

Dialog Profetis Untuk Misi Sedunia: perspektif seorang non misionaris*

oleh Ignas Kleden** - Jakarta

Abstract:

This essay deals with three contemporary world phenomena and the interplay between them. Those are prophetic dialog, the new concept of missionary work as the *missio Dei*, and the globalized world as a context where both prophetic dialog and God's mission are to take place. Prophetic dialog and the *missio Dei* emphasize the primacy of God's initiative, in which the Christians in general and the missionaries in particular are involved as mere participants. The concept of prophetic dialog brings into relief social groups that become the main partners in the dialog. The concept of *missio Dei* is underpinned by the notion of the Kingdom of God in the present ecclesiology. Kingdom of God is supposed to be larger, more fundamental, and more deep-going than the Church. There are therefore universal Catholic Church and a global world in which the church is to work. This essay tries to show that there is a common denominator between the religious social movement as a driving force of globalization and the missionary work though they aim at different goals. Whereas globalization might lead to a world market and world life style, the missionary work aims to unite all nations in the Kingdom of God.

Keywords: dialog profetis, *missio Dei*, Kerajaan Allah, etnografi, globalisasi.

I

Seperti terlihat dari judulnya, tulisan ini akan membahas tiga soal dan hubungannya satu sama lain. Ketiga soal itu adalah wacana teologis tentang dialog profetis, makna misi dan implikasinya untuk tugas seorang misionaris, dan globalisasi yang terjadi di dunia dewasa ini sebagai tempat dan konteks misi itu dilaksanakan.

Sebagai catatan pendahuluan, patut dikemukakan bahwa uraian ini dilakukan oleh seorang yang bukan misionaris dengan pengetahuan teologis

* Karangan ini adalah hasil revisi dan perluasan makalah seminar memperingati 25 tahun Seminari Tinggi Surya Wacana, Malang pada 30 Maret 2008.

** Penulis adalah pengajar teori sosiologi pada program S3, Universitas Indonesia, dan Ketua Komunitas Indonesia untuk Demokrasi (KID). Dia juga bekerja sebagai staf ahli pada KOMSOS KWI.

yang serba terbatas. Dengan demikian, apa yang akan dikemukakan lebih berupa usaha seorang awam untuk memahami soal ini berdasarkan keterangan-keterangan yang diberikan dalam dokumen-dokumen gereja dan dokumen-dokumen tarekat misi. Akan diusahakan suatu apresiasi yang melihat persoalan dialog profetis dan misi dalam kaitan dengan beberapa kondisi di luar teologi.

Tema dialog profetis telah menjadi gagasan sentral dalam pemikiran teologis tarekat religius sejak tahun 2000-an. Sebagai contoh, dalam kapitel general Serikat Sabda Allah (SVD) ke 15 pada tahun 2000 dan kapitel general ke 16 pada tahun 2006 pemikiran tentang dialog profetis mengalami perkembangan yang nyata, suatu inovasi kualitatif dalam pengertian tentang dialog dan misi. Dialog profetis yang semula dipahami sebagai metode dan substansi kegiatan misi, telah berkembang menjadi dialog profetis sebagai cara hidup atau *way of life* sebuah tarekat misioner (Pernia, 2007).

Pada awalnya, dan hal ini dapat dipahami, gagasan dialog profetis menimbulkan banyak kontroversi. Ada berbagai alasan teologis yang tidak akan dibahas di sini. Dari perspektif sosiologi agama misalnya, pengertian dialog dan pengertian profetis sulit digabungkan. Dari perspektif ini dialog adalah pertukaran wacana dan pertukaran interaksi untuk mendapatkan konsensus yang biasanya memenuhi dua persyaratan. Pertama, konsensus itu haruslah dianggap sebagai pendapat terbaik yang muncul dari berbagai gagasan yang dipertukarkan dalam suatu forum. Kedua, pendapat itu dianggap mewakili paham dan kepentingan berbagai pihak yang terlibat dalam sebuah dialog. Untuk memakai istilah Max Weber, suatu dialog akan mengupayakan tercapainya legitimasi rasional (Weber, 1968: 46-48).

Sebaliknya, tindakan profetis yang dilaksanakan oleh seorang nabi tidak mempedulikan pendapat dan kepentingan pendengarnya, karena yang menjadi perhatian seorang nabi hanyalah amanat yang harus diwartakan. Seorang nabi yakin akan kebenaran dan kebaikan amanat yang harus diwartakannya, dan yakin juga bahwa dirinya mendapat panggilan khusus untuk tugas pewartaan tersebut. Dalam istilah Max Weber, seorang nabi bekerja berdasarkan legitimasi kharismatis (Weber, Ibid), yang dimungkinkan oleh bakat dan karunia khusus pada diri seseorang. Pada titik itulah seorang nabi berbeda dari seorang imam (dalam agama apa pun) karena seorang imam bertugas melayani suatu tradisi suci, sedangkan seorang nabi, atas inisiatifnya sendiri, dapat menerobos tradisi yang ada dan memperkenalkan tradisi yang baru (Weber, 1985: 275 ff).

