



PENDEKATAN *DYNAMIC EQUIVALENCE* DALAM PENGGUNAAN *CHANT HOHO* SUKU NIAS: SEBUAH UPAYA KONTEKSTUALISASI IBADAH

Penulis:

Novelman Wau*,
Budianto Lim

Afiliasi:

Sekolah Tinggi Teologi
Reformed Indonesia

Email koresponden:

novelman.wau@reform
edindonesia.ac.id

Alamat penulis:

Jakarta

Keywords:

chant hoho, dynamic
equivalence,
inculturation, worship
contextualization

Kata Kunci:

chant hoho, dynamic
equivalence,
inkulturasi,
kontekstualisasi ibadah

Waktu proses:

Submit: 25-07-2024

Terima: 23-10-2024

Publish: 19-12-2024

p: ISSN: 2621-2684

e-ISSN: 2615-4749

© 2024. The Authors.

License: Open Journals

Publishing. This work is

licensed under the

Creative Commons

Attribution License.

Abstract

Over the centuries, churches in the East and West have integrated various cultural elements into liturgy, a process known as inculturation or contextualization. In Indonesia, this is evident in ethnic worship practices. However, churches in Indonesia face challenges in this process due to historical and theological factors. The first challenge is related to the influence of Western mission institutions, making it difficult to break away from Western liturgical forms. The second challenge pertains to the issue of syncretism, leading to the rejection of local cultural elements in worship. Although it is recognized that the Gospel and worship are related to the cultural context, the process of inculturation in Indonesia remains spontaneous and experimental. Cultural elements often appear as mere ornaments, without being integrated into worship. The main issue lies in how to contextualize liturgical elements, rooted in the problem of dichotomous thinking, which makes it difficult to strengthen congregational identity while preserving local culture. To address this, the author proposes analyzing the contextualization of worship with a focus on the practice of singing. Using the dynamic equivalence method, this study aims to provide a framework for incorporating the Nias chant hoho into Christian worship in a thoughtful manner. This method can offer valuable insights for other churches that wish to effectively integrate local culture into their worship practices. The author focuses this article on the specific aspect of the chant hoho, which is a Nias oral tradition that can be manifested in Christian worship as congregational singing.

Abstrak

Selama berabad-abad, gereja di belahan Timur dan Barat telah mengintegrasikan beragam elemen budaya ke dalam liturgi dan proses ini dikenal sebagai inkulturasi atau kontekstualisasi. Di Indonesia wujudnya terlihat dalam ibadah etnis. Namun, gereja-gereja di Indonesia menghadapi tantangan dalam prosesnya karena faktor sejarah dan teologis. Tantangan pertama terkait dengan pengaruh lembaga misi Barat, sehingga sulit untuk melepaskan diri dari bentuk liturgi Barat. Tantangan kedua terkait isu sinkretisme, sehingga mengarah pada penolakan unsur budaya lokal dalam ibadah. Meskipun diakui bahwa Injil dan ibadah terkait dengan konteks budaya, proses inkulturasi di Indonesia terus bersifat spontan dan eksperimental. Elemen budaya seringkali muncul sebatas ornamental tanpa terintegrasi dengan ibadah. Masalah utamanya terletak pada cara pengkontekstualisasian elemen liturgi yang mengakar pada isu pola pikir dikotomi yang berakibat pada sulitnya memperkuat identitas jemaat sambil melestarikan budaya lokal. Untuk mengatasi hal ini, penulis mengusulkan untuk menganalisis kontekstualisasi ibadah dengan fokus pada praktik bernyanyi. Dengan menggunakan metode *dynamic equivalence*, studi ini bertujuan menyediakan kerangka penerapan bagi penggabungan elemen budaya Nias *chant hoho* ke dalam ibadah Kristen secara bijaksana. Metode ini dapat memberikan wawasan berharga bagi gereja-gereja lain yang ingin mengintegrasikan budaya lokal ke dalam praktik ibadah mereka secara efektif. Penulis memfokuskan artikel ini pada aspek spesifik budaya *chant hoho* yang merupakan tradisi lisan masyarakat Nias yang dapat diwujudkan dalam peribadatan Kristen sebagai nyanyian jemaat.

I. Pendahuluan

Manusia adalah *homo religious* yang memiliki kebutuhan hakiki yaitu beribadah – menyembah sesuatu atau sosok di luar dirinya (Smith, 2011; Wallace, 2008 dan Scheer, 2022). Dalam melangsungkan penyembahannya, umat Allah dari berbagai tempat dan generasi senantiasa melibatkan keunikan konteks dari latar belakang budayanya dan inilah proses kontekstualisasi ibadah. Realita pergulatan antara gereja dengan budaya baik di Timur maupun Barat terus terjadi selama berabad-abad dan menghasilkan asimilasi beragam komponen budaya ke dalam liturgi kebaktian (Chupungo, 2014). Proses ini terus bergulir kemanapun kekristenan masuk dari waktu ke waktu, termasuk oleh gereja am di era modern. Gereja Katolik menginisiasikannya pada Konsili Vatikan II antara tahun 1962-1965. *Sacrosanctum Concilium* pasal 37-40 yang berkaitan dengan pembaharuan liturgi ditetapkan pada tahun 1963 (<https://katekese.id/konsili-vatikan-ii/sacrosanctum-concilium/>). Lalu pada tahun 1989 melalui *International Anglican Liturgical Consultations*, gereja Anglikan memilih sikap yang sama (Holeton, 2010). Terakhir, gereja Lutheran mewakili gereja-gereja Protestan menyatakan sikap kontekstual ibadahnya saat konsultasi internasional ketiga dari *The Lutheran World Federation's Study Team on Worship and Culture* di Nairobi, Kenya, pada tahun 1996 (Wilkey, 2014). Sementara itu beberapa tahun terakhir gereja-gereja Protestan di Indonesia mulai memberi perhatian terhadap kekayaan budaya lokal, lalu secara bertahap mengaplikasikannya dalam kebaktian-kebaktian umum menjadi satu sajian ibadah bercorak etnik yang menghadirkan unsur-unsur budaya melalui tarian, bahasa, pakaian, alat musik hingga ornamen daerah (Untari, 2016).

Upaya kontekstualisasi ini diperhadapkan dengan setidaknya dua faktor utama tantangan baik dari penerimaan maupun penerapannya. Pertama, sejarah kekristenan Indonesia yang lahir dari pelayanan lembaga-lembaga misi Barat dan berada dalam asuhan asing dalam periode lama membuatnya tidak mudah melepaskan diri dari ikatan Barat. Kemelekatan ini tercermin dari pernyataan Rasid Rachman, “saya sadar bahwa Barat tidak hanya menjadi warisan kita, tetapi itu sudah menyatu dengan ‘darah’ kita karena teologi Barat telah menghidupi kekristenan kita” (2023). Kedua, kekhawatiran bahaya sinkretisme menjadi alasan lain menolak kehadiran elemen budaya lokal masuk dalam ibadah (Gunawan, 2014). Alasan terakhir ini sangat menentukan dan terus membayangi usaha-usaha kontekstualisasi ibadah.

