarkan antara kepentingan-kepentingan yang bersaing.

Kedua tradisi juga mengakui dimensi praktis-ritual dari kesatuan/harmoni. Mazmur 133, dalam konteks liturgis ziarah, menunjukkan bahwa kesatuan tidak hanya diyakini tetapi diberlakukan—para peziarah dari suku-suku yang berbeda mewujudkan *yachad* melalui ibadah bersama.³¹ Demikian pula, rukun Indonesia tidak hanya sebagai ideal abstrak tetapi diwujudkan melalui praktik-praktik konkret: partisipasi dalam *slametan* (ritual makan bersama), keterlibatan dalam musyawarah, dan pelaksanaan gotong royong.³² Kedua tradisi memahami bahwa damai/harmoni membutuhkan pembentukan komunal melalui praktik-praktik bersama yang membentuk disposisi dan identitas peserta. Ini menantang teologi kognitivis yang mereduksi iman menjadi persetujuan intelektual, mengakui bahwa kesatuan adalah praksis yang diwujudkan.

Namun, divergensi teologis yang kritis muncul ketika kita menggali fondasi dan tujuan kesatuan/harmoni. Pertama, dan paling fundamental, adalah perbedaan dalam dasar teologis. Kesatuan dalam Mazmur 133 berakar pada perjanjian TUHAN—saudara-saudara bersama karena Allah telah memanggil dan mengikat mereka. Relasi dengan Allah yang satu menderikan dan menopang relasi-relasi horizontal. Kesatuan adalah teosentris. Sebaliknya, rukun

²⁸ Ngelow, "Kekristenan dan Nasionalisme."

²⁹ Ariel Heryanto, "The Years of Living Luxuriously," in *Culture and Privilege in Capitalist Asia* (1999): 159–187.

³⁰ Mulder, *Inside Indonesian Society*, 21.

³¹ McCann, *Psalms*, 1224.

³² Bowen, "On the Political Construction of Tradition."

Indonesia tradisional didasarkan pada kosmologi hierarkis yang dipahami lebih sebagai tata-nan metafisik daripada panggilan personal dari Tuhan.³³ Meskipun Islam Indonesia menambahkan dimensi teologis, rukun Jawa tradisional lebih kosmologis-ontologis daripada perjanjian-relasional. Implikasi perbedaan ini signifikan, model alkitabiah memungkinkan disrupsi profetik ketika perjanjian dilanggar (nabi-nabi mengkritik Israel yang tidak setia), sementara model kosmologis Indonesia lebih resisten terhadap tantangan karena harmoni merefleksikan struktur metafisik yang *given*.

Kedua, ada perbedaan penting dalam konsep persaudaraan dan keanggotaan komunitas. Dalam Mazmur 133, persaudaraan adalah perjanjian yang dikonstruksi—seseorang menjadi saudara melalui panggilan ilahi dan respons iman, bukan hanya kelahiran (saksi inkorporasi Ruth, Rahab, dan lainnya ke dalam Israel).³⁴ Hal ini membuka kemungkinan inklusi orang-orang luar dan transendensi batas-batas etnis (secara eksplisit dalam Gal. 3:28). Sebaliknya, rukun Indonesia cenderung didasarkan pada relasi-relasi yang diberikan—kekera-batan, lokalitas, etnis. Identitas seseorang ditentukan oleh jaringan-jaringan obligasi yang dilahirkan ke dalamnya. Model alkitabiah memungkinkan konversi dan inklusi; model Indonesia dapat mengeksklusi mereka yang berada di luar batas-batas tradisional.

