



Tafsir Ekoteologis atas Ritual *Manuan Raja ni Duhutduhut* dalam Adat Kematian Batak Toba

Liner Mersia Sihombing^{1)*}

¹⁾ Sekolah Tinggi Filsasfat Theologi Jakarta, Indonesia

^{*)} Email: linermersiasihombing@gmail.com

Diterima: 07 Mei 2025

Direvisi: 23 Juli 2025

Disetujui: 01 Agustus 2025

Abstract

The global ecological crisis not only causes physical environmental damage but also reflects humanity's spiritual disconnection from the earth as a sacred home. This article explores the traditional rite of manuan raja ni duhutduhut from the Toba Batak saur matua death tradition as a form of ecological liturgy that unites body, land, and spirituality. This research uses a symbolic hermeneutics approach with a literature review of traditional texts and ecotheological theories from Ronald L. Grimes, Sallie McFague, Leonardo Boff, and Thomas Laqueur. The analysis shows that the act of planting trees in this rite is not merely a symbol of respect for ancestors but also a form of spiritual participation in ecological regeneration. This article proposes a reinterpretation of the rite as a liturgical practice of planting memories that is inclusive and contextual. The implication is that local Toba Batak spirituality has the potential to contribute to the restoration of the relationship between humans and the earth, while also being an expression of ecological faith in response to the global ecological crisis.

Keywords: Eco-Theology; Ecological Liturgy; *Manuan Raja ni Duhutduhut*; *Saur Matua*; Spiritual Ecology.

Abstrak

Krisis ekologis global tidak hanya menyebabkan kerusakan lingkungan fisik, tetapi juga mencerminkan keterputusan spiritual manusia dari bumi sebagai rumah yang sakral. Artikel ini menelusuri ritus adat *manuan raja ni duhutduhut* dari tradisi kematian *saur matua* Batak Toba sebagai bentuk liturgi ekologis yang menyatukan tubuh, tanah, dan spiritualitas. Penelitian ini menggunakan pendekatan hermeneutika simbolik dengan studi pustaka terhadap teks adat dan teori

ekoteologi dari Ronald L. Grimes, Sallie McFague, Leonardo Boff, dan Thomas Laqueur. Hasil analisis menunjukkan bahwa tindakan menanam pohon dalam ritus ini bukan sekadar simbol penghormatan terhadap leluhur, tetapi juga bentuk partisipasi spiritual dalam regenerasi ekologis. Artikel ini mengusulkan reinterpretasi ritus tersebut sebagai praktik *liturgi tanam kenangan* yang bersifat inklusif dan kontekstual. Implikasinya, spiritualitas lokal Batak Toba memiliki potensi kontribusi terhadap pemulihan relasi manusia dan bumi, sekaligus menjadi ekspresi iman ekologis dalam merespons krisis ekologi global.

Kata-Kata Kunci: Ekoteologi; Liturgi Ekologis; *Manuan Raja ni Duhutduhut*; *Saur Matua*; Spiritualitas Bumi.

Pendahuluan

Krisis ekologis global tidak lagi hanya menjadi isu teknis atau sains lingkungan, tetapi telah merambah dimensi spiritual kehidupan manusia modern. Seiring dengan meningkatnya suhu bumi, punahnya spesies, dan rusaknya ekosistem, Leonardo Boff menyatakan bahwa krisis ini mencerminkan terputusnya manusia dari bumi sebagai rumah sakral yang hidup. Paradigma peradaban modern yang menempatkan alam sebagai objek eksploitatif dianggap menjadi akar krisis ini, karena merusak relasi mendalam antara manusia dan ciptaan.¹ Tidak sedikit pemikir di Indonesia juga menyoroti bahwa krisis ekologis merupakan kegagalan cara pandang manusia yang mengutamakan keuntungan dan dominasi atas harmoni dengan alam.² Boff menguraikan bahwa krisis ekologis sejatinya merupakan krisis cara manusia memahami tempatnya di dalam alam semesta, dan karena itu membutuhkan pemulihan relasi spiritual yang menyentuh dimensi terdalam kesadaran manusia atas bumi.³ Senada dengan itu, Panu Pihkala menegaskan bahwa banyak individu dan komunitas mengalami bentuk kesedihan ekologis (*ecological grief*), yakni perasaan duka yang timbul dari kerusakan lingkungan dan punahnya kehidupan, sebagai gejala spiritualitas yang terluka.⁴ Dalam konteks

¹ Boff Leonardo, *Cry of the Earth, Cry of the Poor* (Maryknoll, New York: Orbis Books (Catholic Foreign Mission Society of America), 1997):5-9.

² Lailiy Muthmainnah, Rizal Mustansyir, dan Sindung Tjahyadi, “Kapitalisme, Krisis Ekologi, dan Keadilan Intergenerasi: Analisis Kritis atas Problem Pengelolaan Lingkungan Hidup di Indonesia,” *Mozaik Humaniora* 20, no. 1 (31 Agustus 2020): 57–69, doi:10.20473/mozaik.v20i1.15754.

³ Leonardo, *Cry of the Earth, Cry of the Poor*: 9-11.

⁴ Panu Pihkala, “Ecological Grief, Religious Coping, and Spiritual Crises: Exploring Eco-Spiritual Grief,” *Pastoral Psychology* 74, no. 1 (Februari 2025): 69–96, doi:10.1007/s11089-024-01158-3.

tersebut, spiritualitas ekologis menjadi penting bukan hanya sebagai wacana teologis, tetapi sebagai respons eksistensial terhadap penderitaan bumi.

Dalam masyarakat Batak Toba, salah satu ritual penting dalam upacara kematian adalah *manuan raja ni duhutduhut* (secara harfiah: *menanam raja dari tumbuh-tumbuhan*), yaitu tindakan menanam unsur-unsur tumbuhan suci di atas makam almarhum. Ritual ini dilakukan sebagai bagian dari *sijagaron*, yaitu rangkaian ritus adat kematian yang mengandung simbol-simbol kehidupan seperti padi, *hariara* (pohon ara), *baringin* (pohon beringin), andong, bakung putih, gladiol, serai, pimping, enau muda, telur ayam kampung, dan biji kemiri. Setiap elemen ini melambangkan nilai-nilai hidup yang diwariskan mulai dari keberkahan, keteguhan, hingga cinta lintas generasi. Ritus *manuan raja ni duhutduhut* hanya dijalankan ketika seseorang wafat dalam status *saur matua dan saur matua bulung*, yaitu posisi sosial tertinggi dalam adat Batak Toba: seseorang yang telah menikah, memiliki anak dan cucu (bahkan cicit), dan telah menjalani seluruh siklus tanggung jawab adat dalam komunitas.⁵ Dalam konteks ini, yang ditanam bukan hanya pohon (seperti *hariara* dan *beringin*), tetapi juga bunga dan tanaman simbolik lain dari *sijagaron*, sebagai simbol regenerasi hidup dan penghormatan tertinggi kepada almarhum.⁶ Dengan demikian, *manuan raja ni duhutduhut* bukanlah pelengkap seremonial semata, melainkan ritus sakral yang menyatukan tubuh, tanah, dan spiritualitas dalam regenerasi budaya dan kosmologis Batak Toba.

