

PERAN KIAI IBRAHIM TUNGGUL WULUNG SEBAGAI MISIONARIS DI TEGALOMBO, PATI, PADA ABAD KE 18: PERSPEKTIF POSTKOLONIAL

Reni Dikawati, Sariyatun, Wardo

Pascasarjana Pendidikan Sejarah, Fakultas keguruan dan Ilmu Pendidikan
Universitas Sebelas Maret
Jl. Ir Sutami No. 36 A Jebres, Kota Surakarta Jawa Tengah
renydika@student.uns.ac.id

Abstrak

Perspektif postcolonial memberi ruang menyuarakan sekaligus penelusuran ulang terhadap upaya teologi lokal yang terpinggirkan, mengungkap idealitas yang diharapkan individu (indigeneous) dibawah relasi kuasa penguasa yang diwacanakan sebelumnya oleh pemerintah kolonial. Telaah postcolonial di era kontemporer menjadi ruang negosiasi yang berimplikasi pada suatu kesadaran dan sistem mentalitas kritis dalam memandang dikotomi Barat dan Timur. Penelitian ini bertujuan menelaah peranan dan konsistensi pengajaran Kiai Ibrahim Tunggul Wulung dengan sudut pandang postcolonial dalam menyebarkan ajaran Kristen Kejawaen, sehingga menjadi bentuk negosiasi identitas dalam struktur sosial di bawah pemerintah kolonial. Hasil temuan menunjukkan transfer pengajaran Kristen oleh Tunggul Wulung menampilkan spiritualitas dan humanisme religius, diimbangi asketisme serta kesadaran politik menentukan hak nasib sendiri, resistensi atas represi kolonialisme, yang secara implisit menampilkan keinginan hidup bersama dalam suasana demokrasi. Pola nalar dan mentalitas yang mengidentifikasi kebebasan berpikir dan kadar penerimaan yang mengarah pada pembentukan identitas sosial sebagai bekal pembebasan dari kesewenangan pemerintah.

Kata kunci: postcolonial, Kiai Ibrahim Tunggul Wulung, Kristen Kejawaen.

THE ROLE OF KIAI IBRAHIM TUNGGUL WULUNG AS A MISIONARY IN TEGALOMBO, PATI IN 18th CENTURY : POSTCOLONIAL PERSPECTIVE

Abstract

The postcolonial perspective gives space to voice and retrace the efforts of marginalized local theology, uncovering the ideality that is expected by the individual (indigeneous) under the power relations of the authorities which were pre-discouraged by the colonial government. Postcolonial analysis in the contemporary era has become a space for negotiation which has implications for an awareness and critical mentality system in looking at the West and East dichotomy. This study aims to examine the role and consistency of the teaching of Kiai Ibrahim Tunggul Wulung in spreading the teachings of Kejawaen Christianity, so that it becomes a form of identity negotiation in social structures under the colonial government. The findings show that the transfer of Christian teaching by Tunggul Wulung shows religious humanism and spirituality, balanced with asceticism and political awareness of self-determination, resistance to colonial repression, which implicitly displays the desire to live together in an atmosphere of democracy. The pattern of reasoning and mentality that identifies freedom of thought and the level of acceptance that leads to the formation of social identity as a provision for liberation from the authority of the government.

Keywords: postcolonial, Kiai Ibrahim Tunggul Wulung, Javanese Christianity.

I. PENDAHULUAN

Telaah *postcolonial* menjadi bagian penting dalam mengkaji ulang narasi-narasi yang dikembangkan oleh penjajah (penguasa) terhadap berbagai dimensi kehidupan yang didominasi (terjajah) (Young, 2001:1-6). Realitas sosial menunjukkan proses panjang penjajahan membentuk berbagai wacana, cara pandang, mentalitas untuk mendukung kelanggengan hegemoninya. Cara-cara yang digunakan tidak hanya mengandalkan fisik, melainkan juga intelektual dengan merepresi budaya, dan membentuk mentalitas baru dengan standardisasi Barat. Kajian Edward Said (1978) dalam *orientalisme* ditunjukkan bagaimana praktik diskursif digunakan untuk melegitimasi kekuasaan secara berkesinambungan melalui cara pandang Barat terhadap Timur (Said, 2001:12). Jauh sebelumnya dalam konteks hegemoni Antonio Gramsci (1987) juga menggambarkan kekuatan hegemoni intelektual moral dengan konsensus (*consenso*) dari pada melalui penindasan terhadap kelas sosial lain (Ariez dan Nezar Patria, 1999:30). Konsep hegemoni intelektual ini diterapkan melalui politik etis sebagai pola penjajahan baru dengan mengusung intelektualitas dan pemberadaban sebagai bentuk balas jasa.

Orientasi penumbuhan wacana, dan kontruksi narasi Timur yang dibuat Barat mengarah pada peminggiran pribumi dalam relasi kuasa penguasa. Pola kebudayaan, kontruksi ide dan gagasan yang bersumber dari Timur dinilai lebih rendah dari Barat (Said,1983:13). Dengan demikian, keidealan Barat akan terdomestifikasi dalam struktur masyarakat. Berdasar perspektif peneliti sistem mentalitas Barat yang terinternalisasi dalam diri pribumi akan mendukung proses dominasi, karena tumbuh *imaginer* dari terjajah untuk menjadi sama atau mempabrikasi identitasnya. Sebagai konsekuensi secara tidak langsung pabrikasi telah memperkuat pendominasi. Hal yang wajar terjadi apabila yang dikuasai mematuhi pendominasi karena merasa mempunyai, menginternalisasi dan juga menyetujui subordinasinya sebagai suatu entitas kelompok. Sejalan dengan pendapat Foucault bahwa setiap kebenaran selalu memiliki bingkai subjek, wacana, kekuasaan, relasi pengetahuan, pemegang kebenaran, *governmentality*, *technologies of the self* (penunjuk identitas) yang semuanya mengarah pada hasrat kekuasaan pemerintah dengan penguasaan pengetahuan (Foucault, 2004:17).

Realitas tersebut telah menunjukkan kekuatan teks menjadi sangat penting dalam mendomestifikasikan wacana. Kapasitas teks sebagai kontruksi gagasan, ide membawa diskursus yang hendak digunakan untuk mempersuasi, mengokohkan, melawan, merepresi suatu kondisi/tatanan yang telah mapan. Narasi yang terdomestifikasikan dapat digunakan untuk mendukung suatu hegemoni, atau dapat pula digunakan untuk menyuarakan suara pinggiran yang selama ini dalam relasi kuasa penguasa (Foucault, 2004:23). Teks dalam konteks nusantara pada mulanya diproduksi oleh agen-agen intelektual seperti pujangga keraton (Margana, 2004:22). Pola produksi serat dalam lingkup kerajaan awalnya disesuaikan dengan kepentingan mendukung dan mengokohkan kekuasaan kerajaan. Sedangkan dalam perkembangannya secara geneologis menunjukkan pergeseran dengan menyuarakan juga narasi-narasi pinggiran menentang kekuasaan raja, atau dalam konteks sistem penjajahan, pergeseran ditunjukkan dengan ikut campurnya pemerintah kolonial membentuk wacana untuk terjajah .