Dari sini dapatlah kita memahami kesulitan menggabungkan pengertian 'dialog' dengan ajektif 'profetis'. Secara ekstrim dapat dikatakan bahwa dalam berdialog seseorang berbicara kepada orang lain dan kemudian mendengar apa yang dikatakan oleh pihak lain, untuk menyimak seberapa jauh pendapat

pihak lain tersebut sesuai atau tidak sesuai dengan pendapatnya sendiri. Juga, seberapa jauh orang bersangkutan dapat menyesuaikan pendapatnya dengan pendapat orang lain. Sebaliknya dari itu, seorang nabi tidak berdialog tetapiewartakan, dan dia akan terusewartakan amanatnya seandainyaapun dia tahu bahwa pewartaannya tidak mendapat sambutan hangat dari orang-orang yang mendengarnya. Dalam prakteknya, seorang nabi lebih dekat dengan monolog daripada dialog. Seorang nabi tidak memerlukan dialog karena dia yakin bahwa apa yang diwartakannya adalah baik dan benar, sementara pewartaan itu sendiri terasa olehnya sebagai kewajiban yang tak terelakkan, sehingga pendengar hanya perlu menentukan sikap untuk menerima atau menolaknya.

Sangat mungkin, inilah salah satu sebabnya bahwa ketika gagasan dialog profetis diintroduksikan, para penggagas merasa perlu menguraikan secara rinci apa yang membedakan dialog profetis dari sebuah dialog biasa. Pemikiran tentang dialog profetis sesungguhnya jauh lebih kompleks dari apa yang akan diuraikan di sini. Perhatian utama dalam tulisan ini diberikan pada hubungan antara persyaratan teologis dan kondisi-kondisi sosiologis yang memungkinkan atau menghalangi pelaksanaan dialog itu.

Aspek pertama adalah titik tolak teologis bahwa dalam dialog profetis orang tidak berada dalam posisi netral tapi bertolak dari dan berpegang pada posisi tertentu yang diyakininya. Seterusnya, untuk seorang Kristen posisi yang diambil adalah iman Kristiani. Dialog profetis, dengan demikian, menjadi saat seorang Kristen memberi kesaksian tentang apa yang diimaninya, sedangkan kesaksian itu dilakukan bukan semata-mata dengan mengandalkan kecerdasan dan pengalaman pribadi, tetapi pada tempat pertama dengan mengandalkan gerak Roh Allah yang diundang untuk turut serta dan membimbing dialog tersebut (Pernia: op.cit).

Gagasan ini kira-kira sejalan dengan perkembangan gagasan misi yang dalam kapitel terakhir SVD dirumuskan sebagai *Missio Dei*. Yang dimaksudkan di sini ialah bahwa Tuhan sendiri yang memulai dan kemudian menjalankan perutusanNya, dan orang beriman, termasuk para misionaris, hanya menjadi peserta di dalam perutusan tersebut. Dengan ini rupanya hendak ditegaskan bahwa perutusan pertama-tama adalah karya Tuhan sendiri dan bukan karya manusia. Orang bukannya beriman kepada Tuhan dan kemudian mewujudkan imannya di dalam perutusan. Proses sebaliknya yang ditekankan. Yaitu bahwa keturut-sertaan di dalam perutusan yang dijalankan oleh Tuhan, adalah jalan kita mengenal kehendakNya dan menundukkan diri kepada apa yang dikehendaki oleh Tuhan. Untuk memakai rumusan kapitel general SVD tahun 2000: "Bersama dengan mitra-mitra dialog, kita berharap untuk mendengarkan suara Roh Allah yang sedang memanggil kita untuk tampil" (Pernia, Ibid).

Untuk konteks dunia sekarang, penekanan pada misi sebagai *missio Dei* mempunyai relevansi khusus dalam berhadapan dalam berbagai bentuk lain dari pertemuan antar-bangsa. Persetujuan dan perjanjian kerja sama antar-negara dalam bidang-bidang politik, ekonomi, pertahanan, atau kebudayaan adalah karya manusia. Bantuan pembangunan dari negara maju untuk negara berkembang adalah karya manusia. Misi kesenian dari sebuah negara ke negara lain adalah karya manusia. Akan tetapi pekerjaan seorang misionaris mendapat makna khusus karena pekerjaan itu bukan merupakan karya manusia pada tempat pertama, melainkan merupakan karya Tuhan sendiri.