Kalaupun kontekstualisasi ibadah diterima, cara pengaplikasiannya seringkali menyisakan berbagai persoalan baru yang sifatnya dekoratif, kosmetik demi lebih atraktif. Untuk konteks Indonesia, hal ini terlihat di berbagai paroki Katolik, di mana kontekstualisasi cenderung spontan, eksperimental, dan sekadar niat baik untuk merayakan liturgi secara kontekstual. Baginya hal ini berbahaya sekali karena bisa saja hasilnya tidak selaras dengan asas-asas liturgi pada umumnya, dan makna sebenarnya dari unsur-unsur budaya yang diambil menjadi bias (Martasudjita, 2010). Chupungco sepaham dengan Martasudjita ketika berkomentar keras terhadap proses inkulturasi

dalam lingkungan gereja Katolik. Menurutnya pembaharuan liturgi semata-mata menggalakkan inkulturasi secara sempit, sederhana dan 'gampang.' Inkulturasi sering dimengerti 'asal baru', 'asal lain', dan 'asal tidak seperti dulu.' Inkulturasi yang tidak dilandasi pemahaman sejarah dan tradisi gereja, serta jiwa budaya bangsa, hanya akan menciptakan liturgi yang palsu (1987).

Untuk menjawab berbagai tantangan di atas maka dibutuhkan metode tertentu yang menjadi panduan dalam kontekstualisasi ibadah. Metode yang tepat adalah kunci dari terjadinya kontekstualisasi yang bertanggung jawab (Chupungco, 263). Ini pula yang direkomendasikan oleh *Nairobi Statement of Worship and Culture* dalam pertemuan pertama tahun 1993. Konferensi ini menekankan pentingnya akar dan metode yang tepat dalam memenuhi tanggung jawab kontekstualisasi (Hjelm, 2014). Metode kontekstualisasi sendiri cukup beragam, dan tidak semua cocok untuk setiap elemen budaya. Bentuk, isi, makna dan muatan-muatan lain yang ada dalam suatu elemen budaya ikut memengaruhi metode apa yang akan digunakan.

Penelitian ini akan memakai elemen budaya *chant hoho* dari Nias Selatan sebagai contoh kontekstualisasi ibadah. Meski gereja Nias telah menggunakan unsur budaya seperti pakaian, bahasa dan adat istiadat tertentu, penerapannya masih bersifat kosmetik dan didorong oleh pola pikir dikotomi. Artinya unsur budaya dipakai tanpa pengertian jelas seputar alasan teologis dan praktis. Contohnya adalah ekspresi *chant hoho*. *Chant hoho* adalah tradisi lisan orang Nias dalam menuturkan kearifan lokalnya ketika tradisi tulisan belum meluas dan tutur lisan itu mengambil bentuk nyanyian (Patton, 1987; Zebua, 1984). Pendekatan untuk mengaplikasikan *chant hoho* ke dalam ibadah kontekstual adalah metode *dynamic equivalence*. Penghayatan atas metode ini dapat menolong pimpinan gereja Nias untuk menerapkan unsur budaya Nias melampaui dekorasi belaka. *Dynamic equivalence* adalah metode kontekstualisasi yang menitikberatkan pengungkapan ulang unsur liturgi melalui budaya lokal. Artinya penghayatan tepat atas makna elemen liturgi menjadi pijakan awal sebelum mengekspresikan ulang ke dalam budaya Nias.

II. Metode Penelitian

Penulis memakai metode kualitatif di mana data-data primer diperoleh dari studi kepustakaan berupa buku-buku, jurnal, dan sumber internet seputar kontekstualisasi ibadah. Penulis melakukan kajian literatur sebagai sumber utama dalam mendeskripsikan (Manurung, 2022; Merriam and Tisdell, 2016) esensi kontekstualisasi ibadah. Dapat dikatakan bahwa penulis melakukan deduksi teoritis (Zaluchu, 2020) atas teori-teori kontekstualisasi yang ada dan mencoba mengaplikasikannya ke dalam konteks peribadatan gerejawi. Dari teori-teori yang beredar, Penulis memandang bahwa pendekatan *dynamic equivalence* dari Chupungco dapat menjadi landasan metode kontekstualisasi nyanyian yang menyertakan elemen budaya Nias *chant hoho* ke dalam suatu ibadah Kristen.

III. Pembahasan

Perwujudan ibadah kepada Allah seringkali berada dalam ketegangan dengan konteks budaya lokal di mana ibadah itu berlangsung. Sebuah survei menemukan beberapa gereja mencoba menyelesaikan ketegangan dengan cara mengecilkan perbedaan antara budaya dan iman Kristen. Mereka mencoba berbaur dan mencocokkan keyakinan mereka dengan budaya lokal. Anne Zaki mengomentari sikap itu dengan merujuk pada sejarah yang berulang kali membuktikan ketidakefektifan orang-orang seperti ini dalam panggilannya menggarami dunia (1 Samuel 8; Matius 5), serta mereka kehilangan kemampuan mentransformasi budaya (Yoh. 17). Apa yang awalnya merupakan ketegangan yang masih sehat justru berubah menjadi penduplikasian nilai-nilai duniawi. Di pihak lain, ada juga gereja yang mencoba menyelesaikan ketegangan dengan cara ekstrim yaitu mengisolasi diri dari pengaruh budaya lokal. Mereka bersikeras bahwa kekristenan harus dijalankan dalam bentuknya yang 'asli' seperti di masa lalu. Sikap ini terbilang agresif karena cenderung memaksakan kekristenan pada budaya orang lain (Zaki, n.d.)

Mengantisipasi pendekatan yang demikian dalam usaha penyelesaian ketegangan antara ibadah Kristen dan budaya, *Nairobi Statement* merekomendasikan satu dokumen untuk menolong gereja memandang ketegangan sebagai percakapan yang berkelanjutan, yang harus dijaga, dilestarikan, dan bahkan dipromosikan (Zaki, n.d.). Di sini ibadah Kristen diposisikan sebagai subjek utama yang dipertemukan dengan berbagai ragam budaya lokal dalam pendekatan berbeda-beda.

Rekomendasi di atas menegaskan bahwa percakapan antara ibadah dan budaya merupakan usaha yang dikerjakan oleh gereja di sepanjang masa. Setiap budaya tentu punya pendekatan tersendiri dalam proses kontekstualisasi liturgi ibadah Kristen. Tentu tidak setiap pendekatan dapat diterapkan untuk semua konteks budaya. Terlepas dari semuanya itu, yang terpenting adalah bagaimana suatu ibadah tidak hanya cukup bernilai alkitabiah, tetapi juga harus bisa relevan dan dimengerti oleh para pelaku ibadah dalam budaya lokal tertentu (Bauer, 2009). Pernyataan Bauer yang bernada perenungan ini berlaku juga pada perwujudan ibadah Kristen dalam konteks budaya suku Nias. Perjumpaan keduanya sejak awal tidaklah mudah. Baik kekristenan maupun budaya lokal berada dalam ketegangan yang saling tarik-menarik untuk mendominasi, dan terkadang saling bertolakan. Yang paling sering terjadi ialah gereja menolak apa yang disebutkan warisan kekafiran. Tingkat penolakan terselip dalam kalimat sarkas berikut, *ma aekhu ba gosali saitö*, yang artinya (gereja) telah terjebak dalam kesesatan sinkretisme. Kalimat ini adalah satu ungkapan spontanitas di antara orang-orang Kristen Nias yang terlontar manakala mereka terusik dengan kehadiran unsur 'asing'. Ironisnya unsur asing yang dimaksud di sini adalah elemen budaya lokal itu sendiri dalam peribadatan.