Kajian-kajian sebelumnya terhadap adat kematian Batak Toba cenderung bersifat deskriptif, antropologis, semiotik, atau sosiologis. Harisan Boni meneliti perubahan sosial dalam praktik upacara kematian sebagai respons terhadap modernisasi di Medan, menunjukkan bagaimana adat mengalami adaptasi struktural tanpa menyinggung kedalaman simboliknya.⁷ Fani Elray Tampubolon mengkaji nilai-nilai etis dalam ritus *manampe*, salah satu bagian dari ritual kematian Batak Toba, namun tidak secara khusus membahas *manuan raja ni duhutduhut*.⁸ Sementara itu, Christina Panggabean dan Robert Sibarani menyoroti makna simbolik dari unsur *sijagaron*, namun tetap memposisikan ritus tanam

⁵ Yehezkiel Sigalingging, “Sijagaron dalam Adat Batak Toba,” 2019: 6-7, https://www.academia.edu/41093275/Sijagaron_dalam_adat_Batak_Toba.

⁶ Ibid.

⁷ Firmando, Harisan Boni, “Perubahan Sosial dalam Upacara Adat Kematian pada Etnis Batak Toba di Kota Medan” (Tesis Magister, Universitas Sumatera Utara, 2018), 57–107, Repozitori Institusi USU, <http://repositori.usu.ac.id/handle/123456789/5010>.

⁸ Fani Elray Tesalonika Tampubolon, “Kajian Etis Teologis Terhadap Tradisi Manampe dalam Upacara Adat Kematian Batak Toba” 4 (2025): 3694–3709.

sebagai elemen penutup tanpa tafsir teologis lebih lanjut.⁹ Dengan demikian, belum terdapat kajian yang secara eksplisit menafsir ritus *manuan raja ni duhutduhut* sebagai tindakan regeneratif spiritual dan liturgi ekologis. Pernyataan ini membuka kemungkinan untuk membaca ritus tersebut tidak semata sebagai kewajiban adat, melainkan sebagai narasi simbolik yang dapat ditafsir ulang dalam konteks spiritualitas ekologis.

Dalam tradisi masyarakat Yoruba di Afrika Barat, keterhubungan spiritual antara manusia dan alam terwujud dalam penghormatan terhadap elemen-elemen kosmis seperti pohon, tanah, dan air. Paul-Kolade Tubi mencatat bahwa kosmologi Yoruba tidak memisahkan yang spiritual dari yang ekologis; segala yang ada di alam dianggap hidup dan memiliki dimensi ilahi. Ritual kematian di kalangan Yoruba sering melibatkan penghormatan terhadap pohon dan tanah sebagai sarana mengantar arwah kembali kepada siklus alam semesta.¹⁰ Dalam perspektif ini, tindakan ekologis seperti menanam atau merawat alam bukan hanya kegiatan praktis, tetapi juga ritus spiritual yang menyentuh keteraturan kosmik dan keberlanjutan antar generasi. Konsepsi ini sejalan dengan semangat regeneratif yang terkandung dalam *manuan raja ni duhutduhut*, di mana pohon ditanam sebagai bentuk kesatuan antara yang hidup, yang mati, dan bumi sebagai rumah bersama.

Sementara itu, dalam tradisi liturgi Kristen kontemporer, muncul gerakan *natural burial* atau penguburan ekologis yang berkembang sebagai respons terhadap industrialisasi pemakaman dan degradasi lingkungan. Benjamin M. Stewart menunjukkan bahwa bentuk pemakaman ini tidak menggunakan formalin, peti kedap udara, atau lapisan beton, melainkan memungkinkan tubuh kembali ke tanah dalam keadaan alami. Di beberapa komunitas Kristen, proses penguburan bahkan dilengkapi dengan penanaman pohon memorial sebagai bagian dari liturgi. Dalam pemaknaan teologis, pengembalian tubuh ke bumi dipahami sebagai bentuk persekutuan dengan ciptaan dan partisipasi dalam karya penebusan ekologis.¹¹ Liturgi ini diposisikan sebagai ibadah yang mengakui bahwa tubuh manusia berasal

⁹ Christina Rayani Panggabean dan Robert Sibarani, “Tradisi Sijagaron pada Upacara Kematian Saur Matua di Kabupaten Toba,” *Journal of Language Development and Linguistics (JLDL)* 1, no. 1 (2022): 45–54, doi:10.55927.

¹⁰ Paul-Kolade Tubi, “Afroecology of Traditional African Societies: An Anthropology of Ecotheology, Ecophilosophy and Ecospirituality of the Yoruba,” *Ochendo: An African Journal of Innovative Studies* 1, no. 1 (2020): 106–26.

¹¹ Benjamin M. Stewart, “Committed to the Earth: Ecotheological Dimensions of Christian Burial Practices,” *Liturgy* 27, no. 2 (April 2012): 62–72, doi:10.1080/0458063X.2012.638794.

dari tanah dan kepada tanah ia akan kembali sebuah pengakuan iman yang ekologis dan eskatologis sekaligus.

Kedua praktik tersebut di atas, dari masyarakat Yoruba maupun komunitas Kristen ekoteologis, menunjukkan bahwa tindakan ekologis dalam kematian bukan hanya sebuah simbol, tetapi bagian dari spiritualitas yang mengakar pada pemahaman relasional antara manusia dan alam. Dalam terang ini, ritus *manuan raja ni duhutduhut* memperoleh makna baru sebagai bagian dari jaringan liturgi regeneratif global, di mana menanam pohon bukan hanya penghormatan terhadap almarhum, tetapi juga tindakan teologis yang mengafirmasi kehidupan, merawat bumi, dan menyatukan tubuh manusia dengan tanah dalam kasih yang menyembuhkan.

Dari kekosongan tersebut di atas muncul refleksi yang lebih dalam atas makna dan cakupan regenerasi dalam ritus tersebut. Ritus *manuan raja ni duhutduhut* umumnya hanya disebut sekilas sebagai bagian dari rangkaian *sijagaron*, tanpa mendapat perhatian mendalam sebagai tindakan simbolik yang mengandung potensi spiritual dan ekologis. Simbolisasi pohon dalam ritus *manuan raja ni duhutduhut* menandakan regenerasi kehidupan dan kesinambungan antar generasi. Namun, jika pohon dimaknai sebagai lambang keberlanjutan dan pemulihan relasi dengan alam, muncul pertanyaan yang layak diajukan: apakah regenerasi ekologis hanya layak diberikan kepada kematian yang dianggap sempurna? Bagaimana dengan mereka yang meninggal sebelum menikah, tanpa keturunan, atau dalam usia muda? Pertanyaan ini bukan ditujukan untuk merombak atau menggugat sistem nilai adat, melainkan untuk membuka ruang tafsir terhadap makna regeneratif pohon sebagai tindakan spiritual yang dapat berbicara melampaui batasan status sosial atau struktur ritual yang mapan. Dalam semangat ini, tindakan menanam pohon dapat dimaknai sebagai partisipasi dalam proses penyembuhan bumi, yang relevan tidak hanya secara kultural, tetapi juga spiritual dalam menghadapi krisis ekologis ini.¹²