Pentingnya teks ini dapat menunjukkan bagaimana relasi kuasa penguasa dan yang dikuasai terbangun bahkan di era kontemporer. Teks tidak hanya diproduksi untuk kalangan tertentu,

secara umum budaya aksara lisan telah membuat muatan wacana dalam teks tertransfer dalam seluruh lapisan masyarakat (Florida, 1995:16). Terlebih dalam konteks penjajahan di nusantara, campur tangan pemerintah membuat narasi yang dibentuk cenderung memposisikan pribumi sebagai objek (Ariez dan Nezar Patria, 1999:18). Bentuk hegemoni dengan mempersuasi ke arah mentalitas modernitas menggunakan standardisasi dari bagaimana bahasa Belanda sebagai bahasa utama, budaya dan pola laku Barat sebagai ideal dan beradab. Lebih jauh dalam konteks agama, kolonialisme mengusung misinya dalam 3G (*gold, glory, dan gospel*) sehingga secara fungsionalistik progresif kejayaan, keagungan (modernitas, hegemoni, kuasa) akan dibingkai dalam satu keyakinan, yaitu *gospel* (Kristen). Itulah sebabnya dalam proses kolonialisme kristenisasi memperoleh perhatian yang tak kalah penting.

Ketika agama dikontekstualisasikan dalam struktur sosial, maka agama telah menjadi suatu realitas sosial (Beatty, 1999:43). Agama dapat memberikan ruang berjalannya sistem sosial seperti ekonomi, politik, budaya, dan sebaliknya. Sebagai reflektif politik identitas yang dilakukan oleh pemerintah kolonial melahirkan *inferiority complex, subaltern*, ketimpangan sosial, eksklusivitas kelas sosial yang dominan, kegalan identitas dan standart ideal yang secara ekstrem bersifat destruktif terhadap kapasitas potensi, martabat pribumi. Pemerintah tidak menghendaki adanya *agency-agency local* yang memungkinkan menghancurkan tatanan yang telah mapan. Oleh karena itulah berbagai wacana prediktatif negatif disuarakan untuk menyerang segala hal yang berkaitan dengan pribumi, termasuk dalam hal ini upaya teologi yang dilakukan oleh misionaris Kristen lokal.

Perhatian pemerintah kolonial terhadap pengajaran Kristen di nusantara, dalam perkembangannya juga menunjukkan perbenturan dengan ajaran kristen yang ditransfer oleh tokoh lokal (Jonathan, 2011:22). Faktanya, diskursus kristianitas di nusantara tidak hanya dibangun atas dasar penafsiran kitabiah. Realitas sosial menunjukkan kontruksi Kristen kejawan di nusantara dipengaruhi oleh adanya kapasitas penerimaan, pola komunikasi, dan penyesuaian konteks kultur, serta peran penting *agency*. *Agency* ini memiliki kharisma, yang merupakan karunia, rahmat yang merujuk pada kasih tak terbatas Allah melalui Yesus diberikan secara cuma-cuma kepada manusia (bentuk rahmat khusus kepada seorang pribadi) (Henz, 2005:13). Sedangkan dalam sudut pandang komunitas pengikutnya diartikan sebagai *virtues*. Satu bentuk simbol yang diartikan sebagai sinkretis oleh *zending* kolonial (Sumartana, 1994:14). Pemerintah dengan narasinya menyatakan bahwa ajaran yang disampaikan oleh pribumi tidak murni, satu bentuk pengajaran yang harus di reduksi pengembangannya.

Penyebaran misi yang dilakukan oleh Kiai Ibrahim Tunggul Wulung tidak dapat diterima oleh badan misionaris asing (Yuwono, 2016:14). Hal yang kemudian perlu untuk kembali ditelusuri ulang. Pemikiran Kiai Ibrahim Tunggul Wulung yang ditransfer pada masyarakat Tegalombo dalam struktur sosial merupakan salah satu sistem mentalitas yang menjadi bagian dari kontruksi ide, nilai, gagasan, mengenai kristianitas yang dipahami masyarakat Jawa. Kiai Ibrahim Tunggul Wulung dengan modal sosial personalnya menjadi figur psikologis yang memberikan *worldview* terhadap komunitas kristen di Tegalombo, Pati. Narasi yang telah mapan dikadarkan pada pola misi Kiai Ibrahim Tunggul Wulung oleh pemerintah kolonial, harus di lihat ulang. Perlu melihat konteks kadar penerimaan, situasi kondisi nusantara saat itu, sehingga dalam kekurangan dalam penyampaian Kristen kejawan oleh Kiai Ibrahim Tunggul Wulung tidak terulang kembali. Selain

itu usaha ini akan menjadi bentuk penyadaran bahwasanya pemikiran Kiai Ibrahim Tunggul Wulung dan konsistensi perannya menunjukkan kebebasan pola pikir dan upaya membentuk identitas sosial di tengah represi kolonialisme.

Berdasarkan latar belakang tersebut maka membicarakan ulang peran Kiai Ibrahim Tunggul Wulung sebagai figur psikologis yang berkontribusi dalam pengembangan Kristen kejawaan menjadi perlu. Terlebih selama ini Kiai Ibrahim Tunggul Wulung dalam struktur sosial selalu dihadapkan pada benturan-benturan sosial dengan tatan yang telah ada, baik dengan pengajaran Kristen dibawah misi internasional, maupun dengan agama-agama yang telah lebih dulu bertahan dalam sistem mentalitas masyarakat. Kajian dengan sudut pandang postcolonial ini akan menjadi suatu bentuk negosiasi pengetahuan, agar menumbuhkan kebijaksanaan dalam memandang suatu narasi terkait Kiai Ibrahim Tunggul Wulung dan perannya (Lopez, 2001:3-4). Implikasinya akan menumbuhkan kesadaran bahwa kebenaran bukanlah sesuatu yang tunggal, bukan sesuatu yang statis, melainkan dinamis seiring dengan penyesuaian konteks, kadar. Suatu perspektif sejarah yang mendukung adanya *wise* dalam memahami konsistensi peran Kiai Ibrahim Tunggul Wulung.

II. STUDI POSTKOLONIAL SEBAGAI PERSPEKTIF ANALISIS FIGUR KIAI IBRAHIM TUNGGUL WULUNG

Postkolonialisme merupakan turunan dari filsafat poststrukturalisme sebagai dasar perkembangan. Secara geneologis perkembangan postkolonialisme dapat ditarik dari akar pemahaman poststrukturalisme. Secara reflektif poststrukturalisme merupakan penyempurnaan dari paradigma strukturalisme yang cenderung memperhatikan jaringan struktur (relasi dalam struktur), dan kecenderungan memposisikan individu sebagai subjek (*agency*) (Saussure, 1993: 80). Strukturalisme banyak dipengaruhi oleh Ferdinand de Saussure, Claude Levi- Strauss, Roland Barths, dan Umberto Eco dengan *linguistik structural*. Memposisikan bahasa sebagai penanda hubungan dan sebagai fakta otonom yang tidak memiliki hubungan keluar objek. Sedangkan *postcolonial* dengan tokohnya Jacques Derrida, Lyotard, Jean Baudillard yang berkaitan dengan bahasa, pengetahuan, dan perubahan budaya. Semakin kompleksnya pemahaman akan bahasa, budaya, dan pengetahuan melahirkan cara pandang postkolonialisme.

Postkolonialisme sebagai suatu teori ditandai dengan munculnya karya Edward Said mengenai orientalisme (Said, 2001:12). Kajian ini menunjukkan bagaimana praktik penjajahan tidak hanya persoalan penguasaan secara fisik, ekonomi, politik, melainkan juga budaya, kepercayaan, pengetahuan, intelektualitas, kesadaran dan pola berpikir. Penumbuhan wacana, kepemilikan akan narasi, dan identitas *indigenous* dibangun atas dasar pola pikir ideal Barat. Proses ini menjadi bagian yang sangat berbahaya dalam perkembangan peradaban bangsa. Mengingat dampak yang ditimbulkan dalam struktur masyarakat berada dalam sistem mentalitas. Apabila narasi dan wacana kolonial dalam menginterpretasikan pribumi terus diseminasikan dalam reproduksinya, akan menumbuhkan *inferiority complex* dan *subaltern* (Spivak, 2007:16). Lebih berbahaya akan melahirkan kesadaran palsu dan menghilangkan kesadaran kritis individu, sehingga bersifat destruktif terhadap suatu identitas, dan tumbuhlah pabrikasi identitas, dan hibriditas.