Lembaga zending Rheinische Missionsgesellschaft dari Jerman yang bertanggung jawab terhadap penyebaran Injil di antara suku Nias pernah secara aktif mengkampanyekan penghancuran artefak-artefak budaya setempat. Sewaktu-waktu para



misionaris menggeledah rumah-rumah warga, menyita patung-patung yang ada, menghancurkannya atau ditempatkan dalam rumah para misionaris, dan tidak sedikit yang dikirim kepada para kolektor di Eropa (Telaumbanua dan Hummel, 2015). Singkatnya, unsur budaya suku Nias sulit sekali mendapat tempat yang layak dalam liturgi. Realitas ini mendorong penulis untuk mengkaji kemungkinan iman Kristen dan budaya Nias yakni *chant hoho* dapat berdampingan menjadi salah satu pilihan ekspresi penyembahan kepada Allah.

Karakteristik *Chant Hoho*

Nyanyian tradisional suku Nias, termasuk *chant hoho*, pada awalnya tidak diarahkan semata-mata untuk kepentingan seni atau hiburan seperti yang sering dipentaskan dewasa ini, tetapi *hoho* merupakan tradisi lisan, cara orang Nias menuturkan kearifan lokalnya ketika tradisi tulis belum dikenal di sana (Patton, 1987). Elemen *hoho* ini menjadi media untuk mengungkapkan hal-hal yang berhubungan dengan asal-usul manusia (suku Nias), sejarah, hukum adat, dan tata kemasyarakatan lainnya (Zebua, 1984). Tradisi eksotik ini masih tetap hidup di antara masyarakat Nias Selatan khususnya di wilayah administratif bekas kecamatan Telukdalam sebelum pemekaran dilakukan. Hanya saja Hämmerle mengakui bahwa para ahli *hoho* (*ere hoho*) sudah jarang ditemukan. Keaslian *hoho* pun semakin pudar. Pengakuan ini disampaikan saat penelitiannya lebih dari 30 tahun yang lalu (Hämmerle, 2022).

Nyanyian *hoho* terbagi dalam dua kategori utama yaitu *hoho ba fesindro* (posisi berdiri) untuk kaum bangsawan dan *hoho ba fetataro* (posisi duduk) untuk rakyat biasa. Di luar itu masih ada beberapa jenis *hoho* lain turunan dari *hoho ba fesindro* di antaranya *hoho faluaya*, *hoho famadaya*, dan *hoho* tari perang, *hoho fadölihia*. Pesan yang terkandung dari semua turunan *hoho ba fesindro* ini adalah puji-pujian, pengagungan dan pengakuan akan segala kebesaran *banua* (desa), pemimpin dan leluhur di masa lalu (Patton, 1987).

Kemudian *hoho* selalu dinyanyikan secara berkelompok oleh kaum pria yang terdiri dari seorang penutur utama yang dinamakan *sondröli* (pemimpin) dan selebihnya *sanoyohi* (pengikut). Di luar kelompok inti pelantun *hoho* ini ada juga subgenre khususnya pada *hoho ba fesindro* yang terdiri dari sekitar 100 orang pria. Claire Holt dalam kunjungannya tahun 1938 menyaksikan hampir 200 pria berpartisipasi melakukan tari perang (Holt, 1939). Subgenre ini melakukan tarian perang sambil menambahkan nyanyian berirama yang menguatkan isi nyanyian *hoho* yang dibawakan oleh para pelantun inti (Patton, 1987). Sekalipun formasinya sebesar itu namun berjalannya suatu nyanyian ensambel *hoho* terletak pada para pelantun inti yakni seorang *sondröli* (pemimpin) dan selebihnya para *sanoyohi* (pengikut).

Sondröli bertugas mengatur struktur nyanyian, mendaraskan syair-syair utama secara berirama, dan memimpin rekan-rekannya *sanoyohi*. Dalam tradisi lama suku Nias cara mendaraskan syair-syair *hoho* dilakukan secara spontan dan kerap berimprovisasi sesuai dengan konteks ketika *hoho* itu dilantunkan. Seorang *sondröli* dituntut menjadi komposer yang mampu mengeluarkan syair-syairnya secara cepat dan tepat sesuai konteks saat itu. Dalam penelitiannya Hammerle menyaksikan kemampuan seorang ahli

hoho, yang memiliki daya ingatan yang kuat dan dengan tidak putus-putusnya mendaraskan syair-syair *hoho*-nya (Hammerle, 2022). Tidak ada teks *hoho* baku yang dinyanyikan secara tetap dan berulang-ulang pada kesempatan berbeda-beda. Misionaris Dörman mengatakan bahwa semua lagu dan himne Nias tercipta secara mendadak dan cepat juga dilupakan (Kunts, 1939).

Walaupun cara mendaraskan syair-syair *hoho* seperti itu, namun *sondröli* akan tetap terkontrol oleh karena ada parameter yang dipedomani yakni tradisi lisan di antara orang Nias. Semua syair *hoho* yang dilantunkan tidak boleh keluar dari kerangka tradisi lisan yang ada dan sudah menjadi pengetahuan umum. Kekuatan *hoho* lebih dititik beratkan pada syair dan improvisasi yang dilantunkan oleh pemimpin *hoho* daripada kualitas vokalnya. Karena itu pemimpin *hoho* dituntut memiliki pengetahuan sejarah yang mendalam tentang desa, penguasa, leluhur atau peristiwa bersejarah di masa lalu – semuanya itu diperlukan untuk menggubah syair-syair *hoho* secara spontan. Memori, kecerdasan, koordinasi dan kemampuan memimpin tim menjadi keharusan bagi seorang pemimpin *hoho*. Sehubungan dengan itu Steinhart mengamati bahwa orang Nias menghargai *hoho* sebagai seni terbesar (Patton, 1987).

Sementara itu keberadaan para *sanoyohi* tidak kalah penting dari seorang *sondröli* dalam satu pertunjukkan *hoho*. Mereka bertugas menegaskan ulang syair-syair yang diucapkan oleh *sondröli*. Kelompok ini tidak diharuskan punya kemampuan seperti komposer bahkan mereka bisa saja terlibat dalam *hoho* tanpa harus tahu terlebih dahulu topik yang akan dilantunkan. Mereka cukup menguasai pola dasar *hoho* lalu dengan cermat mengikuti setiap isyarat dari *sondröli*.