Sebagai respons atas pertanyaan regenerasi yang terbatas secara struktural, tulisan ini menawarkan tafsir terhadap tindakan *manuan raja ni duhutduhut* sebagai sebuah liturgi ekologis, di mana penanaman pohon bukan hanya menjadi simbol penghormatan terhadap orang yang meninggal, tetapi juga sebagai tindakan spiritual yang menyatukan tubuh manusia, tanah, dan kehidupan. Dalam pemahaman tersebut, semangat regeneratif yang terkandung dalam ritual adat tersebut dapat diadopsi secara lebih luas, tanpa harus dibatasi oleh usia, status

¹² Leonardo, *Cry of the Earth, Cry of the Poor*, 8-9.

pernikahan, atau lokasi pemakaman. Penanaman pohon dapat menjadi bentuk kesaksian iman ekologis yang dilakukan oleh siapa saja yang berduka, di mana saja, sebagai partisipasi aktif dalam merawat bumi dan mengenang kehidupan yang telah berlalu. Artikel tidak bermaksud menggantikan ritus adat Batak Toba, tetapi menghidupi ulang makna terdalamnya dalam kerangka yang lebih terbuka. Penulis berdiri dalam keyakinan bahwa spiritualitas yang berpihak pada bumi bukanlah pengingkaran tradisi, melainkan kelanjutan dari hikmat leluhur yang menyatu dengan semesta. Tafsir ini disusun dengan semangat pembacaan kreatif atas pemikiran Leonardo Boff tentang spiritualitas ekologis yang menyembuhkan relasi manusia dengan bumi.¹³

Metode Penelitian

Penelitian ini menggunakan pendekatan tafsir kualitatif berbasis hermeneutika simbolik, dengan posisi penulis sebagai *outsider-insider*: terhubung dengan budaya Batak Toba secara kultural, namun tidak menjadikan identitas personal sebagai dasar otoritas tafsir. Penelitian dilakukan melalui studi Pustaka terhadap teks-teks Batak Toba, serta literatur sekunder berupa tesis, artikel etnografi, dan karya-karya teologis ekologis. Analisis dilakukan dengan membedah makna simbolik dari ritus *manuan raja ni duhutduhut* menggunakan teori-teori yang berfungsi sebagai alat tafsir, yaitu konsep ritual sebagai Tindakan tubuh dari Ronald L. Grimes,¹⁴ pemahaman dunia sebagai tubuh Ilahi dari Sallie McFague, Spiritualitas ekologis dari Leonardo Boff, dan gagasan memorial hidup dari Thomas Laqueur.¹⁵ Alur penulisan dimulai dari pembingkaiannya krisis ekologis global dan adat kematian Batak Toba, dilanjutkan dengan analisis tafsir simbolik terhadap struktur ritus dan tindakan menanam pohon, kemudian diakhiri dengan tawaran makna regeneratif yang bersifat inklusif tanpa menggantikan sistem nilai adat.

Hasil dan Pembahasan

Struktur Kematian dan Simbol Regeneratif Pohon dalam Adat Batak Toba

Dalam sistem adat Batak Toba, kematian tidak dipandang sebagai peristiwa yang setara bagi semua orang. Menurut Fani Elray Tampubolon, kematian dalam

¹³ Ibid.

¹⁴ Ronald L. Grimes, *The Craft of Ritual Studies* (Oxford ; New York: Oxford University Press, USA, 2013), 1-432.

¹⁵ Thomas Walter Laqueur, *The Work of the Dead: A Cultural History of Mortal Remains* (Princeton (N. J.): Princeton University Press, 2015), 133-37, <https://annas-archive.org/md5/55f5f9ed7af7c264bb8124f41fc4e9f>.

tradisi Batak Toba tidak hanya menandai akhir biologis, tetapi merupakan momen puncak yang merefleksikan pencapaian nilai-nilai hidup Batak, yaitu *hamoraon* (kekayaan), *hagabeon* (keturunan), dan *hasangapon* (kehormatan). Kematian ideal yang mewujudkan ketiganya dikenal sebagai *saur matua*, dan hanya pada tingkat inilah ritus adat kematian seperti *tortor* (tarian), *gondang* (ansambel orang Batak Toba), dan *manuan raja ni duhutduhut* dijalankan secara lengkap.¹⁶ Dalam kerangka ini, kematian adalah peralihan kosmis dari dunia sosial ke dalam komunitas arwah, dan dengan demikian ritual kematian menjadi jembatan sakral antara yang hidup dan yang telah mendahului.

Kematian diklasifikasikan secara berjenjang berdasarkan usia dan capaian hidup seseorang. Dalam karya ilmiahnya Harisan Boni menyebutkan kematian bayi dikenal sebagai *mate posoposo*, anak-anak sebagai *mate dakdanak*, remaja sebagai *mate bulung*, dan dewasa yang belum menikah sebagai *mate ponggol* dan semua klasifikasi kematian tersebut dipandang sebagai kematian yang belum mencapai tahapan sosial tertentu yang dihormati secara adat. Perlakuan adat terhadap mereka bersifat terbatas, seperti pemberian *ulus saput* (kain penutup jenazah), diiringi ibadah sederhana dan ucapan duka dari kerabat, tanpa irungan *gondang* (musik ansambel sakral Batak Toba), *tortor* (tarian), atau upacara adat penuh. Bahkan dalam jamuan duka (*mangan indahan sipaetpaet*) makanan yang disajikan oleh kerabat yakni makanan tanpa bumbu hanya garam dan seadanya karena suasana dianggap sangat pahit, seperti empedu.¹⁷

Status *saur matua* merupakan klasifikasi kematian yang paling dihormati. Gelar tersebut hanya diberikan kepada seseorang yang telah menikah, memiliki anak laki-laki dan Perempuan, cucu dari anak laki-laki dan Perempuan, bahkan cicit, serta telah menunaikan tanggung jawab sosialnya secara penuh dalam komunitas adat.¹⁸ Secara simbolik status *saur matua* tidak hanya menceritakan berakhirnya hidup biologis, tetapi pencapaian “keutuhan kosmik” di mana individu bersatu dengan seluruh dimensi relasi: keluarga, leluhur, dan kosmos Batak Toba.

¹⁶ Tampubolon, “Kajian Etis Teologis Terhadap Tradisi Manampe dalam Upacara Adat Kematian Batak Toba.”

¹⁷ Firmando, Harisan Boni, “Perubahan Sosial dalam Upacara Adat Kematian pada Etnis Batak Toba di Kota Medan” (Tesis Magister, Universitas Sumatera Utara, 2018): 76, <http://repositori.usu.ac.id/handle/123456789/5010>.

¹⁸ Dina Astuty and Indrayuda, “The Representation Study of Educational Value in Saur Matua Customs at the Death Ceremony as the Identity of Batak Toba Community in Bukittinggi City,” in *Proceedings of the Eighth International Conference on Languages and Arts (ICLA-2019)* (Presented at the Eighth International Conference on Languages and Arts (ICLA-2019), Negeri Padang, Indonesia: Atlantis Press, 2020): 365-369, <https://www.atlantis-press.com/article/125943473>.