Gagasan misi sebagai *Missio Dei* ternyata sangat sejalan dengan perkembangan baru dalam teologi tentang gereja di mana gereja dilihat dalam konteks Kerajaan Allah (*Regnum Dei*). Dikatakan di sana bahwa Kerajaan Allah lebih luas, lebih mendalam dan lebih mendasar dari gereja (Kleden, 2007: 261-285). Memang gereja hadir secara aktif dalam Kerajaan Allah tetapi gereja tidak identik dengan Kerajaan Allah karena Kerajaan Allah meliputi pula komunitas-komunitas dan persekutuan agama-agama lain yang sama-sama mencari Tuhan. Kalau kita percaya bahwa Tuhan berkarya dalam seluruh ciptaan, dan dalam seluruh sejarah manusia, maka kita harus percaya juga bahwa Tuhan berkarya juga dalam kebudayaan-kebudayaan lain dan dalam agama-agama lain, sekalipun untuk seorang Kristen pernyataan diri Tuhan yang paling nyata dan paling sempurna adalah pada diri Yesus Kristus. Untuk mengambil bagian secara pantas di dalam Kerajaan Allah itu, gereja, seperti juga persekutuan agama-agama lainnya, harus melakukan penyucian dan pemurnian diri dari dosa dan kesalahan.

Kalau Kerajaan Allah lebih luas dan lebih mendalam dari gereja, maka salah satu konsekuensinya ialah bahwa Sabda Allah juga lebih luas dan lebih mendalam dari berbagai ketetapan dogma yang ada dalam gereja. Sabda Allah itu dapat diusahakan untuk dipahami bukan hanya dengan merujuk kepada dogma-dogma yang ditetapkan oleh magisterium, tetapi melalui berbagai *genre* atau *genus literarium*, yang atas caranya masing-masing dapat menyampaikan dan mengejawantahkan Sabda Tuhan. Dalam arti itu, pembacaan sebuah sajak yang bagus, dapat saja lebih mendekatkan kita kepada Sabda Allah, dari pada mendengar sebuah khotbah hari Minggu yang tidak dipersiapkan atau dipersiapkan dengan cara tergesa-gesa. Memang dogma-dogma dalam gereja adalah panduan resmi yang diberikan oleh gereja untuk umat beriman mengenai kebenaran-kebenaran agama yang dapat dijadikan pegangan oleh anggota gereja.

Namun demikian, kekayaan Sabda Allah tidak dapat direduksi kepada suatu dogmatik resmi (Kleden, *ibid*). Karl Rahner sudah lama berbicara tentang

makna religius dalam kesusastaan profan. Gagasan dasarnya ialah bahwa hidup manusia, juga manusia religius, ditandai oleh gerak ganda untuk berkonsentrasi pada diri, dan keluar dari diri sendiri, untuk menemui dunia dan menjumpai Tuhan. Keterlibatan seorang Kristen dalam dunia merupakan jalan baginya untuk mengembangkan diri religius. Perjumpaan dengan sastra profan yang bermutu tinggi dapat membawa orang kepada suasana religius yang otentik atas cara yang lebih efektif dibandingkan dengan sebuah buku riwayat hidup seorang santo yang ditulis secara klise dan tidak menarik. Atau sebuah patung yang tidak secara eksplisit memperlihatkan sesuatu yang religius, tetapi melukiskan martabat manusia secara ekspresif, dapat membawa kita kepada suasana yang benar-benar religius, karena, martabat manusia adalah sesuatu yang religius (Rahner, 1985: 45-50).

II

Perluasan makna dialog dan perluasan makna misi jelas mempunyai implikasi yang luas terhadap kerja seorang misionaris. Kalau misi pertama-tama berarti *missio Dei*, atau misi sebagai karya Allah sendiri, maka tugas utama seorang misionaris adalah turut serta dalam karya keputusan Tuhan, yang hanya mungkin terlaksana apabila seseorang berusaha mengenal kehendak Tuhan dan gerak Roh Allah dalam doa dan kontemplasi. Menjadi misionaris bukanlah pertama-tama memilih cara kerja melainkan memilih suatu cara hidup, bukanlah menetapkan suatu *modus operandi*, tetapi *modus vivendi*, bukan suatu preferensi profesional melainkan komitmen eksistensial.

Dalam filsafat eksistensialisme, kita tahu bahwa gerak ke dalam dan gerak ke luar di dalam hidup seseorang adalah dua sisi dari mata uang yang sama. Dalam rumusan filosof eksistensialis, Martin Buber, dikatakan bahwa saya tidak bisa menjadi 'aku' kalau tidak ada pihak lain yang menjadi 'engkau' bagiku. Orang lain bukan hanya partner tetapi menjadi bagian dari struktur diriku. Romano Guardini, adalah salah seorang filosof dan teolog katolik, yang menerjemahkan hubungan aku-engkau di antara manusia menjadi hubungan antara manusia dan Tuhan.