Hal lain yang dapat dicatat seputar *chant* ini adalah dibawakan secara berirama dengan memakai berbagai gaya bahasa atau majas dimana pemimpin *hoho* melantungkannya dalam nada rendah atau litotes dan kemudian disambut oleh para pengikut dengan cara membesar-besarkannya dalam nada tinggi. Pada umumnya *hoho* terdiri dari dua baris setiap bait dan setiap bait terdiri dari empat sampai delapan kata. Baris kedua merupakan pengulangan dari baris pertama dengan sedikit perubahan (Harefa, 2015).

Sekalipun jenis nyanyian tradisional ini didominasi oleh kaum pria namun di beberapa tempat ada pengecualian dimana wanita dapat berpartisipasi. Steinhart melaporkan bahwa di Kepulauan Batu yang masih termasuk wilayah Nias bagian Selatan, wanita berkesempatan memimpin nyanyian *hoho* sebagaimana pria melakukannya, walau tetap ada batasan-batasan contohnya tidak melakukan gerakan tari perang. Di masa lalu, di wilayah Maenamölö, Nias Selatan, dalam acara-acara penting seperti *owasa* (pesta besar) seorang istri bangsawan diberi kehormatan untuk memimpin *hoho* (Patton, 1987).

Uraian tentang *chant hoho* menunjukkan ada beberapa karakteristik nyanyian khas suku Nias itu yaitu:

1. Dinyanyikan secara berkelompok (kecil atau besar)
2. Secara vertikal berisi puji-pujian, pengagungan, dan pengakuan terhadap pihak yang dianggap superior atau adikodrati



3. Secara horizontal berisi pesan-pesan edukatif kepada pendengar atau sesama
4. Syair-syair yang dinyanyikan memiliki sumber otoritatif
5. Secara tradisional nyanyian *hoho* ini memiliki kedekatan dengan genre mazmur yang dilantunkan dalam bentuk chanting

Kelima poin di atas menunjukkan bahwa *chant hoho* memiliki kedekatan dan kesejajaran dengan teologi nyanyian rohani Kristen. Nyanyian dalam iman Kristen yang tertera di dalam Alkitab sesungguhnya memperlihatkan interaksi antara budaya. Nyanyian di Perjanjian Baru merupakan gema crescendo dari nyanyian Perjanjian Lama. Pemakaian himne dalam gereja mula-mula masih melanjutkan tradisi yang diturunkan oleh Alkitab Ibrani (Perjanjian Lama) dan orang-orang Yahudi pada zaman pasca pembuangan (Sasongko, 2007). Perbandingan sederhana dari Alkitab memberi legitimasi umum bahwa elemen budaya *chant hoho* memiliki potensi sebagai ungkapan ulang nyanyian rohani Kristen dalam suatu liturgi ibadah.

Prinsip *Dynamic Equivalence*

Chupungco memperkenalkan tiga jenis metode kontekstualisasi yaitu *dynamic equivalence*, *creative assimilation*, dan *organic progression* (1998). Metode *dynamic equivalence* bertujuan untuk mengekspresikan ulang elemen liturgi yang memiliki kesamaan makna, nilai dan fungsi dengan unsur budaya lokal. Jadi fokus utama adalah liturgi Kristen yang dipahami dan dihayati berdasarkan teologi yang tepat lalu baru diekspresikan secara relevan dengan ekspresi budaya lokal (1998).

Sedangkan *creative assimilation* menambahkan unsur budaya lokal ke dalam liturgi ibadah Kristen untuk memperkayanya (Lim, 2020). Apa yang ditawarkan oleh budaya menjadi prioritas pertama untuk dipertimbangkan dan komponen budaya itulah yang ditambahkan ke dalam liturgi (Chupungco, 1998). Terakhir, metode *organic progression* berusaha melengkapi atau mengembangkan bentuk liturgi yang sudah ada (Chupungco, 1998).

Penulis memilih *dynamic equivalence* berdasarkan tiga pertimbangan. Pertama, nyanyian dalam liturgi Kristen adalah respons umat dalam mengagungkan Allah, mengucapkan syukur atau menyatakan pengakuan iman. *Chant hoho* memiliki karakteristik yang setara dengan elemen nyanyian jemaat sebab unsur budaya *hoho* memang untuk mengutarakan puji-pujian, pengagungan, dan pengakuan secara komunal. Kedua, metode ini memberi ruang bagi umat untuk mengekspresikan imannya kepada Allah sesuai dengan keunikan etnisnya dan dalam bahasa yang lebih dipahaminya. Ketiga, *dynamic equivalence* memberi pengharapan atas proses transformasi budaya suku Nias secara umum. Transformasi yang dimaksud adalah budaya Nias diinteraksikan dengan kebenaran teologis dari makna nyanyian jemaat dalam liturgi Kristen. Interaksi ini secara perlahan akan mempengaruhi pola pikir umat Kristen terhadap budaya Nias itu sendiri.

Pertimbangan utama pemakaian metode ini adalah konsepnya yang bisa dipertanggungjawabkan secara biblis-teologis. Kosuke Koyama mengatakan, kabar baik (Injil) tidak bisa disesuaikan sepenuhnya dengan nilai-nilai lokal, tidak bisa diadaptasi dan disimbolkan ulang dengan menggunakan budaya secara penuh. Kabar baik memiliki

keotentikan yang berbeda dengan nilai-nilai lokal (Timo, 2013). Pernyataan ini menegaskan bahwa unsur ibadah Kristen tidak mungkin digantikan oleh apapun namun dapat diungkapkan ulang dalam konteks budaya tertentu secara hati-hati. Di sinilah *dynamic equivalence* berperan. Martasutijda menambahkan bahwa metode ini tidak menggantikan nilai atau roh dari liturgi Kristen namun hanya melakukan penggantian bentuk ungkapan budayanya (2021). Kraft menggaris bawahi keunikan dari *dynamic equivalence* yang mengakui perlunya pengakuan dan penghormatan terhadap kekhasan masing-masing ekspresi budaya. Pandangan Kraft tersebut menunjukkan adanya komitmen menjaga kemurnian ibadah dibanding sekedar memenuhi kepentingan kontekstualisasi sementara mengorbankan nilai-nilai ibadah itu sendiri. Bahaya sinkretisme pun dapat dicegah lewat metode ini (1987).

Landasan Alkitab dan Tradisi sebagai Validasi Penerapan *Chant Hoho* dengan *Dynamic Equivalence*

Fokus metode *dynamic equivalence* untuk mengungkapkan ulang elemen liturgi dengan menggunakan elemen budaya lokal dapat diterapkan pada elemen nyanyian jemaat melalui budaya lisan *chant hoho*. Penerapan *chant hoho* dengan memakai *dynamic equivalence* bukan sekedar mencari-cari persamaan antara elemen ibadah dan budaya, lalu menghubungkan-hubungkannya apalagi memaksakan keduanya terhubung. Seharusnya kontekstualisasi ibadah yang memakai elemen budaya lokal berdasarkan pedoman prinsip *dynamic equivalence* perlu juga mempertimbangkan kesaksian Alkitab sebagai landasan utama.