Studi Postkolonial dalam penelitian ini akan digunakan untuk melawan pemikiran-pemikiran elitis kolonial dalam menarasikan *indigeneous people* (pribumi) sebagai akibat kolonialisme di

tanah jajahan. Secara harfiah postkolonialisme dapat digunakan untuk menunjukkan era setelah berakhirnya kolonialisme bersamaan dengan kemerdekaan bangsa-bangsa bekas jajahan di awal abad 20 (Lechte, 2001:57). Studi *postcolonial* sebagai sebuah pendekatan menjadi pedoman teoritis dan konseptual untuk kembali menganalisis peristiwa sejarah dari sudut pandang masyarakat bekas kolonialisme. Pendekatan ini dapat menggugat praktek kolonialisme yang masih berlanjut sebagai bentuk baru kolonialisme berupa rasisme, dominasi/sebelah pandang, subaltern, hibriditas yang dilakukan dengan narasi untuk mempengaruhi gagasan, mentalitas, dan kesadaran (Lomba, 2016:5).

Sudut pandang yang sudah mapan (*metahistorical perspective*) akan dikaji ulang dengan mencari keaslian dari sejarah, bersikap netral, dan tidak terpengaruh oleh perspektif yang telah berkembang sebelumnya (Foucault, 1977:139). Proses ini memuat penafsiran ulang rekam jejak sejarah moral, ide, konsep metafisik, kebebasan, termasuk di dalamnya penghayatan kehidupan spiritual yang selama ini ditafsirkan beragam (Foucault, 1977: 140). Dalam perspektif peneliti, kajian *postcolonial* merefleksikan kembali akibat yang ditimbulkan oleh kolonialisme dalam periode kedudukan maupun ketika penjajah sudah meninggalkan koloni, namun pengaruhnya mengakar dalam sistem mentalitas masyarakat (Fajar, 2011: 180). Oleh karena itu studi lanjut terkait figur lokal Kiai Ibrahim Tunggul Wulung dalam penelitian ini akan dikaji ulang sebagai bentuk perlawanan terhadap narasi dominasi kolonial yang masih banyak mewarnai historiografi masyarakat terjajah, bahkan setelah secara *de facto* merdeka.

Kolonialisme telah membawa konsep modernitas yang sebenarnya mengarah pada cara berpikir, sistem mentalitas, dan tidak hanya sekedar masalah teknologi canggih. Alienasi dan inferioritas ditumbuhkan dengan melakukan politik identitas melalui wacana, teks, bahkan historiografi sejarah bangsa. Perbedaan kepentingan antara kolonialisme dan postkolonialisme terletak pada kepentingan yang berbeda. Kolonialisme menciptakan wacana dalam kerangka penguasaan sistem mentalitas, pengetahuan, dan kesadaran palsu yang mendukung dominasi kolonial. Posisi biner dari hal tersebut, studi *postcolonial* terkait pemikiran Tunggul Wulung diarahkan untuk membangun perspektif masyarakat Indonesia terhadap sejarah mereka sendiri. Kesimpulannya, telaah *postkolonialisme* tidak hanya semata sebagai cara pandang baru dalam menarasikan suatu peristiwa, melainkan upaya pemisahan ruang dengan menggunakan pola pikir masyarakat setempat (*indigeneous psychology*) (Gandhi, 1998:13).

Perbedaan kepentingan dalam menarasikan Kiai Ibrahim Tunggul Wulung dengan sudut pandang kolonial dan *postcolonial* akan melahirkan fakta-fakta baru. Sehingga dalam hal ini kebenaran tidak bersifat tunggal. Gambaran sengit terkait dengan Kiai Ibrahim Tunggul Wulung dengan pemerintah digambarkan oleh Aritonang. Hal ini menandakan kajian *postcolonial* ini menjadi *novelty* (kebaharuan) dalam menelaah ulang peran Kiai Ibrahim Tunggul Wulung berdasar cara pandang masyarakat. Secara lebih luas telaah ulang ini akan memberikan suatu stimulus yang melahirkan kesadaran kritis dalam memandang fakta sejarah yang telah mapan, sehingga kajian sejarah lebih bijaksana.

III. BIOGRAFI KIAI IBRAHIM TUNGGUL WULUNG

Sebagai upaya menyamakan persepsi diperlukan pembatasan seminasi Tunggul Wulung sebagai *corpus* penelitian. Simbol Tunggul Wulung dijumpai di beberapa daerah bahkan dekat dengan unsur mitos. Misalnya, masyarakat Jurang, Wonogiri mengenal Tunggul Wulung sebagai tongkat peninggalan Majapahit yang memberikan berkah alam (Susanti, dkk. 2018:49). Sedangkan di Sendangagung, Minggir, Sleman Tunggul Wulung digunakan menyebut Ki Ageng Tunggul Wulung yang merupakan panglima perang Majapahit. Bahkan di Keraton Yogyakarta Kanjeng Kyai Tunggul Wulung diseminasikan untuk bendera yang menjadi panji kesultanan. Kontekstualisasi seminasi Tunggul Wulung menunjukkan dunia simbol sebagai produk budaya, yang mengandung kompleksitas dan multiintepretasi, sejak produksi dan reproduksinya dibuat oleh beragam kepentingan, aspirasi, dan tujuan.

Secara umum simbol dapat dipahami sebagai indikasi kebebasan hidup. Menunjukkan kebijaksanaan manusia dalam mengoptimalkan kadar keberadannya. Masyarakat Jawa memproduksi dan menggunakan simbol untuk menyebut nilai magis, religius, *unggah-ungguh*, dan tanda keberadaan (Ariarajah, 2000:29). Seperti halnya masyarakat Banyutowo, Pati, yang mempercayai adanya figur Tunggul Wulung sebagai Ratu Adil yang dinilai mampu membebaskan dari ketidakberdayaan pada masa kolonial. Konsepsi Ratu Adil dalam struktur masyarakat kolonial menunjukkan ruang idealitas yang diharapkan individu (*indigeneous*) (Noorsena, 2003:21). Menjadi salah satu kritik pinggiran yang disuarakan sebagai perlawanan terhadap politik identitas yang diberlakukan dengan semboyannya *Gold, Glory, dan Gospel*. Secara *fungsiionalistik progresif* semboyan pemerintah kolonial bersifat reduktif terhadap sistem mentalitas dan pola laku pribumi. Pengakuan atas kharisma Tunggul Wulung tidak dapat dipisahkan dari *virtues* Ratu Adil yang diharapkan membawa keselamatan, kesejahteraan, dan kebebasan (Patmono, 1979:18).