Dalam pemahaman tersebut, *saur matua* adalah kematian yang “lengkap” dan “indah” (*jagar*), karena orang tersebut telah menjalankan seluruh tanggung jawab sosial dan spiritual maka *sijagaron* dibuat sebagai simbol hidupnya.¹⁹ *Sijagaron* tersebut terdiri dari berbagai unsur alam yang kaya simbol seperti padi, melambangkan berkat; andong menyiratkan perjuangan moral, bakung putih menandakan almarhum telah memiliki cucu; pimping mencerminkan ketekunan hidup; gladiol menyimbolkan ikatan kasih lintas generasi. Selain itu *hariara* (pohon ara) melambangkan garis keturunan laki-laki dan kekuatan silsilah serta beringin menjadi simbol garis keturunan perempuan dan juga simbol keteguhan dan stabilitas keluarga. Semua simbol ini dimasukkan dalam bakul dan diletakkan sejajar dengan kepala.²⁰

Setelah prosesi pemakaman selesai, ritual adat *saur matua* belum selesai. Sehari sesudah pemakaman, keluarga almarhum melaksanakan ritus *manuan raja ni duhutduhut*, yaitu tindakan menanam sebagian unsur tumbuhan dari *sijagaron* seperti *hariara* (*ara*), beringin, gladiol dan bakung putih di atas kuburan. Tindakan ini sebagai simbol ucapan syukur dan keberlanjutan hidup. Ritus tersebut hanya dilakukan bagi individu yang meninggal dalam status *saur matua* dan menjadi penanda bahwa hidup yang telah dijalani tidak hanya selesai, tetapi juga sudah berbuah dan layak “ditanam kembali” ke dalam tanah.²¹ Dalam kerangka ini, penanaman bukan hanya gestur simbolik, tetapi menjadi titik temu antara tubuh manusia, unsur alam, dan nilai-nilai hidup yang diwariskan.

Tafsir Ritual sebagai Liturgi Ekoteologis

Sebelum masuk ke dalam analisis tafsir terhadap ritus *manuan raja ni duhutduhut*, penting untuk menguraikan kerangka konseptual yang digunakan sebagai lensa interpretatif. Keempat tokoh berikut dipilih bukan semata karena relevansi akademis mereka terhadap studi ekoteologi, melainkan karena masing-masing menawarkan dimensi yang saling melengkapi dalam memahami tindakan ritual, spiritualitas tubuh, dan simbolisme ekologis. Ronald L. Grimes memberikan landasan tentang ritual sebagai tindakan performatif tubuh dalam ruang sosial; Sallie McFague menawarkan pemahaman dunia sebagai tubuh ilahi yang sakral; Leonardo Boff menyuarakan spiritualitas bumi yang merespons krisis ekologis

¹⁹ Christina Rayani Panggabean and Robert Sibarani, “Tradisi Sijagaron Pada Upacara Kematian Saur Matua Di Kabupaten Toba,” *Journal of Language Development and Linguistics (JLDL)* 1, no. 1 (2022): 48.

²⁰ Ibid.

²¹ Sigalingging, “Sijagaron.”:18.

sebagai penderitaan kosmis; dan Thomas W. Laqueur menekankan makna vegetatif dan memorial dari pohon dalam praktik kematian modern. Dengan menggunakan pemikiran-pemikiran ini sebagai alat tafsir simbolik, pembacaan terhadap ritus adat Batak Toba akan diarahkan pada dimensi liturgis yang tidak hanya bersifat budaya, tetapi juga teologis dan ekologis.

Ritual Menanam sebagai Tindakan Tubuh (Ronald L. Grimes)

Ronald L. Grimes memahami ritual bukan sebatas sistem simbol, melainkan sebagai aksi tubuh yang hidup, yang dilakukan secara sadar dalam ruang dan waktu sosial. Grimes menyebutnya sebagai *ritual action*, yaitu tindakan performatif yang tidak hanya mewakili makna, tetapi juga mentransformasikan kenyataan. Dalam ritual, tubuh tidak hanya “mengucap” tetapi “melakukan” dan melalui tindakan itulah makna muncul. Bagi Grimes, ritual adalah *enactment* bukan sekadar hanya peragaan, karena ia mengukuhkan bahkan menciptakan status baru dalam kehidupan sosial dan spiritual. Lebih jauh lagi, ia menekankan bahwa tubuh, ruang, waktu, dan material seperti tanah dan pohon semua adalah elemen yang membentuk ritual secara utuh.²²

Dalam terang pemikiran Grimes, *manuan raja ni duhutduhut* dapat ditafsirkan bukan hanya sebagai simbol penghormatan, tetapi sebagai liturgi tubuh dan tanah. Ketika keluarga almarhum menanam pohon dan unsur lainnya di atas makam, tubuh mereka tidak hanya sebatas melakukan gerak simbolik, melainkan mengaktualkan regenerasi dan menyatukan kembali relasi antara manusia, bumi, dan nilai hidup yang diwariskan. tindakan tersebut mengubah ruang duka menjadi ruang penyerahan, dan tanah menjadi medium spiritual yang hidup. Maka, pohon yang tumbuh bukan hanya lambang, tetapi hasil dari aksi spiritual yang konkret.

Tanah sebagai Tubuh Ilahi (Sallie McFague)

Dalam pemikiran Sallie McFague, dunia ini bukan hanya ciptaan Allah, melainkan tubuh Allah itu sendiri. Dengan kata lain, bumi dan segala isinya bukan hanya sebatas tempat tinggal manusia, melainkan ruang sakral tempat kehadiran Ilahi berlangsung. Maka setiap tindakan terhadap bumi termasuk menanam pohon tidak hanya bersifat ekologis, tetapi juga spiritual. Menyentuh tanah berarti menyentuh tubuh Allah; merawat bumi berarti mengambil bagian dalam liturgi penyembuhan ciptaan. Pemikiran McFague yang menyatakan dunia adalah tubuh

²² Ronald L. Grimes, *The Craft of Ritual Studies* (Oxford ; New York: Oxford University Press, USA, 2013), 242-247.

Allah, maka tindakan ekologis bukan hanya respons etis terhadap alam, melainkan bentuk liturgi inkarnatif yaitu ibadah yang dilakukan melalui tubuh dan terhadap tubuh Allah sendiri. Maka, setiap keterlibatan manusia dengan tanah, pohon, dan ruang hidup bukan hanya interaksi ekologis, tetapi juga spiritual: tindakan merawat bumi adalah tindakan spiritual terhadap tubuh Allah.²³

Melalui lensa pemikiran McFague, ritus *manuan raja ni duhutduhut* dapat ditafsirkan sebagai liturgi ekologis inkarnatif, di mana tubuh keluarga yang berduka menyatu dengan tanah dalam tindakan spiritual yang konkret. Penanaman pohon menjadi lebih dari hanya simbol penghormatan: ia adalah partisipasi tubuh manusia dalam penyembuhan tubuh Allah. Tanah bukan lagi hanya sebatas penguburan, melainkan ruang sakral tempat kasih diwujudkan dalam bentuk pertumbuhan dan kelanjutan hidup. Dalam tindakan tersebut, yang hidup dan yang mati tidak hanya terhubung melalui warisan, tetapi ditanam bersama dalam keberlanjutan ciptaan. Dengan menanam, keluarga tidak hanya mengenang, tetapi juga ikut serta merawat tubuh ilahi, menjadikan kematian sebagai momen regeneratif yang kudus dimana kesedihan berubah menjadi persekutuan ekologis.