Landasan Alkitab seputar pendirian kemah suci atau tabernakel juga mencerminkan model kemah semi-permanen bangsa-bangsa Timur Dekat Kuno (Kel. 25:8-9). Selain itu, perjamuan di antara jemaat Korintus yang beririsan dengan konsep perjamuan masyarakat Mediterania abad pertama (1Kor. 11:17-22) merupakan contoh konkrit kontekstualisasi ibadah. Bila dicermati kedua praktik yang terkait dengan ibadah. Substansi teologi dari hadirnya tabernakel adalah Allah tinggal di tengah umat-Nya. Kebenaran yang serupa diwujudkan melalui perjamuan bersama sebagai substansi sudah terjadinya pendamaian atau rekonsiliasi. Ketika Allah mewujudkan maksudnya tinggal di tengah umat Israel, Allah menggunakan unsur budaya yang dipahami oleh konteks masyarakat Timur Dekat Kuno. Ketika Allah mematerai rekonsiliasi dengan umat, Ia menggunakan ekspresi budaya Greko-Romawi abad pertama yaitu melaksanakan perjamuan. Kedua kesaksian Alkitab tersebut mencerminkan proses kontekstualisasi melalui metode *dynamic equivalence*. Allah memanfaatkan elemen budaya masyarakat setempat untuk mengekspresikan substansi ibadah yang fundamental yaitu kehadiran Allah dan pendamaian dengan Allah.

Ketika Keluaran 25:8-9 diselidiki lebih jauh, penulis menemukan tiga kerangka berpikir atas usaha kontekstualisasi peribadatan. Pertama, kontekstualisasi perlu mengedepankan sumber inisiatif dan otoritas karena perintah pendirian Kemah Suci langsung berasal dari diri TUHAN Allah (*Dan mereka harus membuat tempat kudus bagi-*



Ku). Kontekstualisasi juga menuntut kejelasan tujuan atau alasan elemen tertentu perlu dikontekstualkan dalam sebuah peribadatan (*supaya Aku akan diam di tengah-tengah mereka*). Terakhir, kontekstualisasi membutuhkan tahapan petunjuk yang mengandung otoritas bertanggung jawab (*Menurut segala apa yang Kutunjukkan kepadamu sebagai contoh Kemah Suci dan sebagai contoh segala perabotannya, demikianlah harus kamu membuatnya*).

Tahapan petunjuk dalam menerapkan kontekstualisasi ibadah berdasarkan Keluaran 25:8-9 mencakup beberapa hal. Pertama relevansi. Prinsip ini berpadanan dengan pernyataan Bauer sebelumnya bahwa suatu ibadah selain alkitabiah, harus juga relevan dan dapat dimengerti oleh pelaku ibadah. Perintah mendirikan tabernakel mencerminkan upaya relevansi dari Allah sebagai sumber inisiatif dan otoritas yang terutama. Tanpa kehadiran kemah suci sebagai tempat pertemuan Allah dan umat, maka Israel tidak mampu menghayati terwujudnya janji Allah untuk tinggal di tengah umat dan menyertai mereka.

Kedua substansi. Kehadiran tabernakel dengan pelaksanaan ibadah melalui persembahan kurban sebagai aksi yang mendominasi, bukanlah sesuatu yang baru dalam pengalaman Israel. Di samping itu, persembahan kurban juga dimengerti oleh masyarakat Timur Dekat Kuno dan bapa leluhur Israel sebagai praktik sentral dari sebuah ibadah. Hanya saja cara pemberian kurban itu diekspresikan secara berbeda yaitu berlangsung di satu kemah sebagaimana yang lazim dilakukan oleh bangsa-bangsa Timur Dekat Kuno. Artinya ritual persembahan kurban di tabernakel adalah pengungkapan ulang komponen ibadah dengan menggunakan elemen budaya lokal yang memiliki kesamaan makna, nilai, dan fungsi. Kedua tahapan yang harus dipertimbangkan ini mencerminkan bahwa Alkitab mementingkan kontekstualisasi yang naturnya termaktub dalam prinsip "lived theology" (Yang, 2022).

Ketiga selektif. Sekalipun pembuatan Kemah Suci banyak dipengaruhi oleh budaya lokal namun tidak dapat dipungkiri bahwa sarana ibadah Israel ini mempunyai perbedaan yang cukup signifikan dalam konsep, fungsional, dan teologi (Keener, 2012). Perbedaan ini mencerminkan penolakan orang Israel akan keyakinan bangsa-bangsa Timur Dekat Kuno – ada hal-hal yang dengan sengaja diabaikan total. Contohnya orang Israel tidak menempatkan patung Yahweh dalam Kemah Suci sebagaimana yang lazim dilakukan oleh bangsa-bangsa lain. Ada pemaknaan baru atau sesuatu yang berbeda dengan pemaknaan lokal.

Selanjutnya 1 Korintus 11:17-22 memberi validasi Alkitab yang kedua dalam upaya kontekstualisasi ibadah. Baring-Gould menilai bahwa perjamuan di jemaat Korintus merupakan kombinasi dan adaptasi antara ekaristi (perjamuan kudus) dan perjamuan Mediterania abad pertama yang disebut *deipnon* atau *cena* (makan malam biasa), atau perjamuan *symposium* (perjamuan dengan sejumlah undangan khusus seperti pejabat atau filsuf (Baring-Gould, 1888), yang ditandai dengan adanya sesuatu yang dipersembahkan (table talk). Kemudian bila ditelisik lebih jauh maka akan nampak bahwa praktik ibadah di jemaat Korintus ini memang begitu banyak dipengaruhi oleh bentuk perjamuan sosial masyarakat sekitarnya termasuk *libation* yakni Perjamuan yang pelaksanaannya berada di pertengahan antara *deipnon* dan *symposium*. Urutan ritual

libation yang terdiri dari mendaraskan doa; mengangkat cawan berisi anggur; mencurahkan anggur dan air; minum bersama sisa anggur dan air (Rachman, 2018), dekat sekali dengan ritual perjamuan kudus Kristen terutama yang digambarkan dalam Injil. Bentuk perjamuan *convivium* yang ditandai dengan kebiasaan membawa dan saling berbagi makanan sangat terasa dalam perjamuan jemaat Korintus. Banyaknya orang kaya baru di Korintus pada masa itu mendorong *covivium* lebih sering dilangsungkan di sana (Rachman, 2018) - dan tentunya tak terkecuali di antara orang Kristen Korintus.

Bercampurnya bentuk-bentuk perjamuan sekuler ini ke dalam perjamuan jemaat Korintus tidak dipersoalkan oleh Paulus. Yang Paulus kecam adalah tata laksana dan etiket perjamuan. Dalam ayat 21 ia berkata: *Sebab pada perjamuan itu tiap-tiap orang memakan dahulu makanannya sendiri, sehingga yang seorang lapar dan yang lain mabuk.* Kasus seperti ini terjadi karena ada pemisahan antara orang kaya dan orang miskin. Orang kaya ditempatkan di ruang dalam, sedangkan mereka yang miskin di bagian luar (Witherington III, 1995).