Ketiga, ada ketegangan dalam bagaimana kesatuan/harmoni berhubungan dengan perbedaan. Mazmur 133, dibaca secara kanonik, menunjukkan kesatuan sebagai rekonsiliasi perbedaan, bukan eliminasinya. Suku-suku mempertahankan identitas mereka sementara ber-satu dalam ibadah; visi eskatologis dalam Wahyu 7:9 menunjukkan bangsa-bangsa yang berbeda bersama di hadapan takhta Allah. Kesatuan adalah keragaman yang direkonsiliasi. Sebaliknya, rukun Indonesia dapat cenderung ke arah keseragaman yang dipaksakan, di mana perbedaan dilihat sebagai ancaman terhadap harmoni dan oleh karena itu harus diredam. Ekspresi minoritas dibatasi; disensus harus dibungkam. Model alkitabiah memelihara keragaman yang legitim; ideologi rukun dapat menekannya.

Keempat, dan mungkin yang paling kritis, adalah perbedaan dalam menangani konflik dan keadilan. Tradisi alkitabiah yang lebih luas—di mana Mazmur 133 adalah bagian—men-cakup kritik profetik (Amos, Yeremia), ratapan (Ayub, Mazmur), dan konfrontasi (Natan kepada Daud). Kesatuan merupakan tujuan, tetapi dicapai melalui pengungkapan kebenaran. Tradisi kenabian yang sama yang membayangkan singa berbaring bersama anak domba (Yes. 11:6) juga menuntut agar keadilan mengalir seperti air dan kebenaran seperti sungai yang tidak pernah kering (Am. 5:24).³⁵ *Shalom* alkitabiah tidak dapat dipisahkan dari *mishpat* (keadilan) dan *tsedaqah* (kebenaran). Sebaliknya, rukun Indonesia cenderung menghindari konflik bahkan ketika keadilan menuntutnya. Konfrontasi adalah tabu budaya; mempertahankan harmoni permukaan lebih diutamakan daripada mengatasi ketidakadilan struktural. Ini membuat ideologi rukun rentan untuk melanggengkan opresi dengan membungkam mereka yang terluka.

Namun, perbandingan kritis juga mengungkapkan bagaimana setiap tradisi dapat mencerahkan dan memperkaya yang lain. Mazmur 133 memberikan koreksi teologis yang diperlukan untuk rukun: fondasi perjanjian mencegah instrumentalisasi harmoni untuk kepentingan kekuasaan; ketegangan eskatologis mencegah idolatri dari harmoni saat ini; tradisi profetik mengintegrasikan konflik konstruktif dengan komitmen pada perdamaian; inklusivitas per-

³³ Magnis-Suseno, *Javanese Ethics and World-View*, 41-44.

³⁴ Christopher J. H. Wright, *The Mission of God: Unlocking the Bible's Grand Narrative* (Downers Grove, IL: IVP Academic, 2006), 251-254.

³⁵ John Howard Yoder, *The Politics of Jesus* (Harrisonburg, VA: INscribe Digital, 1994), 17-18, 144-145.

janjian menantang nativisme eksklusif. Pada waktu yang sama, kebijaksanaan kultural Indonesia mencerahkan aspek-aspek yang sering diabaikan dalam apropriasi Barat terhadap Mazmur 133. Praktik-praktik yang diwujudkan menunjukkan kesatuan memerlukan tindakan-tindakan konkret, bukan hanya kepercayaan; ontologi relasional beresonansi dengan personalisme alkitabiah melawan individualisme Barat; perdamaian holistik mengingatkan bahwa *shalom* adalah *flourishing* komprehensif, bukan hanya kondisi spiritual; partikularitas kultural menunjukkan kesatuan mengambil bentuk-bentuk yang spesifik secara kultural—tidak ada model tunggal yang menyelesaikan kemungkinan.