Perbedaan *zending* kolonial yang rasional di bawah organisasi misi dengan Kiai Ibrahim Tunggul Wulung menunjukkan bahwa dalam konteks pencarian kharisma, *zending local* menggunakan simbol, maupun pencarian pulung (Turner, 1983:30). Oleh karena itu peminggiran terhadap upaya teologi lokal diberlakukan secara berulang oleh pemerintah kolonial bahkan dalam berbagai kehidupan sosial (Bremann, 1988: 5). Implikasinya struktur sosial yang tidak *equity*, dan keberlanjutan dari rasa kesengsaraan menjadi katalisator terbentuknya perlawanan dari misionaris lokal sebagai wujud persinggungan kontra dengan pemerintah kolonial. Misionaris *local* kerap kali menawarkan pendekatan pengajaran Kristen yang berbeda dengan *zending* kolonial. Misalnya dengan tetap mempertahankan cara pencarian *virtues* maupun kharisma. Diskursus ratu adil saat itu merupakan celah *imager*, sebagai spirit akan pembaharuan, kebebasan, dan eksistensi terhadap pribumi. Simbol Ratu Adil dalam konteks kehidupan sosial di nusantara, khususnya Jawa memberikan janji imajiner kekuatan adikodrati dan penghubung dunia makrokosmos dan mikrokosmos (Patmono, 1979, hal. 59).

Kiai Ibrahim Tunggul Wulung lahir di Jepara dengan nama Ngabdullah. Ketidakpastian perekonomian membuatnya melakukan *lelana brata* (perjalanan) mencari guru yang mampu menuntun kearah kebebasan. *Lelana brata* mengarahkannya menjadi petapa di Gunung Kelud, Kediri dan mengganti nama menjadi Tunggul Wulung. *Tapabrata* sebagai salah satu media memperoleh pengetahuan (*wangsit*) dalam konteks kepercayaan masyarakat Jawa telah

membuatnya terilhami untuk menkontekstualisasikan dirinya sebagai juru selamat. Sebagaimana mitos yang dipercaya oleh masyarakat Kediri bahwa Tunggul Wulung menjaga Gunung Kelud. Konteks ini menunjukkan adanya *networking collective memory* dalam jaringan sosial masyarakat Jawa, karena Tunggul Wulung sebenarnya merupakan tokoh yang dipercaya masyarakat setempat sebagai penjaga Gunung Kelud, dan reposisi dalam diri Ngabdullah menunjukkan keinginan menjadi pembawa kabar kebaikan (Yuwono, 2016).

Tunggul Wulung memperoleh nama baptis Ibrahim (Scroter, 2010:33). Sebagai misionaris Jawa ajaran Tunggul Wulung juga menyesuaikan dengan konteks sosial budaya. Tunggul Wulung menyadari pengajaran Kristen dalam konteks nusantara harus mampu melibatkan diri dalam dialog kehidupan dengan sesama dan mengambil bagian dalam pergumulannya (Skorupski, 1976). Tunggul Wulung memanfaatkan tradisi yang telah ada seperti wayang, tembang, dan bahasa kawi. Secara umum konsep ini menunjukkan bahwa dalam proses kontruksi Kristen Tunggul Wulung terpengaruh oleh latar belakang sebagai individu Jawa yang sangat memahami mentalitas sosial masyarakat Jawa saat itu. Pola pengajaran yang dilakukan Tunggul Wulung mampu memperluas Kristen. Dibandingkan dengan pengajaran oleh *zending* kolonial di bawah memiliki jumlah pengikut yang terus bertambah, bahkan salah satunya yang terkenal sebagai misionaris Jawa seperti Kiai Sadrach (Moltmann, 1977:33).

Kiai Ibrahim Tunggul Wulung merupakan *agency* yang memiliki potensi mengubah suatu kondisi dalam masyarakat dengan pola kepemimpinan moral (Antlov dan Sven Cederroth, 2001:191). Melihat ciri kepemimpinan moral sebagai modal sosial dan personal Tunggul Wulung berkeinginan kuat untuk memberikan penjelasan masalah eksistensi, tentang tempat dan peranan manusia dalam kondisi kesetaraan, keadilan, martabat, kekeluargaan, dan kepentingan bersama. Kepemimpinan moral membutuhkan kharisma, dalam hal ini Kiai Ibrahim Tunggul Wulung memanfaatkan *kesakten* sebagai sumber kharismaniknya (Geertz, 1973:37). Akomodasi Ratu Adil yang digunakan sebagai bagian dari dirinya memberikan harapan imajiner masyarakat dibawah tekanan kolonial akan kesejahteraan. Pilihan cara yang membuat Tunggul Wulung memiliki kapasitas persuasif, sehingga individu menjadi terpikat dan mengikutinya.

Bagian yang kemudian menarik untuk dikembalikan pada konteks semangat zaman yaitu pilihan cara yang digunakan oleh Tunggul Wulung membentuk komunitasnya. Pemerintah kolonial sering menggunakan istilah *rust en orde* (kedamaian dan ketertiban) dalam sudut pandang Kiai Ibrahim Tunggul Wulung hal ini menjadi satu bentuk ikatan sosial dalam teologi rukun yang dibangun bersamaan dengan pengajaran agamanya. Selama Tunggul Wulung menjalankan perannya sebagai misionaris Jawa di Tegalombo, Pati tidak bersifat pro pemerintah. Ketidakinginan bersifat pro pemerintah ini membuatnya lebih terbuka dalam menyuarakan ketidakberpihakannya terhadap unsur dominasi. Konteks pengajaran kristen kejawaan Tunggul Wulung mewartakan pentingnya martabat kemanusiaan. Tunggul Wulung mewariskan pelajaran kehidupan dengan mensintesis perspektif Kristen dan budaya Jawa. Penyampaian misi Tunggul Wulung mengusung kebebasan manusia (martabat) dalam perspektif kebudayaan Jawa dan Kristen. Pewartaan misi yang secara struktur sosial menjadi *counter culture* untuk membangun kesadaran kolektif melawan dominasi pemerintah.

Posisi Kiai Ibrahim Tunggul Wulung dalam struktur sosial di bawah pemerintah kolonial menjadi terpinggirkan. Narasi yang dilahirkan juga berdasar dengan cara pandang elitis kolonial

(Lomba, 2016:76). Peminggiran dengan prediktatif negatif ini terjadi karena adanya kepentingan mendominasi. Sejalan dengan politik identitas yang diberlakukan pemerintah, implikasinya posisi kristen kejawan dan Kiai Ibrahim Tunggul Wulung teralienasi dalam historiografi kolonial maupun struktur sosial. Narasi kolonial tersebut harus dikaji kembali dengan melihat peran Kiai Ibrahim Tunggul Wulung secara kontekstual dalam masyarakat Indonesia.

IV. PERAN KIAI IBRAHIM TUNGGUL WULUNG

A. Peran dalam Bidang Sosial Budaya

Pemikiran agen-agen sosial pada masa awal tumbuhnya kesadaran hingga abad XIX-XX diwarnai dengan perbincangan retorika sejarah dan budaya mengkritik kondisi sosial Hindia-Belanda yang dikaitkan dengan unsur kultural historis (Scherer,1985:4). Kiai Ibrahim Tunggul Wulung menarik pengikutnya terutama dengan daya tarik agama. Pilihan cara yang menunjukkan kapasitas penerimaan masyarakat saat itu sangat identik dengan bahasa agama. Agama dan spiritualitas melebur dalam tata hubungan sosial perseorangan maupun dalam kelompok dengan makna emosional yang mendalam. Bahkan konteks semangat zaman saat itu menunjukkan penetrasi kristen kejawan, konservatisme islam, dan *nativism* dari pendukung agama budihawa, dengan zending kolonial. Realitas ini jelas mengidentifikasi adanya daya tarik agama sebagai suatu realitas sosial yang menentukan identitas individu (Dikawati, dkk. 2018:55).