Allah adalah Engkau yang sesungguhnya bagi manusia. Hanya dengan cara itu dimungkinkan terciptanya kepribadian. Seandainya manusia dapat keluar dari hubungan-engkau dengan Allah; jadi bukan hanya dia mengalami kejatuhan dari Allah, melainkan berbuat demikian rupa sehingga dia secara ontologis tidak lagi berada dalam hubungan-engkau dengan Allah, tetapi hanya mempunyai

hubungan yang baku dan aktual antara ciptaan dengan penciptanya, maka pada saat itu seorang manusia berhenti sebagai pribadi. Orang ini (...) menjadi semacam manusia-benda, binatang dengan roh. Akan tetapi ini tidak dapat terjadi. Dalam pencipta Allah telah membuat diriNya menjadi Engkau bagi yang bersangkutan, dan begitulah wujud Allah, apakah manusia menghendaknya atau tidak (Guardini, 1962: 1945).

Karena itu dapat dipahami bahwa untuk menjalankan misi melalui dialog profetis seseorang tidak dapat bekerja sendirian tetapi hanya mungkin dalam kerja sama dengan orang lain. Tuntutan itu bukan hanya berlaku pada tingkat personal tetapi juga pada tingkat institusional. Ini artinya seorang misionaris bukan saja tidak dapat bekerja seorang diri dan hanya bisa berkiprah dalam kerja sama dengan misionaris lainnya, tetapi juga bahwa sebuah tarekat misioner tidak dapat bekerja sendiri tetapi harus membina kerja sama dengan tarekat lainnya. Hal ini merupakan imperatif karena hanya dalam interaksi dengan pihak lain, seseorang dapat menjadi dirinya sendiri. Pihak lain dalam kerja sama itu bukan hanya penting untuk keberhasilan suatu kerja tetapi menjadi kondisi mutlak untuk pembentukan eksistensiku.

Selanjutnya, karena konsep *missio Dei* harus dipahami dalam konteks eklesiologi baru tentang *regnum Dei* atau Kerajaan Allah, maka kita dapat bertanya: untuk tujuan apa dan karena alasan apa seseorang harus pergi ke suatu masyarakat lain dan ke tengah kebudayaan lain dan hidup di sana dengan orang-orang yang tidak mempunyai hubungan apa pun dengan dirinya, baik hubungan darah, hubungan kebudayaan ataupun hubungan etnis. Apa bedanya tugas seorang misionaris dan tugas seorang peneliti antropologi budaya misalnya, yang juga masuk ke dalam suatu kebudayaan yang lain sama sekali untuk mendapatkan pengertian tentang cara pikir dan cara hidup sekelompok orang yang semula berada di luar referensi kebudayaan si peneliti sendiri?

Studi kebudayaan dalam antropologi budaya yang dibakukan dalam etnografi, saat ini mengalami pergolakan yang muncul akibat pemikiran dan preferensi baru di kalangan para antropolog sendiri. Tujuan etnografi itu sendiri masih tetap sama, yaitu "memperluas pengertian kita tentang kemungkinan-kemungkinan yang ada pada manusia (*human possibilities*) melalui studi tentang-tentang bentuk-bentuk kehidupan lain" (Rosaldo, 1993: 25), akan tetapi mengenai wujud (*the nature*) dan metode etnografi itu sendiri timbul berbagai aliran yang menekankan aspek yang berbeda-beda: pandangan penduduk asli, pendapat antropolog sendiri dengan prasangkanya, representasi, dan kode-kode dalam teks etnografi sendiri. Yang dipersoalkan ialah apa yang menjadi titik tolak etnografi? Apakah suatu observasi terlibat (*participant observation*) ala Malinowski atau justru penulisan teks etnografi dan genealogi penulisan itu

sendiri? (Clifford, 1986: 2 ff). Clifford Geertz (1989: 145) dengan cara yang sedikit jenaka menamakan keinginan untuk mencapai pengertian kebudayaan menurut persepsi penduduk asli secara murni sebagai *ventriloquism*. Demikianpun keyakinan bahwa tugas antropolog hanyalah mencatat secara setia segala apa yang diucapkan oleh penduduk asli, sebagai semacam positivisme baru yang dinamakannya *text positivism*.