Menanam sebagai Spiritualitas Bumi (Leonardo Boff)

Leonardo Boff memahami krisis ekologis bukan sebatas masalah lingkungan hidup, melainkan sebagai krisis spiritual dan peradaban. Dalam kerangka pikirnya, bumi bukanlah objek mati yang bisa dieksplorasi sewenang-wenang, tetapi subjek hidup yang sakral, bagian dari komunitas kosmik yang saling berelasi. Ia menyebut bumi sebagai *Gaia*, “subjek agung yang hidup, merasa, mencinta, dan berpikir” melalui eksistensi manusia dan makhluk lainnya. Maka penghancuran ekologis seperti deforestasi, polusi, dan kepunahan spesies sejatinya merupakan penderitaan kosmis yang menuntut respons spiritual dan moral. Dalam konteks ini, Boff merumuskan spiritual ekologis sebagai kesadaran batin bahwa mencintai dan merawat bumi adalah tindakan iman yang otentik dan mendalam. Spiritualitas tidak lagi terbatas pada ruang ibadah atau perenungan personal, melainkan menubuh dalam tindakan konkret penyembuhan bumi dan pembelaan terhadap segala bentuk kehidupan yang terancam. Menurutnya, tanpa pengalaman sakral, seluruh retorika tentang martabat bumi adalah hampa.²⁴ Oleh karena itu, tindakan-tindakan ekologis seperti melindungi tanah, menanam pohon, atau memulihkan hutan bukan hanya agenda teknis atau proyek konservasi, tetapi juga ritus spiritual, liturgi bumi,

²³ Sallie McFague, *The Body of God: An Ecological Theology* (Minneapolis: Fortress Press, 1993), 162169.

²⁴ Leonardo, *Cry of the Earth, Cry of the Poor*, 115.

bahkan praktik keadilan kosmik yang membalas penderitaan bumi dengan cinta, penghormatan, dan harapan dan pemulihannya.²⁵

Dalam terang spiritualitas ekologis Leonardo Boff, *manuan raja ni duhutduhut* ritus menanam pohon sakral oleh masyarakat Batak Toba dapat dibaca sebagai tindakan profetik yang mengembalikan bumi kepada martabat sakralnya. Ritus ini bukan sekadar menanam tumbuhan, melainkan sebuah simbol perjanjian baru antara manusia dan alam, tindakan rekonsiliasi kosmik yang merespon penderitaan ekologis dengan kehendak untuk menyembuhkan. Dalam kerangka pikir Boff, tindakan seperti ini adalah bentuk konkret dari “cinta terhadap bumi” yang tidak dilandasi oleh logika eksploitasi, melainkan oleh kesadaran bahwa bumi adalah tubuh kita juga, bagian dari jalinan kehidupan yang saling menghidupi. Dengan menanam *raja ni duhutduhut*, masyarakat Batak Toba sesungguhnya sedang menjalankan liturgi ekologis sebuah ibadah yang melibatkan tanah, akar, air, dan komunitas sebagai bentuk iman yang hidup. Di dalamnya terdapat nilai-nilai utama spiritualitas ekologis menurut Boff: kesederhanaan, keterhubungan, rasa hormat terhadap misteri kehidupan, dan tanggung jawab terhadap generasi mendatang. Dengan demikian, *manuan raja ni duhutduhut* bukan hanya praktik adat, tetapi sebuah bentuk ekoteologi lokal yang menyuarakan harapan akan dunia yang lebih adil bagi bumi dan segala yang hidup di dalamnya.

Pemahaman ini sejalan dengan gagasan Mogomme A. Masoga yang menekankan bahwa tindakan ekoteologis bukan sekadar kontemplasi alam, melainkan seruan profetik yang menuntut keadilan ekologis di tengah ketimpangan kosmik.²⁶ Dalam terang ini, *manuan raja ni duhutduhut* dapat dibaca sebagai liturgi profetik: bukan hanya penghormatan terhadap almarhum, tetapi juga bentuk perlawanan terhadap teologi yang memisahkan roh dari tanah, dan sebagai kesaksian konkret bahwa spiritualitas sejati berpihak pada bumi yang luka. Ia adalah doa tubuh yang menyuarakan harapan dan membongkar sistem yang menindas ciptaan melalui diam.

Pohon sebagai Memorial Hidup (Tomas Laqueur)

Thomas Laqueur menyebutkan dalam tulisannya bahwa lanskap makam modern tidak hanya dibentuk oleh batu nisan, tetapi juga oleh unsur vegetatif seperti pohon yang menjadi bagian dari *necrobotany* yaitu seni menanam untuk

²⁵ Ibid.

²⁶ Mogomme A. Masoga, “The Pragmatism of Practical Theology in the Conservation of the Natural Habitat: An Ecotheology Perspective,” *Pharos Journal of Theology*, no. 105(5) (Oktober 2024): 1–13, doi:10.46222/pharosjot.105.56.

mengenang yang mati. Ia menekankan bahwa pohon bukan hanya hiasan pasif, melainkan simbol hidup dari kesedihan, kenangan, dan regenerasi yang terus berlangsung seiring waktu. Dalam taman pemakaman, terutama sejak abad ke-19, pohon-pohon seperti *yew* atau *weeping willow* dipilih karena melambangkan duka dan ketenangan, dan karena dapat hidup lebih lama daripada ingatan manusia terhadap orang yang dikuburkan. Pohon-pohon tersebut menjadi penghubung antara yang hidup dan yang mati, antara waktu kini dan kenangan yang terus bertunas.²⁷

Laqueur menyatakan bahwa dalam konteks sekuler dan religius modern, pohon menjadi tugu hidup (*living marker*) yang tidak hanya menandai lokasi fisik kematian, tetapi juga menghadirkan kembali kehadiran eksistensial dari yang telah pergi. Pohon tidak menyimpan nama, tapi menyimpan makna dan perasaan. Ia tidak bicara, tapi menjadi saksi diam dari duka yang terus mengakar dalam waktu.²⁸

Dalam tradisi Batak Toba, ritus *manuan raja ni duhutduhut* secara adat hanya dilakukan dalam konteks kematian *saur matua*, yaitu individu yang dianggap telah menyelesaikan siklus hidupnya secara penuh. Penanaman pohon menjadi simbol kehormatan dan regenerasi. Namun, tulisan ini tidak bermaksud mengganti atau menggugat tradisi tersebut, melainkan ingin menyuarakan bahwa semangat regeneratif dan ekologis dari tindakan menanam pohon dapat diadopsi secara lebih luas tanpa syarat status sosial, usia, atau struktur adat tertentu.

Pohon sebagai Tugu Hidup dan Usulan Liturgi Tanam Kenangan

Tindakan menanam pohon kenangan dapat menjadi bentuk liturgi ekologis yang baru: tanpa mengganti adat, tetapi menghidupkan maknanya dalam konteks yang inklusif dan transformatif. Bagi seseorang yang meninggal di tempat jauh, tanpa upacara adat lengkap, atau bahkan dimakamkan di tempat umum seperti TPU kota, keluarga dapat menanam pohon di halaman rumah, ladang keluarga, taman komunitas, atau tepian sungai. Penanaman ini menjadi peristiwa simbolik, di mana duka tidak hanya menjadi kehilangan, tetapi juga tindakan regeneratif bagi bumi.