Kerukunan sebagai Kebajikan Publik Kristiani: Konstruksi Teologis untuk Konteks Indonesia

Berdasarkan eksegesis Mazmur 133 dan analisis komparatif dengan rukun Indonesia, kita sekarang dapat mengkonstruksi teologi publik tentang kerukunan yang mengintegrasikan kebijaksanaan alkitabiah dan kultural sambil menghindari patologi kedua tradisi. Kerukunan sebagai kebajikan publik Kristiani yang berlandaskan perjanjian, mencari keadilan, ditegangkan secara eskatologis, terbuka secara profetik, dan diwujudkan secara kultural. Ini adalah harmoni yang secara aktif mengejar perdamaian melalui kebenaran, merayakan keragaman dalam kesatuan, mengganggu perdamaian palsu demi *shalom* sejati, dan mewujudkan rekonsiliasi dalam liturgi dan kehidupan publik.

Prinsip pertama, kesatuan sebagai panggilan ilahi, bukan pencapaian manusia. Mengikuti gambaran embun Mazmur 133, kerukunan autentik adalah pemberian dari atas—pekerjaan Allah, bukan kita. Ini mencegah triumfalisme (mengambil kredit ketika harmoni berlaku), keputusasaan (meninggalkan harapan ketika konflik bertahan), dan idolatri (memutlakkan harmoni di atas Allah). Umat Kristen Indonesia mengakui bahwa, kita menciptakan kondisi untuk kesatuan melalui kesetiaan perjanjian dan praktik-praktik rekonsiliasi, tetapi kita mempercayai Allah untuk memberikan karunia perdamaian sejati. Ini membebaskan kita untuk mengejar keadilan. Bahkan, ketika itu mengganggu harmoni permukaan, mengetahui Allah dapat membawa perdamaian autentik melalui kebenaran.

Prinsip kedua, kesatuan memerlukan *truth-telling*, bukan penekanan. Mengikuti tradisi profetik yang lebih luas di mana Mazmur 133 berada, kerukunan perjanjian membedakan perdamaian dari pasifikasi. Harmoni sejati muncul melalui pengakuan dosa dan ketidakadilan, pertobatan dan restitusi, pengampunan dan rekonsiliasi—bukan dengan menekan keluhan. Gereja memodelkan ini dengan mengakui keterlibatan dalam dosa-dosa nasional, menciptakan forum bagi suara-suara yang terpinggirkan, dan mendukung keadilan restoratif. Dalam ranah publik, kerukunan beragama yang autentik tidak membungkam klaim-klaim legitim minoritas agama tetapi mengatasi ketidakadilan melalui dialog yang jujur dan reformasi struktural.

Prinsip ketiga, kesatuan merangkul perbedaan, bukan keseragaman. Mazmur 133, dengan para peziarah dari suku-suku yang beragam, dan visi Perjanjian Baru tentang gereja multi-etnis (Ef. 2:14-16), menunjukkan kesatuan adalah perbedaan yang direkonsiliasi. Kekristenan Indonesia harus merayakan keragaman etnis, kultural, dan linguistik sebagai merefleksikan kekayaan trinitarianisme, melawan tekanan homogenisasi. Dalam konteks pluralisme Pancasila, kerukunan sejati berarti setiap agama berkembang dalam partikularitasnya sambil hidup berdampingan secara damai—bukan mereduksi ke agama sipil dengan penyebut terkecil.

Prinsip keempat, kesatuan diwujudkan dalam praktik-praktik, bukan hanya keyakinan. Konteks liturgis Mazmur 133 dan kekayaan praktik-praktik rukun Indonesia menunjukkan

bahwa harmoni memerlukan tindakan-tindakan konkret yang membentuk disposisi. Di dalam gereja, praktik-praktik reguler seperti pengakuan dan pengampunan, perayaan Ekaristi yang dibagikan melintasi sekat-sekat sosial, ibadah dan persekutuan lintas etnis yang disengaja, serta pelatihan resolusi konflik menjadi sarana pembentukan komunitas yang rekonsiliatif. Di ranah publik, musyawarah antaragama tentang keprihatinan bersama, proyek pelayanan kolaboratif (gotong royong untuk kebaikan bersama), partisipasi ritual yang menunjukkan rasa hormat tanpa sinkretisme, advokasi bersama dengan (bukan untuk) komunitas minoritas.