Tunggul Wulung juga membangun sistem organisasi sosial yang dibentuk oleh agama (Kruithof, 2014:108). Agama menjadi suatu kekuatan besar yang melahirkan motivasi dan menciptakan integrasi. Tunggul wulung meyakini agama sebagai seperangkat kepercayaan dan praktik komunal yang diorganisasikan dengan tujuan pengembangan spiritual akan memberikan sebuah identitas baru bagi pribumi. Tujuan tersebut dibangun dengan ikatan kesetiaan dan rukun untuk meperluas jaringan pengikut. Oleh karena itu, proses pengembangan komunitasnya dilakukan dengan konsep *guru ngelmu* untuk menekankan adanya dialog dalam perbedaan agama dan menarik pengikutnya. Tunggul Wulung juga lebih dulu menggunakan cara-cara sosial seperti saling membantu memenuhi kebutuhan dengan pola pertanian subsistensi, membuka pendidikan, dan memberikan ajaran-ajaran kehidupan dalam bingkai kasih dalam ajaran Kristen. Konsep pendidikan yang diusung Tunggul Wulung menunjukkan sensitifitas dalam memahami pola pemikiran Barat yang menggunakan pendidikan zending sebagai bagian dari konsolidasi memapankan ajaran kristen (Shihab, 1998:37).

Konsolidasi Kristen pemerintah kolonial dilakukan dengan diharuskannya setiap *zending* mengantongi izin dari pemerintah dan memperoleh gaji (Berkhof, 1952: 86). Pemerintah mengakui dua organisai zending, *Zending der Gereformeede Kerken (ZGK)* dan *Christian and Missionary Alliance (CMA)* dengan tugas mendirikan gereja, dan menyebarkan Kristen di Hindia Belanda sesuai ajaran yang telah mapan. Hal yang berbeda dengan Tunggul Wulung maupun pengikutnya Sadrach yang berperan sebagai agen bebas ia tidak terikat oleh pemerintah kolonial (Gulliot, 1985:5). Tunggul Wulung mengkonsep bagaimana seharusnya Kristen dipraktekkan dan diintegrasikan dalam masyarakat Jawa. Penerapan pendidikan dikonsep bukan semata untuk kepentingan hegemoni, melainkan menumbuhkan pemberdayaan dalam diri individu dalam memahami agama. Realitas ini menunjukkan secara sosial Tunggul Wulung jelas memberikan

identitas baru bagi komunitas Kristen kejawaan Tegalombo dibawah represi kolonial (Hefner, 1993: 99). Suatu *indigeneous psychology* dengan kapasitas berdikari membangun teologi kristus dengan tetap mempertahankan identitas kejawaan.

Pertahan identitas kejawaan didukung oleng konsistensi Tunggul Wulung dalam meningkatkan kehidupan dengan pembukaan lahan pertanian. Keterbukaannya pada jaringan agama melahirkan etos kemandirian dalam diri komunitasnya untuk berdikari. Menurut Tunggul Wulung dalam posisi berdikari itulah sebenarnya individu memiliki jati dirinya, identitasnya sebagai komunitas yang eksis dan kasih. Sebuah prinsip Yesuit yang dipahaminya dalam konteks social, yaitu keseimbangan antara asketisme, spiritual, dan social. Tunggul Wulung membangun suatu komunitas Kristen kejawaan tanpa memaksakan menjadi sama dengan Barat, bahwa ketahanan budaya jawa disadari sebagai kekuatan dalam identitas jawa. Jadi dalam memperkenalkan ide religius baru untuk merangkul masyarakat dengan cara meninggalkan identitas asli dinilai tidak akan menghasilkan kontribusi yang besar (Ricklef, 2007:105). Sehingga pendekatan kultural, dan mengambil bagian dalam pergumulan mentalitas sosial pribumi menjadi dilakukan oleh Tunggul Wulung. Oleh karena itulah, spiritualitas kristen dan perkembangan social dalam komunitas Kristen Kejawaan Tegalombo mampu bertahan dalam kondisi-kondisi yang reduktif sekalipun.

Identitas kejawaan yang dipertahankan Tunggul Wulung dalam kerangka negosiasi identitas dapat diidentifikasi dari dua pengawasan. Seperti halnya teori panoptikon Foucault (Yuwono, 2016:93). Pertama, Tuhan yang dihadirkan dalam bentuk alkitab sebagai usaha purifikasi. Sama halnya dengan tahanan dalam penjara panoptik selalu bisa diawasi oleh penjaga dalam konsepsi Foucault. Maka Tuhan dalam penafsiran kitabiah sama halnya dengan penjaga tahanan panoptik yang selalu membuat penganut kepercayaan merasa terawasi. Kedua, aturan komunal masyarakat. Meskipun usaha purifikasi dilakukan pemerintah colonial dengan rasionalisme praktek calvinis, dan menekankan agama kristen menjauhi praktek tahayul (Keane, 2007:77). Aturan komunal masyarakat dalam budayanya tetap menjadi sudut pandang pola laku yang tidak dapat di destruksi. Inilah yang membuat agama Kristen kejawaan menjadi identitas baru, memiliki praktik dan keyakinan. Kontruksi Kristen ini tidak hanya dibangun berdasarkan penafsiran kitabiah, namun juga dari mekanisme teknik kekuasaan normative dan disipliner budaya suatu komunitas pendukungnya.

Secara budaya diakuinya Tunggul Wulung dan di kenangnya dalam ritus makam menunjukkan bahwa keberadaannya telah melahirkan sebuah pengakuan budaya akan eksistensinya. Pengakuan ini semakin jelas jika dilihat dari mentalitas kebudayaan Jawa. Masyarakat Jawa meyakini bahwa leluhur yang menjadi *dhanyang* desa, ataupun memiliki peran dalam kehidupannya akan dikenang dalam ritus makam. Melalui ajarannya tentang kesempurnaan manusia dan kasih, Kiai Ibrahim Tunggul Wulung mengajarkan bahwa dalam menjalani kehidupan manusia humanis memiliki tiga kemampuan, yaitu kepribadian, sosial, dan spiritual yang harus diseimbangkan. Inti pesannya adalah visi untuk menciptakan komunitas Kristen yang independen, jelas terpisah dari budaya Muslim yang dominan, terbebas dari kewajiban buruh yang memberatkan yang dipaksakan oleh pemerintah Belanda pada petani Jawa, dan berkomitmen untuk melestarikan budaya Jawa, bahasa dan luhur budi sebagai *tatalampahing urip*.

Keyakinan dan ajaran yang telah diterima dari kiai Ibrahim Tunggul Wulung mengandung penafsiran kitabiah dan diskursus kristianitas yang memiliki klaim kebenaran. Keyakinan dan

ajaran yang telah terinternalisasi dan terdomestifikasi menjadi kekuasaan yang berimplikasi pada pengetahuan. Begitupun sebaliknya tidak ada pengetahuan yang tidak berkolerasi dengan kekuasaan (Foucault, 1995). Foucault dalam hal ini menegaskan bahwa penguasaan kekuasaan menciptakan objek-objek baru pengetahuan dan sistem informasi. Pengetahuan ketika digunakan sebagai kebenaran akhirnya akan membatasi, mengatur, dan mendisiplinkan hingga menjadi suatu cara pandang. Oleh karena itulah transfer pengetahuan yang dilakukan oleh Tunggul Wulung dalam hal ini berada dalam struktur sosial berada di tataran sistem mentalitas yang memberikan *worldview* terhadap kehidupan sosial komunitas pendukungnya.