Dalam terang ini, liturgi tanam kenangan dapat dipahami serupa dengan semangat ritus *pangelekon* dalam tradisi Batak Toba yakni praktik sakral sebelum memasuki atau memanfaatkan wilayah alam tertentu. Fredi Ardo Purba menjelaskan bahwa *pangelekon* adalah bentuk komunikasi spiritual antara manusia

²⁷ Thomas Walter Laqueur, *The Work of the Dead: A Cultural History of Mortal Remains* (Princeton (N. J.): Princeton University Press, 2015), 279.

²⁸ Ibid.

dan lingkungan sebagai ciptaan Tuhan. Ia dilakukan untuk menjaga keseimbangan kosmis dan menegaskan relasi antara manusia, tanah, dan Sang Pencipta.²⁹ Dengan menanam pohon dalam suasana duka, keluarga tidak hanya mengenang, tetapi juga berpartisipasi dalam regenerasi moral dan ekologis, sejalan dengan semangat adat Batak yang menghormati pohon sebagai lambang kehidupan dan relasi spiritual antar generasi.

Lebih dari sekadar simbol, tindakan ini dapat dibaca sebagai bentuk pertobatan ekologis, yaitu tindakan spiritual yang sadar dan konkret dalam merespons krisis ekologi global melalui kesaksian tubuh, tanah, dan cinta regeneratif. Seperti ditegaskan oleh Christiana Welda Putranti, pertobatan ekologis dalam spiritualitas Asia tidak hanya berarti “bergerak” mencintai bumi, tetapi juga “berhenti” dari pola-pola eksploitatif yang merusak kehidupan.³⁰ Dalam konteks ini, menanam pohon sebagai kenangan bukan hanya melestarikan tradisi, tetapi juga memperluas makna spiritualitas sebagai tindakan pemulihan relasi manusia dengan bumi.

Pendekatan ini sejalan dengan pemikiran Cláudio Carvalhaes dalam *ecoliturgical liberation theology*, yang menekankan bahwa liturgi seharusnya tidak hanya menjadi ruang sakral yang terpisah dari realitas, melainkan wadah perlawanan terhadap ketidakadilan ekologis dan sosial. Ia memandang ibadah sebagai tindakan regeneratif yang berpihak pada bumi dan kaum yang tertindas, serta mendorong solidaritas lintas spesies dalam komunitas yang saling terhubung. Dalam semangat tersebut, liturgi tanam kenangan dapat dipahami bukan hanya sebagai ritual belasungkawa, tetapi juga sebagai bentuk pernyataan iman yang membumi dan transformatif.³¹

Relevansi pendekatan ini dalam konteks Indonesia terlihat dalam kajian Hendry Corneles Mamengko Runtuwene, yang menunjukkan bagaimana gereja-gereja Protestan di Indonesia mulai mengintegrasikan kesadaran ekologis ke dalam praktik iman mereka. Mulai dari tata ibadah, pelatihan jemaat, hingga advokasi lingkungan, ekoteologi dipraktikkan sebagai wujud konkret dari spiritualitas yang

²⁹ Fredi Ardo Purba dan Elsami Castigliani Huka, “Di Bawah Bayang-bayang TPL: Ekologi Pembebasan Untuk Memulihkan Kawasan Danau Toba,” *Sactum Domine: Jurnal Teologi* 14, no. 1 (16 Desember 2024): 1–20, doi:10.46495/sdjt.v14i1.273.

³⁰ Christiana Welda Putranti, “‘Bergerak dan Berhenti’ Pertobatan Ekologi sebagai Respon Darurat Ekologi di Asia” 1 (2021): 88–101.

³¹ Cláudio Carvalhaes, “Ritual at World’s End - Essays on Eco-Liturgical Liberation Theology Cláudio Carvalhaes - Barber’s Press, 20221,” dalam *Ritual at World’s End: Essays on Eco-Liturgical Liberation Theology* (York, Pennsylvania: Barber’s Son Press, 2022), 7–20, https://www.academia.edu/97638593/Introduction_Ritual_at_Worlds_End_Essays_on_Eco_Liturgical_Liberation_Theology.

menyatu dengan alam dan komunitas. Dengan demikian, liturgi tanam kenangan sebagaimana diusulkan dalam tulisan ini berakar kuat pada semangat pembaruan teologi global dan praktik gerejawi lokal yang saling memperkuat.³²

Liturgi Regeneratif dalam Tradisi Lintas Budaya

Pemaknaan pohon sebagai simbol regeneratif dalam ritus kematian tidak hanya ditemukan dalam budaya Batak Toba, tetapi juga hadir dalam bentuk yang beragam di berbagai tradisi keagamaan dan budaya lain. Keterkaitan antara tubuh, tanah, dan sakralitas lingkungan menjadi penghubung lintas tradisi yang menunjukkan bahwa praktik seperti *manuan raja ni duhutduhut* memiliki resonansi universal sebagai ekspresi spiritualitas ekologis.

Liturgi Tanam Kenangan: Format dan Praktik

Liturgi tanam kenangan dapat dirancang sebagai ibadah singkat, melibatkan partisipasi keluarga dan komunitas lokal. Liturgi ini tidak hanya bentuk ekspresi emosional, tetapi juga teologis sebagai ibadah tubuh dan tanah. Format sederhana dapat mencakup:

Pertama, Pembacaan Narasi Hidup Almarhum/Almarhumah. Dalam tradisi liturgis, kenangan akan hidup seseorang tidak hanya bersifat naratif, tetapi juga performatif menghidupkan kembali relasi, nilai, dan identitas yang pernah dijalani. Joshua Cockayne dan Gideon Salter melihat liturgi sebagai ruang di mana kenangan tidak hanya diingat, tetapi dihadirkan kembali secara spiritual dan kolektif.³³ Namun, pemahaman ini tidak berhenti pada tradisi universal Kristen saja. Dalam konteks liturgi duka masyarakat Batak Toba, pembacaan narasi hidup almarhum memiliki fungsi serupa: ia menghubungkan generasi, memperkuat ikatan kultural dan spiritual, serta memberi makna baru atas kehilangan melalui kesaksian hidup.

Ketika keluarga dan komunitas mendengarkan kembali kisah hidup seseorang dalam suasana duka, yang terjadi bukan hanya proses mengenang, tetapi juga rekonstruksi spiritual memori bersama. Ini sejalan dengan konsep *mental time travel* (MTT) yang dijelaskan Cockayne dan Salter kemampuan manusia untuk menghadirkan kembali masa lalu dalam horizon emosional dan eksistensial masa

³² Hendry Corneles Mamengko Runtuwene, “Ecotheology: Integrating Faith, Creation Care, and Contextual Practice in Indonesian Protestant Congregations,” *Educatio Christi* 6, no. 1 (2025): 145–70.

³³ Joshua Cockayne dan Gideon Salter, “Feasts of Memory: Collective Remembering, Liturgical Time Travel and the Actualisation of the Past,” *Modern Theology* 37, no. 3 (2021): 379–98, doi:10.1111/moth.12683.

kini.³⁴ Dalam kerangka ini, pembacaan narasi hidup bukan sekadar penghormatan, tetapi juga tindakan regeneratif yang memperkuat memori kolektif dan spiritualitas komunitas lintas generasi.