Kritik muncul secara gencar terhadap apa yang dinamakan etnografi klasik yang ditandai oleh tiga watak utama, yaitu persekutuan dengan kepentingan-kepentingan imperialis, komitmen kepada apa yang dinamakan obyektivisme dalam ilmu pengetahuan, serta kepercayaan terhadap monumentalisme. Pengetahuan-pengetahuan yang dianggap obyektif itu dihimpun terus-menerus dalam suatu *body of knowledge* yang makin lama makin besar, dan menjadi semacam monumen yang harus dirujuk oleh setiap peneliti kebudayaan yang datang kemudian. Data-data tentang kebudayaan dikumpulkan oleh seorang etnograf yang bersikap dingin (*lone ethnographer*), kemudian dibawa ke metropol dan diproses di sana untuk kepentingan-kepentingan kolonial. Sebuah ritual yang dianggap harus dilewati oleh setiap etnograf adalah kerja lapangan atau *field work*, yang menjadi saat seorang peneliti mengumpulkan data-datanya secara obyektif (Rosaldo, op.cit.: 31). Pengetahuan-pengetahuan itu akan dimanfaatkan oleh para tuan-tuan kolonial dalam menjalankan misi peradaban untuk membawa penduduk setempat ke tingkat peradaban yang lebih tinggi.

Edward Said (1979:12) dalam bukunya yang polemis *Orientalism* melukiskan bahwa yang dicari dalam studi-studi tentang dunia timur bukanlah sesuatu yang khas untuk kebudayaan-kebudayaan yang ada di Timur, melainkan segala apa yang ada di Timur sejauh sesuai atau tidak sesuai dengan kebudayaan Barat. Secara epistemologis, studi-studi orientalis tidak berusaha memahami kebudayaan dan cara hidup di Timur, tetapi memahami Barat melalui perbandingan dengan Timur yang telah difabrifikasi menurut perspektif yang seluruhnya Barat. Inilah aspek politik yang disingkapkan dalam wacana mutakhir tentang etnografi.

Therefore, Orientalism is not a mere political subject matter or field that is reflected passively by culture, scholarship, or institutions; nor is it a large and diffuse collection of texts about the Orient; nor is it representative and expressive of some nefarious "Western" imperialist plot to hold down the "Oriental" world. It is rather a *distribution* of geopolitical awareness into aesthetic, scholarly, economic, sociological, historical and philological texts; it is an *elaboration* not only of a basic geographical distinction (the world is made up of two unequal halves, Orient and Occident) but also of a whole series of "interests" which, by

such means as scholarly discovery, philological reconstruction, psychological analysis, landscape and sociological description, it not only creates but also maintains; it is, rather than expresses, a certain *will* or *intention* to understand. (), it is, above all, a discourse that is by no means in direct, corresponding relationship with political power in the raw, but rather is produced and exists in an uneven exchange with various kinds of power, shaped to a degree by the exchange with power political (as with colonial or imperial establishment), power intellectual (as with reigning sciences like comparative linguistics or anatomy, or any of the modern policy sciences), power cultural (as with orthodoxies and canons of taste, texts, values), power moral (as with ideas about what "we" do and what "they" cannot understand as "we" do). (Said, loc.cit.)

Selain aspek politik dalam etnografi, perhatian juga diberikan kepada wujud etnografi itu sendiri, apakah dia lebih mirip sesuatu yang visual seperti obyek, teater atau teks, atautkah dia lebih mirip unsur politik dalam kebudayaan, yang merupakan gabungan dan saling pengaruh antara berbagai suara dan pernyataan. Terjadi pergeseran dari paradigma visual ke paradigma diskursif, di mana metafor-metafor etnografi berpindah dari pengamatan mata kepada bahasa ekspresif dan gestikulasi. Atas cara ini unsur-unsur yang bersifat evokatif dan performatif dibenarkan dalam etnografi. Masalah yang penting di sini ialah bagaimana kita dengan memanfaatkan sarana-sarana tertulis dapat mencapai apa yang diungkapkan oleh bahasa lisan tanpa harus meniru ucapan lisan itu sendiri? Bagaimana kita dapat beralih dari telinga etnografis ke mata etnografis atau sebaliknya? (Clifford, loc.cit.).

Uraian tentang etnografi yang agak panjang lebar ini sengaja dibuat untuk memungkinkan perbandingan dengan pekerjaan seorang misionaris. Kalau para etnograf berdebat keras tentang bagaimana mencapai pengertian tentang suatu kebudayaan asing, tanpa harus menanggalkan sama sekali prasangka-prasangka kita sendiri, baik secara teoretis, budaya maupun politis, maka pertanyaan yang sama dapat muncul dalam pekerjaan seorang misionaris. Bagaimana seorang misionaris dapat memastikan bahwa dia benar-benarewartakan Sabda Allah ke dalam suatu kebudayaan lain dan bukannya membawa prasangka-prasangka budayanya sendiri untuk diterapkan dalam kebudayaan lain, atau, lebih dari itu, diaewartakan perkataan dan aspirasinya sendiri dengan mengatas-namakan Sabda Allah?