Sebenarnya nilai yang hendak dihadirkan dalam perjamuan jemaat Korintus ini yang bernuansa *symposium* adalah kesetaraan derajat sosial partisipan dengan terbangunnya koinonia, namun pemisahan tempat tadi dapat merusak kesetaraan dimaksud. Karena itu jalan keluar yang ditempuh mengatasi masalah seperti ini adalah bukan lagi memprioritaskan kesetaraan, melainkan keteraturan perjamuan. Klinghardt merujuk pada 1 Korintus 14:33, 40. Dengan demikian perjamuan *symposium* dapat berlangsung dengan tenang namun menyisakan ketegangan (Klinghardt, 2012). Itulah yang terjadi dalam perjamuan jemaat Korintus. Realitas perjamuan di jemaat ini membuat Paulus menegur bahwa yang berlangsung di sana tidak pantas disebut sebagai perjamuan Tuhan. Ketidaksetiaan jemaat Korintus bukan akibat kebingungan teologis mengenai perjamuan, namun lebih karena menyusupnya nilai-nilai sosial yang menimbulkan konflik di dalam gereja yang terlihat dari cara makanan perjamuan dibagikan (Stiff, 2022).

Usaha jemaat Korintus memadukan berbagai bentuk perjamuan masyarakat Mediterania dengan tradisi perjamuan Kristiani patut diapresiasi. Namun pengadopsian begitu saja budaya setempat yang lebih bersifat sosiologis-diskriminatif telah mengaburkan intisari warisan perjamuan kristianinya yang selalu mengedepankan nilai koinonia (persekutuan) di antara jemaat. Hal ini memberi pemahaman betapa pentingnya kajian terhadap elemen budaya yang digunakan dalam kontekstualisasi ibadah.

Persoalan yang muncul dari interaksi perjamuan Mediterania ini dengan perjamuan Kristen menjadi pendorong bagaimana supaya kontekstualisasi ibadah tidak hanya menguntungkan iman Kristen secara sepihak namun itu juga dapat berkontribusi membaharui budaya lokal. Kebenaran Injil tidak hanya cukup menjelma masuk ke dalam budaya-budaya bangsa, tetapi juga harus bisa membaharui, memurnikan, dan menjernihkannya dari unsur-unsur berdosa (Martasudjita, 2021).

Martasudjita mengungkapkan bahwa kontekstualisasi tidak hanya berdasarkan misteri inkarnasi yaitu penjelmaan ke dalam dunia manusia, tetapi juga berdasarkan

misteri paskah Kristus yang sifatnya menebus dan memurnikan budaya dari keberdosaannya (Martasudjita, 2021). Prinsip ini selaras dengan dokumen *Gaudium et Spes (GS)*: “Kabar baik tentang Kristus tiada hentinya membaharui perihidup dan kebudayaan manusia yang jatuh berdosa, dan melawan serta memberantas kesesatan-sesesatan dan kemalangan, yang bersumber pada bujukan dosa tak kunjung henti merupakan ancaman (GS 58) (Martasudjita, 2021). Dalam konteks Korintus, kontekstualisasi di sana seharusnya bisa mengubah arah perjamuan masyarakat Mediterania yang begitu diskriminatif ke arah semangat koinonia persekutuan kristiani.

Uraian di atas menggarisbawahi prinsip bahwa kontekstualisasi dengan *dynamic equivalence* tidak cukup kalau hanya melihat kaitan antara elemen budaya yang dikontekstualkan dengan elemen liturgi, tetapi perlu juga memperhatikan kajian mendalam untuk memeriksa apakah budaya tersebut meneguhkan iman Kristen atau sebaliknya. Kemudian hal lain yang perlu dipertimbangkan dalam usaha penerapan *chant hoho* dengan memakai *dynamic equivalence* yaitu warisan tradisi gereja. Kitab suci adalah norma tertinggi dan otoritas yang mutlak bagi pranata gereja seperti yang penulis demonstrasikan di paparan pada paragraf-paragraf sebelumnya. Namun kita pun harus menerima fakta bahwa setiap orang Kristen mendekati Alkitab melalui tradisi gereja. Dengan kata lain, titik awal seseorang mendekati Alkitab dan memahaminya adalah tradisi gereja (Sasongko, 2007).

Tradisi gereja Nias tidak bisa dilepaskan dari warisan tradisi Lutheran. *Nairobi Statement of Worship and Culture* menjadi dokumen penting yang diterbitkan oleh *Lutheran World Federation* pada tahun 1996 (Calvin Institute of Christian Worship: Nairobi Statement on Worship and Culture Full Text). Dalam dokumen ini, kaum Lutheran menjunjung tinggi ibadah sebagai jantung dan denyut nadi gereja. Ibadah yang dimaksud bukan sekedar kata-kata tetapi tindakan nyata yang melibatkan musik, seni, arsitektur, khotbah dan aksi liturgi lainnya, sebab ibadah tidak pernah terlepas dari teologi itu sendiri (Mandagi, 2020). Semua tindakan ibadah ini selalu dirayakan dalam lingkungan budaya lokal tertentu. Realitas ini yang mendorong kaum Lutheran menuangkan pemikirannya tentang bagaimana seharusnya ibadah Kristen berinteraksi dengan budaya lokal. Setidaknya ada empat cara yang ditawarkan yaitu transkultural, kontekstual, kontra-kultural, dan lintas kultural. Upaya kontekstualisasi elemen nyanyian jemaat dalam liturgi gereja Nias melalui ekspresi budaya *chant hoho* dengan metode *dynamic equivalence* tergolong ke dalam cara kedua yaitu kontekstual.

Sementara interaksi ibadah dengan budaya secara transkultural menekankan substansi yang sama bagi semua umat Kristen di dunia misalkan hari minggu peribadatan untuk perayaan kebangkitan Kristus, elemen air dalam baptisan, perjamuan kudus, cara kontekstual menekankan konsep inkarnasional bahwa Allah selalu menempatkan diri-Nya ke dalam lokalitas budaya tertentu. Ibadah kontekstual bukan berarti menerima segala bentuk budaya tanpa pertimbangan kritis. Beberapa komponen budaya telah terkontaminasi dosa, tidak manusiawi, dan bertentangan dengan Injil. Semuanya itu perlu dikritik dan ditransformasi. Ketika ada budaya yang ditolak total, maka cara penerapan yang dimaksud menjadi bersifat kontra-kultural. Cara penerapan yang bersifat lintas budaya membuka kemungkinan terjadinya pertukaran antar budaya lokal berbeda untuk

memperkaya gereja universal serta memperkuat persekutuan umat Tuhan di segala tempat. Karena itu genre musik, seni, arsitektur, gerak tubuh, serta unsur-unsur lainnya dari budaya yang berbeda dapat dipahami dan dihormati saat digunakan oleh gereja-gereja lain di dunia. Menurut Roger W. Lowther kaum Lutheran memandang bahwa ibadah tanpa keempat cara pendekatan itu maka ibadah yang dilangsungkan tidak alkitabiah dan tidak memuliakan Tuhan (2019).