Prinsip kelima, kesatuan adalah penultimate, Allah adalah ultimate. "Kehidupan untuk selama-lamanya" (Maz. 133:3b) mengarahkan ke cakrawala eskatologis—harmonis saat ini adalah *foretaste*, bukan kepenuhan. Kerukunan perjanjian menolak memutlakkan harmoni. Ketika dipaksa memilih antara perdamaian palsu dan kesetiaan kepada Allah, umat Kristen memilih Allah. Ini berarti kesediaan untuk mengganggu harmoni yang tidak adil melalui kesaksian profetik, menerima marginalisasi ketika kebenaran mengancam status quo, dan memelihara harapan bahwa konflik saat ini melayani rekonsiliasi akhir Allah. Kebebasan beragama yang autentik berarti komunitas dapat secara profetis mengkritik ketidakadilan bahkan ketika mengganggu harmoni permukaan.

Gereja Indonesia menjadi tanda dan instrumen kerukunan perjanjian ini melalui tiga mode kesaksian. Secara internal, gereja mewujudkan Mazmur 133 dengan menjadi komunitas di mana rekonsiliasi etnis, keadilan ekonomi, jembatan generasional, dan kesetaraan gender menjadi nyata—walaupun tidak sempurna. Ketika gereja mencapai kesatuan ini, ia menjadi saksi kredibel bahwa rekonsiliasi dimungkinkan. Secara eksternal, gereja melayani kerukunan publik yang lebih luas melalui pelayanan rekonsiliasi, dialog antaragama, advokasi bagi yang terpinggirkan, dan ekonomi alternatif yang mewujudkan gotong royong melampaui individualisme kapitalis. Secara profetik, gereja juga mengganggu *pseudo*-rukun yang menutupi ketidakadilan dengan menamai dosa-dosa struktural, mendukung gerakan keadilan, dan menolak keterlibatan dalam nasionalisme religius yang mengkambing-hitamkan minoritas.

Kesimpulan

Mazmur 133 menawarkan visi kesatuan yang sangat relevan bagi konteks pluralistik Indonesia—persaudaraan yang tinggal bersama dalam harmoni, diurapi dengan minyak suci, disegarkan dengan embun dari atas, diberkati dengan kehidupan untuk selama-lamanya. Ketika visi alkitabiah ini ditempatkan dalam korelasi kritis dengan nilai kultural Indonesia tentang rukun, muncul baik resonansi mendalam maupun ketegangan produktif. Kedua tradisi berbagi komitmen pada harmoni sebagai nilai intrinsik dan pengakuan bahwa perdamaian memerlukan praktik-praktik yang diwujudkan. Namun, tradisi alkitabiah memberikan koreksi yang diperlukan: fondasi perjanjian yang mencegah instrumentalisasi, ketegangan eskatologis yang mencegah idolatri, tradisi profetik yang mengintegrasikan *truth-telling*, dan inklusivitas yang melampaui batas-batas etnis. Pada waktu yang sama, kebijaksanaan Indonesia tentang ontologi relasional, praktik-praktik konkret, dan perdamaian holistik memperkaya apropriasi alkitabiah. Hasilnya adalah teologi publik tentang kerukunan yang melayani baik kesaksian setia gereja maupun perdamaian autentik masyarakat Indonesia—sebuah harmoni yang mengejar keadilan melalui kebenaran, merayakan keragaman dalam kesatuan, mengganggu perdamaian palsu demi shalom sejati, dan mewujudkan rekonsiliasi dalam liturgi dan kehidupan publik. Dalam dunia yang terpecah-belah, kesaksian gereja Indonesia tentang kerukunan perjanjian menjadi tanda harapan bahwa persaudaraan dalam kesatuan bukan hanya impian utopis tetapi realitas eskatologis yang sudah mulai terbit—mengundang semua orang untuk tinggal bersama di mana TUHAN memerintahkan berkat, kehidupan untuk selama-lamanya.