Dilema kebudayaan seperti ini rupanya disadari dengan baik oleh para ahli misiologi. Dewasa ini muncul kecenderungan baru untuk melihat kebudayaan-kebudayaan asli tidak dalam pertentangan dengan kekristenan, tetapi dalam kesepadanan. Di sini kebudayaan setempat diperlakukan secara terhormat dan dijadikan sarana hermeneutik untuk memahami kekristenan atas cara yang dapat dipahami menurut persepsi setempat dan dihayati menurut

kemungkinan yang ada dalam kebudayaan bersangkutan. Antropologi budaya dimanfaatkan sebagai instrumen untuk menerapkan teologi kontekstual. Tugas seorang misionaris dirumuskan sebagai usaha untuk

..... memanggil kebudayaan kepada jatidirinya yang paling dalam dengan menggunakan amanat Injil yang mencerahkan dan pada akhirnya memurnikan. Metode evangelisasi yang dipakainya bermula dengan "misi yang seluruhnya terbalik" - ia baru beraniewartakan kata Injil setelah ia sendiri diinjili Allah yang sudah ada terlebih dahulu di sana (Bevans & Schroeder, 2006: 99).

Menarik untuk dicatat bahwa sementara seorang antropolog budaya ber-susah payah mencapai pengertian tentang suatu kelompok budaya, khususnya berdasarkan pemahaman partisipan kebudayaan itu tentang kebudayaan mereka sendiri, seorang misionaris melakukan hal yang sama dengan pengandaian, dan bahkan dengan kepercayaan, bahwa kebudayaan yang didatanginya itu sudah menjadi tempat Allah hadir di dunia, atas cara yang paling sesuai dengan kebutuhan partisipan kebudayaan bersangkutan.

III

Mewartakan Kerajaan Allah adalah hal yang esensial untuk tugas seorang misionaris. Namun demikian, kalau kita percaya bahwa Tuhan berkarya dalam segala ciptaanNya dan dalam segala kebudayaan, kita harus percaya juga bahwa dalam kebudayaan-kebudayaan lain kita dapat menemui Tuhan dan Kerajaan Allah. Dari sini dapat dipahami mengapa dalam kapitel general SVD dalam tahun 2006, telah dirumuskan dengan rinci pihak-pihak mana saja yang patut dijadikan mitra dalam pelaksanaan dialog profetis. Ada empat pihak yang dinyatakan di sana, yaitu, 1) para pencari iman yaitu mereka yang belum termasuk dalam komunitas agama tertentu; 2) kaum miskin dan tersisih; 3) orang-orang dari kebudayaan lain dan agama lain; 4) dan orang-orang yang menganut ideologi sekuler (Pernia, op.cit).

Para pencari iman

Istilah pencari iman atau *faith seekers* dalam bahasa Inggris, menunjuk kelompok-kelompok orang yang belum masuk ke dalam komunitas agama tertentu. Sekalipun demikian, karena dalam konsep *missio Dei* perbedaan antara pewarta iman dan pencari iman sangat direlatifkan, maka sebetulnya tiap orang dapat dipandang sebagai pencari iman. Sebagai seorang Kristen

yang beriman kepada Yesus Kristus, saya dapat berjumpa dengan orang-orang yang belum mengenal Dia dan bahkan menolak Dia. Namun demikian, pertemuan dan interaksi dengan orang-orang tersebut, menjadi penting bagi saya sebagai kesempatan untuk memperjelas alasan saya untuk memilih beriman sebagai seorang Kristen, dan mengapa pula pilihan tersebut adalah suatu pilihan yang tepat bagi diriku. Setiap orang dapat dan harus mencari sendiri imannya dalam diri orang lain. Iman tidak menempatkan kita pada titik tujuan yang telah tercapai, tapi membawa kita memasuki perjalanan mencari Kerajaan Allah, dan membuat kita menjadi bahagian dari Umat Allah di jalan (*populus Dei in via*).

Teolog Hans Kueng misalnya semenjak tahun enam puluhan mengembangkan teologi tentang kehendak Allah untuk memberikan keselamatan universal kepada semua orang. Ini merupakan antitesa terhadap teologi lama yang mengajarkan bahwa orang-orang yang tak mendapatkan pembaptisan dikucilkan dari keselamatan. Kueng menyebutkan pandangan yang diusulkannya sebagai *Theologie des universalen Heilswillens Gottes* (teologi tentang keselamatan universal yang dikehendaki oleh Allah) (Jeans & Kuschel, 1996: 49).