Kedua, Doa syukur dan pengharapan. Doa menjadi wadah spiritual yang merangkul duka dan mengaffirmasi harapan. Dalam menghadapi kehilangan, komunitas iman tidak menutup mata terhadap kehancuran, tetapi justru menghadirkannya dalam liturgi yang jujur dan berani. Brueggemann menunjukkan bahwa harapan yang sejati tidak lahir dari pengingkaran, melainkan dari keberanian untuk “pergi ke titik nol”, ke dalam jurang kehilangan yang nyata sebuah ruang di mana umat berani menggugat dan meratap di hadapan Allah.³⁵ Seperti Israel di tengah reruntuhan Yerusalem, kita pun dipanggil untuk membawa luka dan keputusasaan kita ke ruang doa. Di sana, bukan janji-janji semu yang ditawarkan, tetapi kehadiran Allah yang perlahan-lahan mengubah keheningan menjadi jawaban, keputusasaan menjadi kekuatan, dan kematian menjadi pemulihian. Doa dalam konteks ini bukan pelarian, melainkan tindakan iman yang teguh: meneriakkan duka dengan penuh harap bahwa Tuhan tidak akan melupakan umat-Nya.

Ketiga, Penanaman pohon kenangan di lokasi yang dipilih. Tindakan menanam pohon dalam suasana duka adalah perwujudan kasih yang tidak selesai oleh kematian. Pohon yang ditanam bukan sekadar penanda fisik atau hiasan estetis, melainkan tubuh hidup dari cinta yang berakar dan terus bertumbuh. Ia menyerap air mata, menyimpan kenangan dalam batang dan daun, dan berdiri sebagai saksi bisu akan harapan dan regenerasi. Dalam tindakan ini, tubuh manusia, tanah, dan kasih disatukan dalam sebuah liturgi ekologis yang melampaui simbol. Pohon menjadi pengingat yang hidup bahwa dari kehilangan dapat tumbuh kehidupan baru. Jenis pohon yang dipilih dapat mencerminkan nilai ekologis lokal, makna simbolik, atau kenangan khusus keluarga terhadap almarhum. Menanam pohon menjadi langkah iman yang menyuarakan keyakinan: cinta tidak berakhir di liang lahat, tetapi menumbuhkan kehidupan bagi generasi yang akan datang.

Kempat, Menabur tanah dari makam, atau menulis nama di batu kecil sebagai penanda spiritual (Opsional). Tindakan menabur tanah dari makam atau meletakkan batu kecil bertuliskan nama menjadi ungkapan sederhana namun sarat makna ia menandai bahwa kehadiran orang yang wafat tetap tinggal, bukan hanya

³⁴ Ibid.

³⁵ Walter Brueggemann, *Reality, Grief, Hope: Three Urgent Prophetic Tasks* (Grand Rapids, Michigan: Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 2014), 89–110, <https://annas-archive.org/md5/a08a69c53039816a91fccf35c7fca079>.

dalam kenangan, tetapi juga dalam tanah yang menyatu dengan kehidupan. Tanah membawa keintiman dan sakralitas dari tempat tubuh kembali ke bumi; sedangkan batu menjadi lambang keabadian yang diam, namun menyimpan kisah dan kasih. Elemen opsional ini memberi ruang bagi ekspresi personal dan simbolik yang dapat disesuaikan dengan tradisi keluarga, sekaligus memperdalam makna perjumpaan spiritual antara yang hidup dan yang telah pergi.

Catatan: Pohon yang dipilih pun bisa kontekstual: pohon buah, pohon lokal yang tahan hidup, atau pohon yang memiliki makna khusus bagi keluarga. Hal ini menjadi perluasan dari logika *saur matua* menjadi solidaritas ekologis universal.

Pohon sebagai Sakramen Kosmis

Dengan meminjam kerangka pikir spiritualitas ekologis Leonardo Boff dan Sallie McFague, kita dapat memahami tindakan penanaman ini sebagai sakramen kosmis yaitu liturgi inkarnatif di mana tubuh manusia, tanah, dan semesta saling menyatu dalam cinta dan pengharapan. Tindakan menanam pohon menjadi bentuk ibadah ekologis yang tidak terikat ruang sakral formal, tetapi menyatu dengan tanah sebagai tubuh ilahi dan bumi sebagai rumah bersama semua makhluk. Dalam terang ini, *manuan raja ni duhutduhut* bukan hanya milik masa lalu, tetapi roh regeneratifnya dapat dihidupi dalam konteks global dan urban, di mana krisis ekologis dan spiritual membutuhkan bentuk-bentuk baru partisipasi iman. Dengan menanam pohon sebagai liturgi kenangan, manusia ikut serta dalam pemulihan dunia yang terluka.

Liturgi Regeneratif dalam Perspektif Lex Naturae

Cláudio Carvalhaes, dalam pemikiran liturgi-politiknya, menggagas bahwa liturgi seharusnya tidak hanya melibatkan manusia dalam ruang ibadah tertutup, tetapi juga mencakup partisipasi seluruh ciptaan sebagai subjek spiritualitas. Dalam kerangka teologi ciptaan yang dikaji oleh Mark S. Medley, liturgi dipahami sebagai tindakan tubuh bersama bumi: berdoa dengan hewan, tanah, air, dan tumbuhan bukan hanya untuk mereka. Liturgi bukan sekadar kata-kata yang diucapkan, melainkan tubuh yang menyentuh debu dan tanah, serta kehadiran spiritual yang menjangkau makhluk tak bersuara. Pandangan ini membuka cakrawala bahwa praktik menanam pohon sebagai bagian dari ritus kematian adalah bentuk *lex naturae* hukum spiritual yang menyatu dengan alam sebagai wahyu Allah.³⁶

³⁶ Mark S. Medley, “Praying with Animals, Plants, Soil, Land, and Water: The Theology of Creation in Cláudio Carvalhaes’ Liturgical-Political Theology,” *Religions* 16, no. 4 (17 April 2025): 1–15, doi:10.3390/re16040526.

Dalam terang pemikiran ini, *manuan raja ni duhutduhut* bukan hanya tindakan adat atau penghormatan kepada leluhur, tetapi juga sebuah tindakan berdoa dalam dan bersama alam. Ketika keluarga menanam pohon, tubuh manusia menyatu secara simbolik dan biologis dengan tubuh tanah. Di sana, liturgi menjadi pembebasan ekologis, di mana tanah tidak hanya menjadi tempat penguburan, tetapi ruang teologis tempat terjadi pertukaran antara yang fana dan yang abadi.