Referensi

- Bowen, John R. "On the Political Construction of Tradition: *Gotong Royong* in Indonesia." *The Journal of Asian Studies* 45, no. 3 (1986): 545–561.
- — —. "The Forms Culture Takes: A State-of-the-Field Essay on the Anthropology of Southeast Asia." *The Journal of Asian Studies* 54, no. 4 (1995): 1047–1078.
- Briggs, Charles Augustus, Francis Brown, dan Samuel Rolles Driver. *The Brown–Driver–Briggs Hebrew and English Lexicon*. Peabody, MA: Hendrickson Publishers, 1996.
- Brueggemann, Walter. *The Message of the Psalms: A Theological Commentary*. Minneapolis: Augsburg, 1984.
- Clooney, Francis X. *Comparative Theology: Deep Learning Across Religious Borders*. Malden, MA: Wiley-Blackwell, 2010.
- Geertz, Clifford. *The Religion of Java*. Chicago: University of Chicago Press, 1976.
- Goldingay, John. *Psalms 90–150*. Grand Rapids: Baker Academic, 2008.
- Heryanto, Ariel. "The Years of Living Luxuriously." Dalam *Culture and Privilege in Capitalist Asia*, 159–187. London: Routledge, 1999.
- Hossfeld, Frank-Lothar, Erich Zenger, Linda M. Maloney, dan Klaus Baltzer. *Psalms 3: A Commentary on Psalms 101–150*. Hermeneia: A Critical and Historical Commentary on the Bible. Minneapolis: Fortress Press, 2011.
- Kraus, Hans-Joachim, dan Hilton C. Oswald. *Psalms 60–150: A Commentary*. Minneapolis: Augsburg Fortress, 1989.
- Magnis-Suseno, Franz. *Javanese Ethics and World-View: The Javanese Idea of the Good Life*. Jakarta: Gramedia, 1997.
- McCann, J. Clinton. "Psalms." Dalam *The New Interpreter's Bible*, vol. 4, 639–1280. Nashville: Abingdon Press, 1996.
- Mulder, Niels. *Inside Indonesian Society: Cultural Change in Java*. Amsterdam: The Pepin Press, 1996.
- Ngelow, Zakaria J. *Kekristenan dan Nasionalisme: Perjumpaan Umat Kristen Protestan dengan Pergerakan Nasional Indonesia 1900–1950*. Disertasi PhD, Vrije Universiteit Amsterdam, 1996.
- Peletz, Michael G. "Ordinary Muslims and Muslim Resurgents in Contemporary Malaysia." Dalam *Islam in an Era of Nation-States: Politics and Religious Renewal in Muslim Southeast Asia*, 231–273. Honolulu: University of Hawai'i Press, 1997.
- Ramage, Douglas E. *Politics in Indonesia: Democracy, Islam and the Ideology of Tolerance*. London: Routledge, 2002.
- Singgih, Emanuel Gerrit. *Dari Eden ke Babel: Sebuah Tafsir Kejadian 1–11*. Yogyakarta: Kanisius, 2011.
- Stackhouse, Max L. *God and Globalization*. 4 vols. Harrisburg, PA: Trinity Press International, 2000.
- Tracy, David. *The Analogical Imagination: Christian Theology and the Culture of Pluralism*. New York: Crossroad, 1981.
- Walton, John H. *The IVP Bible Background Commentary: Old Testament*. Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 2016.
- Walton, John H., Victor H. Matthews, dan Mark W. Chavalas. *The IVP Bible Background Commentary: Old Testament*. Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 2012.
- Wright, Christopher J. H. *The Mission of God: Unlocking the Bible's Grand Narrative*. Downers Grove, IL: IVP Academic, 2006.
- Yoder, John Howard. *The Politics of Jesus*. Harrisonburg, VA: Herald Press, 1994.