Kaum miskin dan tersisih

Kelompok ini dalam kapitel general ke-enambelas tahun 2006 dirumuskan dengan teliti. Yang dimaksudkan dengan orang miskin sebagai mitra dalam dialog profetis adalah empat golongan besar yaitu kaum yang benar-benar papa (*destitute*), mereka yang dirampas segala hak miliknya (*dispossessed*), orang-orang yang kehilangan tempat tinggal dan tergusur (*displaced*), dan mereka yang kehilangan hak hukum dan mengalami diskriminasi (*discriminated*) (Kleden, op.cit).

Dari segi sosial politik orang-orang miskin biasanya menderita dua keadaan yang sama-sama memberatkan yaitu, ketidak-setaraan (*inequality*) dan ketidak-adilan (*injustice*). Dalam masyarakat yang menganut ekonomi pasar, sebagaimana terjadi di hampir semua negara yang menganut demokrasi liberal, kesamaan dan kesetaraan dalam penghasilan setiap orang adalah sesuatu yang mustahil, meskipun hal ini pernah dijanjikan dalam sistem sosialis. Dalam demokrasi tidak dijanjikan kesamaan dalam hasil-hasil yang diperoleh, tetapi dijamin adanya kesamaan dalam kesempatan untuk berusaha. Perjuangan moral dalam soal ini bukanlah ditujukan untuk meniadakan semua ketidak-setaraan, akan tetapi untuk mengawasi agar ketidak-setaraan itu tidak menjelma menjadi ketidak-adilan. Seorang supir niscaya mempunyai hak yang berbeda dari bos-

nya. Di antara keduanya terdapat suatu ketidak-setaraan. Akan tetapi kalau hak-hak supir itu dilanggar maka di sana ketidak-setaraan telah berubah menjadi ketidak-adilan. Pada tingkat lainnya perjuangan moral itu juga diarahkan untuk menjaga agar kesamaan kesempatan (*equal opportunities*) tidak dirampas dari seseorang meskipun tidak kepada setiap orang bisa dijanjikan kesamaan di dalam pendapatan (*equal results*).

Misi dan dialog dengan orang miskin, mempunyai sekurang-kurangnya dua sasaran. Pertama, membantu mengentaskan orang miskin dari kemiskinan mereka dengan cara meningkatkan kemampuan sosial ekonomi mereka dan memperbaiki struktur dan relasi yang dapat melestarikan kemiskinan. Kalau upah buruh misalnya diperlakukan sebagai rahasia perusahaan, dan tetap dianggap sebagai masalah privat untuk setiap perusahaan maka besar kemungkinan para buruh akan tetap menderita upah yang tidak adil. Salah satu cara menerobos ketidak-adilan ini adalah menjadikan upah buruh suatu isu publik sehingga dapat didiskusikan secara publik dan dipertanggungjawabkan secara publik. Ketidak-adilan dalam upah yang tadinya tersembunyi dalam ruang privat masing-masing perusahaan, dibuka menjadi pengetahuan publik dan diawasi secara publik (Benhabib, 1996: 79).

Jalan kedua — kalau kemiskinan belum dapat dihilangkan — ialah membantu orang miskin untuk menanggung dan menderita kemiskinan mereka dengan cara yang bermakna. "*If you cannot eliminate sufferings, you should be able to suffer properly*", begitu nasehat seorang antropolog. Jalan kedua ini tidak lagi bersifat sosial ekonomi tetapi merupakan jalan pastoral. Jalan ini akan lebih berat persyaratannya. Kalau jalan sosial ekonomi cukup mengandalkan pedoman *preferential option for the poor*, maka jalan pastoral menuntut bahwa seseorang harus menjadi miskin bersama orang miskin. Karena, kalau misi bukanlah suatu kategori operasional, tetapi kategori eksistensial, maka keputusan kepada orang miskin mempersyaratkan kemampuan dan kesediaan untuk memasuki eksistensi mereka sebagai kelompok miskin. Tokoh seperti Y.B. Mangunwijaya almarhum, tetap dikenang dengan hormat sampai sekarang karena dia tidak sekedar melaksanakan *preferential option for the poor*, tetapi karena dia hidup di antara orang-orang miskin di kali Code, Yogya, dan mengambil bagian dalam nasib mereka.

Kebudayaan lain dan agama lain

Hormat kepada budaya lain dan agama lain didasarkan pada kepercayaan bahwa Allah berkarya dalam seluruh ciptaan dan dalam segala kebudayaan. Semua agama adalah partisipan dalam Kerajaan Allah, yang lebih luas, lebih

mendasar dan lebih mendalam dari gereja dan dari masing-masing agama itu satu per satu. Dialog profetis mengharuskan pergaulan dan interaksi aktif dengan agama-agama lain. Biasanya yang dimaksud di dalam praktik dengan dialog antar-agama adalah dialog pada tingkat doktrin atau tingkat teologis, yang memang merupakan bentuk tersulit dari dialog.