B. Peran dalam Bidang Ekonomi

Menghubungkan ide keagamaan dengan perilaku ekonomi sehari-hari pada masyarakat Tegalombo akan terkait dengan pemikiran Kiai Ibrahim Tunggul Wulung dalam bidang ekonomi. Sebagai *agency* Tunggul Wulung membangun jaringan sosial dengan bekerja sama individu lain untuk membentuk modal sosial yang kuat. Perlu kembali untuk dipahami pada saat demikian kekuatan keagamaan mengekspresikan diri melalui transfer pengetahuan yang dilakukan Kiai Ibrahim Tunggul Wulung. Kekuatan dari transfer pengetahuan memiliki pengaruh menentukan pembentukan karakter dan watak atau yang lebih dikenal dengan etos (Geertz, 1973:15). Tunggul Wulung memiliki potensi untuk mengubah situasi, dan masyarakat mengaktualisasikan pengetahuan yang diperolehnya dalam kehidupan sosial. Dukungan dari imajiner yang diharapkan rakyat, membuat sektor ekonomi menjadi media menjembatani transfer spiritual dengan upaya-upaya pemberdayaan ekonomi.

Proliferasi etika protestan dengan ekonomi yang berasal dari Calvinisme tidak terbatas pada spekulasi finansial, tetapi merupakan suatu gerakan intelektual secara umum yang tercermin dalam pandangan dan harapan dari individu (Weber, 1958: 19). Pengaruh ajaran Calvinisme tidak begitu seragam dalam karakter maupun sifatnya, melainkan bervariasi secara luas dari suatu periode satu ke periode lain, dari satu negara ke negara lain dengan adanya perbedaan kondisi ekonomi, tradisi sosial, dan lingkungan politik. Proliferasi etika protestan ini dapat dilihat dari pola yang ditunjukkan dalam pengembangan ekonomi oleh Tunggul Wulung dan pengikutnya. Konsep ini menyerupai kehidupan santri dan pesantren yang mengembangkan sarana-sarana ekonomi untuk mendukung subsistensinya. Komunitas Tegalombo dalam hal ini melakukan hal yang sama, pembukaan lahan pertanian, bahkan masih juga diwarnai dengan kepercayaan terdahulu seperti pengucapan *japa mantra* kejawen. Kepercayaan akan terus menjadi sudut pandang sebagai pendukung etos kemandirian yang ingin ditunjukkan. Suatu pola yang menunjukkan kadar penerimaan (*indigeneous*) dalam menerima ajaran baru.

Agama Kristen kejawen yang ditransfer Tunggul Wulung memberi kesadaran ruang pola perilaku ekonomi sebagai wahyu. Manusia jelas makhluk sosial yang selalu berkaitan dengan ekonomi untuk bertahan hidup, baik dengan pertanian, perdagangan, maupun jasa. Tunggul Wulung dengan pemahaman agamanya membentuk norma etika pertanian yang menjadi orientasi pola hidup dan cara berpikir. Pilihan teologi Tunggul Wulung mengantar pada kesadaran bahwa perilaku kewirausahaan mengantar kemandirian personal dan sosial sebagai penentu kemajuan pengajaran, dan perkembangan komunitasnya. Konsep ini di era kontemporer semakin mengarah, seperti yang dinyatakan oleh W.Walter Rostow bahwa kewirausahaan akan membawa suatu

bangsa menjadi berkembang (Rostow, 1958:155). Usaha pertanian yang dibangun ini merupakan implementasi dari kasih secara spiritual, sosial, dan personal.

Realitas di Tegalombo menunjukkan ekonomi dan keagamaan memiliki keterkaitan yang erat. Tunggul Wulung menunjukkan dalam transfer keagamaan pertimbangan akan faktor terpenuhinya kebutuhan individu menjadi sangat penting. Dalam sejarahnya, Tunggul Wulung menyampaikan diskursus kristianitas yang dipahaminya melalui cara kemanusiaan. Tunggul Wulung menyampaikan kristen dengan cara sosial, yaitu proses mencapai kesejahteraan sosial. Tunggul Wulung mengakomodasi individu-individu yang terpinggirkan secara sosial, fakir dan miskin, menekankan pada etos kerja dan empati sosial yang tinggi. Setelah mencapai kesejahteraan sosial barulah Tunggul Wulung memberikan pemahaman spiritual tentang Islam. Individu tidak akan bersifat terbuka terhadap suatu pengajaran, jika dalam kondisi kesulitan perekonomian, yang membuatnya disibukkan untuk mencari cara memenuhi kebutuhan hidup. Sebaliknya agama akan memberikan janji imajiner terhadap suatu daya, suatu preferensi, pola pikir yang mendorong individu mengusahakan penuhi akan kebutuhannya sebagai bentuk martabat dari Tuhan, pertanggungjawaban moral sebagai individu mandiri (Abdullah, 1982:33).

Konsistensi usaha Tunggul Wulung dalam membangun perekonomian, jelas memberikan dampak besar bagi keberadaan pribumi saat itu. Sejalan dengan pernyataan Henry dan Richard Backbaby, sebagai berikut:

Orang yang mengenal siapa dirinya, yang mengenal Tuhan dan Kuasanya, dapat menjadi pribadi-pribadi yang berpengaruh besar. Mereka tidak bergantung pada pujian dan dukungan orang lain. Nilai sejati diri mereka berasal dari hubungannya dengan Allah. Mereka tidak diperbudak oleh kesombongan. Tidak menempatkan kepentingan diri di atas kesejahteraan perusahaan, pegawai, dan rekan kerja. Mereka rendah hati, sehingga mau mengakui bila salah, dan mau menerima nasihat. Dukungan dan yang mereka cari yang berasal dari Allah, sehingga perusahaannya menjadi terbaik dan Tuhan menerima kemuliaan (Henry&Richard Backbaby, 2013: 2).

Kemandirian ekonomi dengan pertanian memberikan nilai keberhargaan atas diri pribadinya (komunitas) dibawah politik identitas yang terus diberlakukan pemerintah kolonial.

C. Peran dalam Bidang Keagamaan

Tunggul Wulung menyebarkan Kristen menggunakan pendekatan kultural, penyesuaian dengan situasi dan kondisi yang melingkupi masyarakat (Noorsena, 2003:21). Sejalan dengan pernyataan E Ferguson dalam *background of early christianity*, awal pengembangan keagamaan memiliki ciri, bersifat *non-exclusive*, mengakui dewa/ilah lain sambil tetap menyembah dewa lain. Pencirian ilah-ilah (*identification of deities*) mengarah pada pengurangan jumlah dewa dengan demikian ada kecenderungan untuk *monoteistik*, ilah utama setiap bangsa dianggap sama dengan ilah yang disembah bangsa lain (Ferguson, 1987:132-135). Penyembahan daya/kekuatan ilah (*worship of power*), juga diarahkan dengan kecenderungan mengilahkan keunggulan manusia (*deification of virtues or benefits*) sebagai wujud pengakuan keunggulan bersumber dari kekuatan ilahi. Kualitas pribadi dianggap ilahi karena memiliki *virtues* (kepercayaan pada nasib, magis, astrologi).

Virtues dinilai sebagai keutamaan/kebajikan utama “etis filosofis” kebaikan (*merit*) penampakan ilahi (*self declaration on the part of the Gods*), keberanian, kepahlawanan, dan

kekestarian (*martial variour*). Tunggul Wulung dalam komunitas Tegalombo menjadi *virtues* yang dinilai memiliki kekuatan ilahi, sebagai Ratu Adil, dan penguatan diri dengan kekuatan-kekuatan adikodrati (*pulung*) menjadi bentuk kharisma keunggulan pribadi. H.Kung dalam *the Chruch* menyatakan kharisma dalam bidang pelayanan/ibadah maupun dalam bidang sosial ekonomi berkaitan dengan kharisma profetis; sehubungan tugas gereja terhadap struktur sosial, fungsi pemberitaan kritis terhadap ideologi yang mendasari struktur sosial, sekaligus sebagai pejuang sosial (Kung, 1967:184). Moltmann juga menyatakan kharisma diberikan kepada setiap orang agar digunakan untuk kepentingan bersama, untuk membangun kebaikan bersama dalam komunitas (Moltmann, 1977:27).