Medley menunjukkan bahwa dalam pemikiran Carvalhaes, tindakan liturgis tidak lengkap tanpa tubuh dan tanah. Dalam praktik berdoa bersama bumi, manusia diundang untuk menyadari kehadiran Allah di balik setiap akar, embun, dan batu. Maka, menanam pohon dalam kematian bukanlah simbol yang berdiri sendiri, melainkan bagian dari struktur kosmik di mana kehidupan terus berlanjut dalam relasi mutual antara ciptaan dan Sang Pencipta.³⁷ Dengan demikian, *manuan raja ni duhutduhut* dapat dilihat sebagai bentuk *lex naturae* yang mengungkapkan spiritualitas regeneratif khas Batak Toba, namun juga sejalan dengan narasi liturgis global yang diperjuangkan oleh Carvalhaes: bahwa keadilan liturgis mencakup seluruh makhluk hidup. Dalam praktik ini, tubuh yang kembali ke tanah bukan hanya kembali kepada debu, tetapi juga kepada relasi, kesatuan, dan doa yang menyembuhkan.

Simpulan

Ritus *manuan raja ni duhutduhut* dalam adat kematian Batak Toba yang selama ini diperuntukkan hanya bagi kematian *saur matua* menyimpan potensi sebagai liturgi ekologis yang dapat melampaui batasan adat. Melalui pendekatan hermeneutika simbolik terhadap struktur dan makna ritus, penelitian ini menyimpulkan bahwa tindakan menanam pohon dapat dimaknai sebagai ibadah ekologis yang menyatukan tubuh manusia, tanah, dan spiritualitas regeneratif. Semangat regeneratif dalam ritus ini dapat diaktualisasikan secara inklusif sebagai bentuk iman ekologis universal, yang relevan dalam menjawab krisis ekologi global, tanpa menggantikan nilai adat Batak Toba, tetapi memperluas maknanya dalam konteks spiritualitas bumi yang menyembuhkan.

Daftar Pustaka

Astuty, Dina dan Indrayuda. “The Representation Study of Educational Value in Saur Matua Customs at the Death Ceremony as the Identity of Batak Toba Community in Bukittinggi City.” Dalam *Proceedings of the Eighth International Conference on Languages and Arts (ICLA-2019)*, 365–70.

³⁷ Ibid.

- Negeri Padang, Indonesia: Atlantis Press, 2020. doi:10.2991/assehr.k.200819.074.
- Brueggemann, Walter. *Reality, Grief, Hope: Three Urgent Prophetic Tasks*. Grand Rapids, Michigan: Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 2014. <https://annas-archive.org/md5/a08a69c53039816a91fccf35c7fca079>.
- Carvalhaes, Cláudio. "Ritual at World's End - Essays on Eco-Liturgical Liberation Theology Cláudio Carvalhaes - Barber's Press, 20221." Dalam *Ritual at World's End: Essays on Eco-Liturgical Liberation Theology*, 7–20. York, Pennsylvania: Barber's Son Press, 2022. https://www.academia.edu/97638593/Introduction_Ritual_at_Worlds_End_Essays_on_Eco_Liturgical_Liberation_Theology.
- Cockayne, Joshua, dan Gideon Salter. "Feasts of Memory: Collective Remembering, Liturgical Time Travel and the Actualisation of the Past." *Modern Theology* 37, no. 3 (2021): 379–98. doi:10.1111/moth.12683.
- Firmando, Harisan Boni. "Perubahan Sosial dalam Upacara Adat Kematian pada Etnis Batak Toba di Kota Medan." Tesis Magister, Universitas Sumatera Utara, 2018. Repozitori Institusi USU. <http://repositori.usu.ac.id/handle/123456789/5010>.
- Grimes, Ronald L. *The Craft of Ritual Studies*. Oxford; New York: Oxford University Press, USA, 2013.
- Laqueur, Thomas Walter. *The Work of the Dead: A Cultural History of Mortal Remains*. Princeton (N. J.): Princeton University Press, 2015. <https://annas-archive.org/md5/55f5f9ed7af7c264bb8124f41fc4e9f>.
- Leonardo, Boff. *Cry of the Earth, Cry of the Poor*. Maryknoll, New York: Orbis Books (Catholic Foreign Mission Society of America), 1997. <https://annas-archive.org/md5/55f5f9ed7af7c264bb8124f41fc4e9f>.
- Masoga, Mogomme A. "The Pragmatism of Practical Theology in the Conservation of the Natural Habitat: An Ecotheology Perspective." *Pharos Journal of Theology*, no. 105(5) (Oktober 2024): 1–13. doi:10.46222/pharosjot.105.56.
- McFague, Sallie. *The Body of God: An Ecological Theology*. Minneapolis: Fortress Press, 1993. <https://annas-archive.org/md5/919172ce2a12af7d0a8e8595d3996cf5>.
- Medley, Mark S. "Praying with Animals, Plants, Soil, Land, and Water: The Theology of Creation in Cláudio Carvalhaes' Liturgical-Political Theology." *Religions* 16, no. 4 (17 April 2025): 1–15. doi:10.3390/rel16040526.
- Muthmainnah, Lailiy, Rizal Mustansyir, dan Sindung Tjahyadi. "Kapitalisme, Krisis Ekologi, dan Keadilan Intergenerasi: Analisis Kritis atas Problem Pengelolaan Lingkungan Hidup di Indonesia." *Mozaik Humaniora* 20, no. 1 (31 Agustus 2020): 57–69. doi:10.20473/mozaik.v20i1.15754.
- Panggabean, Christina Rayani, dan Robert Sibarani. "Tradisi Sijagaron pada Upacara Kematian Saur Matua di Kabupaten Toba." *Journal of Language Development and Linguistics (JLDL)* 1, no. 1 (2022): 45–54. doi:10.55927.

- Pihkala, Panu. "Ecological Grief, Religious Coping, and Spiritual Crises: Exploring Eco-Spiritual Grief." *Pastoral Psychology* 74, no. 1 (Februari 2025): 69–96. doi:10.1007/s11089-024-01158-3.
- Purba, Fredi Ardo, dan Elsami Castigliani Huka. "Di Bawah Bayang-bayang TPL: Ekologi Pembebasan Untuk Memulihkan Kawasan Danau Toba." *Sactum Domine: Jurnal Teologi* 14, no. 1 (16 Desember 2024): 1–20. doi:10.46495/sdjt.v14i1.273.
- Putranti, Christiana Welda. "'Bergerak dan Berhenti' Pertobatan Ekologi sebagai Respon Darurat Ekologi di Asia" 1 (2021): 88–101.
- Runtuwene, Hendry Corneles Mamengko. "Ecotheology: Integrating Faith, Creation Care, and Contextual Practice in Indonesian Protestant Congregations." *Educatio Christi* 6, no. 1 (2025): 145–70.
- Sigalingging, Yehezkiel. "Sijagaron dalam Adat Batak Toba," 2019. https://www.academia.edu/41093275/Siajagaron_dalam_adat_Batak_Toba.
- Stewart, Benjamin M. "Committed to the Earth: Ecotheological Dimensions of Christian Burial Practices." *Liturgy* 27, no. 2 (April 2012): 62–72. doi:10.1080/0458063X.2012.638794.
- Tampubolon, Fani Elray Tesalonika. "Kajian Etis Teologis Terhadap Tradisi Manampe dalam Upacara Adat Kematian Batak Toba" 4 (2025): 3694–3709.
- Tubi, Paul-Kolade. "Afroecology of Traditional African Societies: An Anthropology of Ecotheology, Ecophilosophy and Ecospirituality of the Yoruba." *Ochendo: An African Journal of Innovative Studies* 1, no. 1 (2020): 106–26.