Isi dokumen ini memiliki komitmen serupa dengan metode *dynamic equivalence* dari Chupungco sebagai penerapan kontekstual (2014). Hal ini mendukung tujuan utama gereja-gereja Lutheran untuk menghidupkan kembali warisan kontekstualisasi ibadahnya yang telah dimulai oleh Martin Luther beberapa abad sebelumnya (Sasongko, 2019). Kaum Lutheran menginginkan supaya praktik ibadahnya dapat diekspresikan lewat bahasa, ritus, seni, dan simbol-simbol lokal – bukan memakai elemen budaya demi menyemarakkan suatu ibadah.

Penerapan *Chant Hoho* dengan *Dynamic Equivalence*

Penerapan *chant hoho* dengan metode *dynamic equivalence* perlu memperhatikan beberapa aspek. Pertama, alur pelaksanaan liturgi ibadah harus dikaji berkenaan dengan teologi ibadah Kristen. Kedua, elemen liturgi yang akan dikontekstualisasikan melalui metode *dynamic equivalence* harus dipahami maknanya secara mendalam. Ketiga unsur-unsur budaya perlu dipilih dengan bijaksana sebab tidak boleh bertentangan dengan nilai kebenaran Injil dan makna elemen liturgi. Keempat manfaat spiritual dan pastoral yang diperoleh dari kontekstualisasi ini harus dipertimbangkan, sebab pelaksanaan liturgi adalah kesempatan terjadinya transformasi (Gunawan, 2018).

Tahapan penerapan di atas memberikan beberapa pemikiran mendasar terkait kontekstualisasi ibadah secara lebih spesifik yaitu ke dalam masyarakat Kristen Nias. Penerapan spesifik ini merupakan wujud konkret dari ibadah kontekstual yang mengkomunikasikan esensi makna nyanyian jemaat ke dalam ekspresi budaya suku Nias *chant hoho*. Proses kontekstualisasi ini tentu saja membawa esensi teologis nyanyian dalam liturgi untuk melewati batasan tertentu dan masuk ke dalam dunia kebudayaan Nias. Penerapan di bawah ini dapat dipertimbangkan sebagai sebuah contoh kontekstualisasi tersebut.

1. Nyanyian jemaat sesungguhnya memperlihatkan ciri tradisi lisan yang juga menjadi ciri utama dari elemen budaya *Chant hoho*. Di samping itu, nyanyian adalah tradisi lisan yang bersifat universal. Namun nyanyian yang mendominasi liturgi memiliki fungsi yang unik yaitu untuk menyatukan respons umat yang beribadah (Lestari, 2021). Sama halnya dengan ekspresi *chant hoho* menekankan partisipasi komunitas dengan kepemimpinan tertentu. Inilah langkah pertama penerapan *chant hoho* terkait aspek nyanyian jemaat.

2. Nyanyian jemaat perlu mencerminkan teologi yang berdasarkan Alkitab. Artinya pengubahan syair *chant hoho* sebagai nyanyian dalam ibadah harus bersumber atau bersesuaian dengan pengajaran Alkitab.
3. Nyanyian memiliki fungsi utama untuk memperlihatkan partisipasi komunal umat Allah. Artinya nyanyian menonjolkan keesaan gereja lokal. Penerapan *chant hoho* dalam ibadah harus menekankan fungsi kesatuan umat.
4. Rancangan *chant hoho* harus disertai kajian mendalam sehingga dapat memperhatikan relevansi dengan para pelaku ibadah, berpegang pada substansi ibadah yakni sebagai media dialogis umat dengan Allah, dan tetap selektif dengan tidak melakukan penduplikasian yang serampangan.
5. Penerapan *chant hoho* secara reguler memiliki potensi mengubah pola pikir umat gereja Nias sehingga mencintai budaya etnisitasnya untuk dipersembahkan kepada Allah.

IV. Kesimpulan

Kemelekatan kekristenan Indonesia terhadap warisan (misionaris) Barat, dan kekhawatiran terhadap bahaya sinkretisme menjadi hambatan utama terhadap terwujudnya ibadah kontekstual di banyak gereja. Demikian juga dengan kegusaran Chupungco dan Martasudjita terkait inkulturasi serampangan telah ikut menambah beban bagi usaha-usaha kontekstualisasi ibadah. Persoalan tersebut bisa diatasi melalui penerapan metode kontekstualisasi ibadah Kristen yang tepat. Metode *dynamic equivalence* merupakan salah satu pendekatan yang baik dalam mengungkapkan ulang elemen liturgi Kristen khususnya nyanyian jemaat dengan memakai elemen budaya lokal. Metode *dynamic equivalence* dapat menjawab keengganan banyak gereja yang masih setia dengan bentuk ibadah warisan masa kolonial dengan sejumlah tata ibadahnya yang baku. Dengan metode ini liturgi yang ada tidak perlu diubah tetapi hanya diungkapkan ulang memakai kekayaan budaya lokal seperti *chant hoho* suku Nias yang dapat dipakai sebagai pengungkapan kembali elemen nyanyian Kristen. Tentu saja kepekaan akan perspektif Alkitab dan tradisi gereja dalam kontekstualisasi ibadah yang memakai pendekatan *dynamic equivalence* dapat menghindari bahaya sinkretisme dan sekaligus bisa mencegah terjadinya kontekstualisasi yang 'asal jadi.'

V. Referensi

- (2024). *Calvin Institute of Christian Worship: Nairobi Statement on Worship and Culture Full Text*. <https://worship.calvin.edu/resources/resource-library/nairobi-statement-on-worship-and-culture-full-text/>.
- (2023). *Sacrosanctum Concilium, Katekese Indonesia*. <https://katekese.id/konsili-vatikan-ii/sacrosanctum-concilium/>.
- Baring-Gould, Sabine. (1888). *Our Inheritance: an Account of the Eucharist Services in the First Three Centuries*. James Pott & Co.