Modal sosial yang dimiliki Tunggul Wulung tidak hanya dibangun atas dasar material, melainkan dengan membangun jaringan sosial, pola interaksi melalui metode *guru ngelmu* dan *jadal* (Partonadi, 1990:18). Tunggul Wulung tidak menggunakan pemaksaan untuk menjelaskan diskursus kristianitas yang dihayatinya, melainkan dengan memperluas budaya literasi. Secara umum diskursus kristianitas yang dibawa oleh Tunggul Wulung untuk ditransfer pada masyarakat merupakan pemahaman subjektif personalnya terhadap “kristus”. Modal sosial personal dalam dirinya kemudian mendorong untuk mentransfer pengetahuan pada masyarakat luas, yang notabene saat itu sedang mengharapkan pembaharuan (suatu tatanan yang memberikan kesejahteraan). Konteks ini menjadi penting dikritisi ulang, apabila mempertanyakan pengetahuan Tunggul Wulung terhadap penafsiran kitabiah. Perlu diingat bahwa Tunggul Wulung memiliki keimanan dalam dirinya sebagai pendukung kristus, namun juga sebagai individu Jawa yang tidak dapat melepaskan dirinya dari sistem mentalitas kejawen. Maka tidak dapat digunakan sebagai perbandingan agama formalistik begitu saja, tanpa melihat konteks saat itu.

Budaya literasi menjadi jalan utama karena dalam situasi saat itu hanya sedikit individu yang mampu memahami teks. Padahal dalam konsep *guru ngelmu* yang kalah (individu yang tidak luas pengetahuan) yang harus *nyantrik* (belajar) pada yang menang (Dikawati, dkk 2018: 63). Dialog ini juga melahirkan adanya sinkretisme (penyama-nyamaan konsep) yang menggambarkan konsep ideal menurut penghayat pribadi terhadap kesempurnaan kristus sebagai model mempersuasi anggota kepercayaan lainnya. Kontradiksi dengan Kristen yang dibawa *zending* kolonial, bahwa konstruksi Kristen kejawen di nusantara tidak hanya dibangun dari penafsiran kitabiah, melainkan juga menunjukkan kapasitas penerimaan, pola komunikasi, dan penyesuaian konteks kultur, serta peran penting *agency seperti* Tunggul Wulung. Terlebih Tunggul Wulung percaya bahwa pengakuan iman adalah cukup bagi seseorang untuk menjadi pengikut Kristus. Tunggul Wulung menegaskan untuk menjadi seorang Kristen, orang Jawa harus tetap orang Jawa.

Perkembangan pengajaran Kristen yang dilakukan oleh Tunggul Wulung semakin luas, sehingga menarik perhatian kolonial. Pemerintah menghendaki untuk mengarahkan pengajaran Tunggul Wulung ke arah pudifikasi. Ketika Jansz dan Tunggul Wulung pertama kali bertemu pada 1854, pertukaran tidak berjalan dengan baik. Jansz berpendapat bahwa kepercayaan Tunggul Wulung terlalu sinkretistis, perpaduan Islam, agama Buddha, mistisisme Jawa, dan Kristen yang tidak memiliki cukup kejelasan teologis. Tunggul Wulung, pada gilirannya, menganggap Jansz sebagai seorang Barat yang bangga yang terlalu terjerat dalam budaya Belanda agar keduanya bekerja bersama. Namun keduanya melanjutkan dalam upaya misionaris hingga antara 1853 dan 1875, Tunggul Wulung melakukan perjalanan sebagai penginjil di seluruh Jawa. Ketika

dia meninggal pada Februari 1885, dia meninggalkan setidaknya empat sidang besar dan lebih dari 1.000 anggota. Sementara itu, Jansz mulai mengenali kekuatan model permukiman untuk penanaman gereja dan menghabiskan sisa hidupnya mencoba meyakinkan dewan misi Belanda tentang kebijaksanaan dari strategi tersebut.

Implikasi final dari pola pengajaran Tunggul Wulung dalam struktur sosial menyumbangkan pengetahuan sebagai sistem mentalitas yang terus eksis. Sidang-sidang yang didirikan oleh Tunggul Wulung dan Pieter Jansz merupakan fondasi penting bagi Gereja Mennonite, sebuah gereja pribumi yang kukuh yang saat ini berjumlah sekitar 40.000 anggota terbaptis. Bahkan peranan Kiai Ibrahim Tunggul Wulung dalam masa-masa setelah ia meninggal tetap menunjukkan eksistensi. Melekat menjadi bagian dari perkembangan gereja Kristen itu sendiri. Soehadiweko Djodjodhardjo, salah satu pemimpin GITJ abad ke-20 yang paling berpengaruh dan peserta aktif dalam Konferensi Dunia Mennonite, secara terbuka mengakui kontribusi pengajaran spiritual yang dilakukan oleh Kiai Ibrahim Tunggul Wulung.

V. PENUTUP

A. Kesimpulan

Wacana yang dihidupkan oleh pemerintah colonial terhadap upaya teologi lokal yang dilakukan oleh Tunggul Wulung perlu kembali untuk ditelusuri ulang dengan pendekatan *postcolonial*. Faktanya dalam narasi-narasi yang terus dikembangkan dengan sudut pandang kolonial, maupun dalam narasi yang diusung kaitannya dengan perbandingan agama formalistik kerap kali meminggirkan konteks situasi dan kapasitas penerimaan dari Tunggul Wulung sebagai pioner teologi Kristen kejawaan pertama. Susut pandang hegemonik menjadikan sosok Tunggul Wulung sebagai agency yang tidak memiliki kapasitas untuk memberikan keberadapan pada komunitas pendukungnya. Ajarannya semata dinilai sinkretis, tanpa memperdulikan konteks sistem mentalitas kebudayaan Jawa saat itu.

Prediktatif negatif untuk meminggirkan narasi Tunggul Wulung sudah seharusnya diimbangi dengan pandangan bahwa transfer pengajaran Kristen Tunggul Wulung menampilkan spiritualitas dan humanisme *religious dalam bidang sosial, budaya, ekonomi, dan agama*. Penghayatan kristen yang dipahami sebagai bagian dari iman kristusnya ditransfer pada komunitas Tegalombo diimbangi asketisme serta kesadaran politik menentukan hak nasib sendiri, resistensi atas represi kolonialisme, yang secara implisit menampilkan keinginan hidup bersama dalam suasana demokrasi. Pola nalar dan mentalitas yang mengidentifikasikan kebebasan berpikir dan kadar penerimaan yang mengarah pada pembentukan identitas sosial sebagai bekal pembebasan dari kesewenangan pemerintah.

B. Saran

Penelusuran ulang terhadap narasi-narasi sejarah atau peristiwa sejarah sudah seharusnya menggunakan pendekatan humanitarian, yang tidak hanya menilai suatu realitas benar dan salah, melainkan juga melihat konteks situasi, kondisi, kadar penerimaan, dan kuasa penguasa yang mungkin melingkupinya. Bahwa narasi dan peristiwa sejarah sebagai dialog tanpa henti yang sifat kebenarannya relatif, dan dinamis sejauh sumber sejarah baru dapat ditemukan dan valid. Perlu

suatu kesadaran dalam memandang suatu narasi sejarah yang telah mapan dengan bersikap kritis terhadap wacana yang dihidupkan, diskursus yang diproduksi dan reproduksi, hingga unsur-unsur dominasi dalam relasi kuasa penguasa. Studi postkolonial di era kontemporer dapat digunakan sebagai suatu pendekatan dalam menelusuri kembali narasi-narasi pinggiran yang selama ini tidak tersuarakan akibat adanya dominasi-dominasi yang melingkupinya.

DAFTAR PUSTAKA

- Abdullah, T. (1982). *Agama, Etos Kerja, dan Perkembangan Ekonomi*. Jakarta: LP3ES.
- Antlov H dan Sven Cederroth. (2001). *Kepemimpinan Jawa: Perintah Halus, Pemerintahan Otoriter*. Jakarta: Obor Indonesia.
- Ariarajah, W. (2000). *Alkitab dan Orang-Orang yang Berkepercayaan Lain*. Jakarta: BPK Gunung Mulia.
- Aries, A dan Nezar Patria. (1999). *Antonio Gramsci: Negara dan Hegemoni*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.
- Beatty, A. (1999). *Varieties of Javanese Religion: An Anthropological Account*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Berkhof, H. (1952). *Sejarah Gereja*. Jakarta: BPK Gunung Mulia.
- Bremann, J. (1988). *The Shattered Image: Contruction and Decontruction of The Village in Colonial Asia*. Dordhect: Foris.
- Dikawati, R, dkk. (2018). “Implikasi Diskursus Kristianita dalam Serta Dharmogandhul dan Pemikiran Kiai Ibrahim Tunggul Wulung Terhadap Komunitas Kristen tegalombo, Pati”. *Religio: Jurnal studi Agama-Agama*, Vol.7, No.2, p. 54-81.
- Fajar Y. (2011). “Negosiasi Identitas Pribumi dan Belanda dalam Sastra Poskolonial Indonesia kontemporer”, *Literasi Vol 1, No 2*.
- Ferguson, E. (1987). *Background of early Christianity*. Grand Rapid: W.B Eerdmans.
- Florida, N. (1995). *Javanese Literature in Surakarta Manuscript*. New York: Cornel Modern Indonesia Project.
- Foucault, M. (2004). *Archeology of Knowledge*. London: Routhledge.
- Foucault, M. (1977). *Dicipline and the Punish : The Birth of The Prison*. New York: Pantheon Books.
- Gandhi L. (1998). *Postcolonial Theory: A Critically Introduction*. Queensland: Allen&Unwin
- Geertz, C. (1973). *Ethos, Worldview, and The Analysis of sacred Symbol in Intepretation of Culture*. New York: Basic Book Inc.
- Gulliot, C. (1985). *Kiai Sadrach: Riwayat Kristenisasi di Jawa*. Jakarta: Grafiti Press.

- Hefner, R. W. (1993). *Conversation of Christianity: Historical and Anthropological perspective on a Great Transformation*. California: California University Press.
- Henry&Richard Backbaby. (2013). God in The market Place. In K. sosiapater, *Etika Bisnis* (p. 2). Jakarta: Sinar Harapan.
- Henz, S. O. (2005). *Pengharapan Kristen: kebebsan, Kerajaan Allah, Akhir Zaman, Kematian, Kebangkitan, Neraka, Pemurnian, Keabadian, Penghakiman*. Yogyakarta: Kanisius.
- Jonathan, A. (2011). 19th Century Christianity in Java: Kristen Jowo as a New Dimension of Javanese Identity. *EN ARCHE: Indonesian Journal of Inter-Religious Studies Vol. 1, No. 1*, 31-51.
- Keane, W. (2007). *Christians Moderns: Freedom and Feith in The Mission Encounter*. Los Angels: University of California Press.
- Kruithof, M.J. (2014) *Shouting in a Dessert Dutch Missionary Encounters with Javanese Islam 1850 - 1910*. Belanda : Erasmus University Rotterdam.
- Lechte, J. (2001). *50 Filsuf Kontemporer Dari Strukturalisme Sampai Post*. Yogyakarta : Kanisius.
- Lomba Ania. (2006). *Kolonialisme/Pascakolonialisme*. Yogyakarta: Narasi
- Lopez, A. J. (2001). *Post and Past: A Theory of Postcolonialism*. Albany: State University of New York Press.
- Margana, S. (2004). *Pujangga Jawa dan Bayang-Bayang Kolonial*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.
- Moltmann, J. (1977). *The Chrunch in The Power of The Spirit*. London: SCM Press.
- Noorsena, B. (2003). *Menyongsong Sang Ratu Adil: Perjumpaan Iman Kristen dan Kejawen*. Yogyakarta: Yayasan Andi.
- Partonadi, S. S. (1990). *Sadrach community and The Contextual Roots: A nineteenth Century Javanese expression of Christianity*. Amsterdam: Atlanta.
- Patmono. (1979). Gerakan Ratu Adil di Jawa. *Majalah Peninjau No. 1 Vol. VI*, 59.
- Ricklef, M. C. (2007). *Polarizing Javanese Society: Islamic and Other Visions 1830-1930*. Singapore: NUS Press.
- Rostow, W. W. (1958). The Take of Self Sustained Growth. In Agrawala&Singh, *The Economic of Unfer Development* (pp. 154-188). New York: Oxford University Press.
- Said, E. (2001). *Orientalisme*. Bandung: Penerbit pustaka.
- Said, E. (1983). *The world, The Text, and The Critic*. Mashacutes: Harvard University Press.
- Saussure de Ferdinand. (1993). *Penghan Linguistik Umum*. Yogyakarta: UGM Press
- Scherer, S. (1985). *Keselarasan dan Kesenjangan Pemikiran Pemikiran Priyayi Nasionalis Jawa abad XX*. Jakarta : Sinar Agepe Press.
- Scroter, S. (2010). *Christianity In Indonesia: Perspective of Power*. London: Transaction Publisher.

- Shihab, A. (1998). *membendung Arus: Respon gerakan Muhammadiyah Terhadap penetrasi Misi Kristen di Indonesia*. Bandung: Mizan.
- Skorupski, J. (1976). *Symbol and Theory: A Philosophical Study of Theories Religion in social Antrophology*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Spivak, G. (2007). *Ethics, Subaltern, and The Critique of Postcolonial Reason*. Cambridge: Polity Press
- Sumartana, T. (1994). *Mission In The Crossroad: Indigeneous Chruces, European Missionaries, Islamic Association and Socio-Religious Change in Java 1912-1936*. Jakarta: BPK Gunung Mulia.
- Susanti L, dkk. (2018). Tradisi Tunggul Wulung Sebagai Tradisi Penguat Jati Diri Bangsa. *Agastya Vol.08 No 1 Januari* , 49-58.
- Turner, B. S. (1983). *Religion and Social Theory*. London: Heinemann Education Book ltd.
- Weber, M. (1958). *The Protestant Ethic and The Spirit of Capitalism*. New York: charles Scribners's Sons.
- Young, R. J. (2001). *Postcolonialism: An Historical Introduction*. Australia: Blackwell Publishing.
- Yuwono, E. S. (2016). Kejawaan dan Kekristenan: Negosiasi Identitas Orang Kristen Jawa dalam Persoalan di Sekitar Tradisi Ziarah Kubur. *Humanika Vol. 16, No. 1* , 91-112.