- Bauer, Bruce L. (2023). *Christian Worship and Cultural Diversity: A Missiological Perspective*.
<https://digitalcommons.andrews.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=1055&context=jams>.
- Chupungco, Anscar J. (1995). *Liturgical Inculturation: Sacramentals, Religiosity, and Catechesis*. Pueblo Books.
- _____. (1998). *Liturgy and Inculturation*, dalam A. J. Chupungco (ed.), *Handbook for Liturgical Studies Fundamental Theology*, vol. II. Liturgical Press.
- _____. (2014). *Worship and Culture: Foreign Country or Homeland*, Editor Glaucia Vasconcelos Wilkey. Eerdmans.
- _____. (1987). *Penyesuaian Liturgi dalam Budaya*. Kanisius.
- Gunawan, Esther. (2014). Menuju Liturgi yang Kontekstual: Suatu Tinjauan terhadap Liturgi Gereja-Gereja Tionghoa Indonesia. *Veritas* 15/1.
- Gunawan, Hizkia Anugerah. (2018). Liturgi sebagai Ruang Transformasi: Sebuah Tawaran Misional untuk Pembaruan Liturgi. *Indonesian Journal of Theology* 6/1, 44-68.
- Hämmerle, P. Johannes M. (2022). *Hoho Nias Selatan: Paduan Syair yang Berseni, Bersejarah dan Berkesan*. Yayasan Pusaka Nias.
- Harefa, Brian Laso Saro. (2015). *Musik Populer Nias: Kajian Sejarah, Tekstual, dan Gaya Musikal*. Universitas Sumatera Utara.
- Hjelm, Norman A. (2014). *From Past to The Future: The LWF Study Series on Worship and Culture as Vision and Mission*, dalam *Worship and Culture: Foreign Country or Homeland*, Editor Glaucia Vasconcelos Wilkey. Eerdmans.
- Holeton, David R. (2010). *Liturgical Inculturation in the Anglican Communion: Including the York Statement 'Down to Earth Worship*. Gorgias Press.
- Holt, Claire (1939). *Dances of Sumatra and Nias*. Terj. A. Lev.
- Kraft, Charles H. (1978). *Antropology Text*. FTS-SWM.
- Keener, Craig. (2012). The Tabernacle and Contextual Worship. *The Asbury Journal* 67/1.
<https://core.ac.uk/download/pdf/155812861.pdf>.
- Klinghardt, Matthias. (2012). *A Typology of the Communal Meal*, dalam *Meals in the Early Christian World: Social Formation, Experimentation, and Conflict at the Table*. Peny. Dennis E. Smith & Hal Taussig. Palgrave Macmillan.
- Kunts, Jaap. (1939). Music In Nias. Internationales Arciv Fur Ethnographie.
- Lim, Budiando. (2020). *Integrasi Ibadah dan Misi: Ibadah dan Kebudayaan*. Diktat Kuliah Integrasi Ibadah dan Misi. STTRI.
- Lestari, Dewi Tika. (2021). Etnisitas, Teologi, dan Musik dalam Nyanyian Gereja: Sketsa Awal Studi Etnoteomusikologi Nyanyian Gereja Protestan Maluku. *Kurios: Jurnal Teologi dan Pendidikan Agama Kristen* Vol. 7, No. 1, 81-96.
- Lowther, Roger W. (2024). *Nairobi Statement*.
<https://www.themakecollective.org/2019/06/01/nairobi-statement/>.



- Manurung, Kosma. (2022). Mencermati Penggunaan Metode Kualitatif di Lingkungan Sekolah Tinggi Teologi. *Filadelfia: Jurnal Teologi dan Pendidikan Kristen*, Volume 3 No. 1. <https://doi.org/10.55772/filadelfia.v3i1.48>
- Mandagi, Lamberty Y. (2020). Kontekstualisasi Ibadah Sebagai Usaha Kontekstualisasi Teologi. *Titian Emas*, 1 (1), 59-65.
- Martasudjita, Emmanuel P.D. (2010). Proses Inkulturasi Liturgi di Indonesia. *Studia Philosophica et Theologica* vol. 10 no. 1. <https://ejournal.stftws.ac.id/index.php/spet/article/view/92/78>.
- _____. (2021). *Teologi Inkulturasi: Perayaan Injil Yesus Kristus di Bumi Indonesia*. Kanisius.
- Merriam, Sharan B., Elizabeth J. Tisdell. (2016). *Qualitative Research: A Guide to Design and Implementation*. John Wiley & Sons.
- Patton, Marlene Meyer. (1987). *Traditional Musin in Sout Nias, Indonesia with Emphasis Upon Hoho: Voice of the Ancestors*. University of Hawai.
- Rachman, Rasid. (2023). *A Holistic Liturgy The Need and Necessity to do Justice to Different Backgrounds and Needs of the Worshippers*. rasidrachman-liturgika.blogspot.com.
- Rachman, Rasid. (2023). *Perjamuan Sosial: Sekitar Dunia Perjanjian Baru*. https://www.academia.edu/36988701/Perjamuan_SEKITAR_DUNIA_PERJANJIAN_BARU.
- Scheer, Greg. (2022). *Essential Worship*. Baker Books.
- Sasongko, M. Hari. (2019). Musik Etnik dan Pengembangan Musik Gerejawi." *Tonika* vol. 2 no. 1.
- Sasongko, Nindyo. (2007). Mengenal Nyanyian Gereja dan Tempatnya Dalam Liturgi. *Veritas*, 8/2. file:///C:/Users/ASUS/Downloads/Mengenal_Nyanyian_Gereja_dan_Tempatnya_dalam_Litur.pdf.
- Smith, James K.A. (2011). *You are What You Love*. Brazos Press.
- Stiff, Anthony J. (2022). Keeping the Feast: The Socializing Dynamics of the Eucharist, 1 Corinthians 11:17-34, and Enabling Boundaries for Individuals with Disabilities. *Journal of Disability & Religion* vol. 26, no. 3. <https://www.tandfonline.com/doi/full/10.1080/23312521.2021.1981793?scroll=top&needAccess=true>.
- Telaumbanua, Tuhoni dan Uwe Hummel. (2015). *Salib dan Adu: Studi Sejarah dan Sosial-Budaya tentang Perjumpaan Kekristenan dan Kebudayaan Asli di Nias dan Pulau-pulau Batu, Indonesia 1865-1965*. BPK-GM.
- Timo, Ebenhaizer I. Nuban. (2013). Pencarian Kesaksian Kristen yang Relevan di Asia (Kosuke Koyama: Injil Menurut Pandangan Asia)." *Jurnal Ledalero* vol. 12, no. 2. https://repository.uksw.edu/bitstream/123456789/6281/2/ART_Ebenhaizer%20I.%20Nuban%20Timo_Pencarian%20Kesaksian%20Kristen_fulltext.pdf.
- Untari, Christina Febri. (2016). *Ibadah dan Budaya: Sebuah Studi Teologis-Empiris terhadap Ibadah Etnik di GKI Gejayan - Yogyakarta*. Universitas Kristen Duta Wacana, 2016.
- Wallace, David Foster. (2018). *Plain Old Untrendy Troubles and Emotions*. The Guardian.

- Wilkey, Glaucia Vasconcelos, ed. (2014). *Worship and Culture: Foreign Country or Homeland*. Eerdmans.
- Witherington III, Ben. (1995). *Conflict & Community in Corinth: a Socio-Rhetorical Commentary on 1 and 2 Corinthians*. William B. Eerdmans.
- Yang, Xiaoli (2024). Leaps in the womb of Asia: Transformative Intercultural Discipleship in A Sacred Space. *Missiology: An International Review* Vol. 52 (2) 177-194. <https://doi.org/10.1177/00918296231214497>
- Zaki, Anne. (2023). *Four Ways Culture and Worship Relate*. Mission Frontiers September/Okttober 2014. <https://www.missionfrontiers.org/pdfs/36-5-Four-Ways-Culture-Worship-Relate.pdf>.
- Zaluchu, Sonny Eli. (2020). Strategi Penelitian Kualitatif dan Kuantitatif di Dalam Penelitian Agama. *Evangelikal: Jurnal Teologi Injili dan Pembinaan Warga Jemaat*, Volume 4, No. 1. <https://doi.org/10.46445/ejti.v4i1.167>.
- Zebua, S. (1984). *Sejarah Kebudayaan Ono Niha Seri I*.