Namun demikian pada tingkat lain dialog itu dapat mengambil bentuk hidup bersama dengan orang-orang dari agama lain, bekerja sama dengan orang-orang dari agama lain, dan berdoa bersama dengan orang-orang dari agama lain (Kleden, op.cit). Dalam pengalaman Indonesia, bekerja bersama dan berdoa bersama telah dilakukan dalam berbagai kelompok agama dalam menghadapi musibah-musibah besar seperti tsunami, gempa bumi dan banjir. Teolog Katholik seperti Hans Kueng, semenjak tahun 1970-an, memberi perhatian khusus kepada agama-agama lain karena percaya bahwa agama-agama lain itu dapat menjadi horison bagi pembentukan identitas Kristiani. Dengan mempelajari agama-agama lain, orang dapat belajar melihat dan mengamati perbedaan-perbedaan yang akan membuka cakrawala pengertian kita bahwa ada banyak jalan untuk menghormati Tuhan dan ada cara lain untuk menyelamatkan manusia (Jeans & Kuschel, ibid.)

Ideologi sekuler

Salah satu definisi sosiologi tentang sekularisasi mengartikan sekularisasi sebagai proses di mana makna sosial agama-agama (*social significance of religions*) semakin menurun (Wallis & Bruce, 1992: 11). Ini artinya, norma-norma agama mungkin tetap bertahan dalam kehidupan pribadi setiap orang, tetapi kehidupan sosial dalam masyarakat tidak lagi diatur dengan norma-norma agama itu tetapi dengan norma-norma lain. Filosof Juergen Habermas, menyatakan dalam sebuah esainya, bahwa dunia sekuler ditandai sekurang-kurangnya oleh dua gejala yang sangat mencolok. Pertama, dalam dunia sekuler, ilmu pengetahuan mengklaim suatu hak monopoli atas pengetahuan tentang dunia. Pengetahuan-pengetahuan yang berasal dari mitologi, narasi-narasi rakyat, atau cerita-cerita agama dianggap mempunyai relevansi sekunder saja dibandingkan dengan pengetahuan ilmiah. Sosiolog Max Weber menyebut dunia sekuler sebagai dunia yang muncul dari hilangnya pesona dunia (*Entzauberung der Welt/disenchantment of the world*) (Weber, 1988: 94). Kedua, dalam dunia sekuler berlaku negara undang-undang (*Verfassungsstaat*), yang didasarkan pada satu moral yang semata-mata profan sifatnya (Habermas, 2001: 14).

Dalam berhadapan dalam dunia seperti itu, suatu dialog profetis bermanfaat untuk memberi kesaksian bahwa ilmu pengetahuan dengan seluruh

keunggulannya pada akhirnya tidak sanggup merumuskan tujuannya sendiri. Para ahli fisika nuklir umpamanya, tidak dapat menetapkan apakah tenaga nuklir hanya dapat dipakai sebagai sumber daya alternatif untuk tujuan-tujuan perdamaian atau dapat dipakai juga sebagai tenaga penghancur dalam perang. Keputusan seperti itu hanya dapat diberikan oleh pengetahuan dari luar ilmu pengetahuan seperti filsafat etika, keputusan politik atau ajaran moral suatu agama. Demikianpun teknologi genetika dengan ahli-ahlinya yang pandai-pandai tidak dapat memberikan pedoman apakah penciptaan manusia melalui rekayasa genetika adalah sesuatu yang secara moral diperbolehkan atau tidak. Salah satu *fallacy* atau salah paham yang berlaku di dalam ilmu pengetahuan dan teknologi ialah kecenderungan untuk menyamakan apa yang dapat dilakukan secara teknis (*technically viable*) dan apa yang dapat dibenarkan secara moral (*morally justified*).

Dalam hubungan dengan moral profan dalam negara undang-undang dapat dikatakan bahwa segala nilai yang berlaku di dalam ruang publik haruslah merupakan nilai-nilai sekuler, karena, kalau tidak, maka perdebatan tentang nilai-nilai itu akan menimbulkan kekacauan apabila masing-masing kelompok agama merujuk ke kitab suci mereka atau ke tradisi keagamaan mereka masing-masing. Sekalipun demikian, apa yang oleh Habermas dinamakan moral profan selalu mengambil nilai-nilainya dari sumber-sumber yang berada di dalam ruang privat entah itu kelompok-kelompok agama atau kelompok-kelompok budaya. Apa yang di dalam moral profan disebut martabat manusia, dengan mudah dirujuk asal usulnya kepada pengertian Kristen tentang citra Allah (*imago Dei* atau *the image of God*) yang terdapat di dalam diri setiap orang. Citra Allah itu sendiri adalah sesuatu yang kudus yang hadir dalam diri tiap orang. Karena itu tiap orang selalu harus dihormati seandainyaapun orang bersangkutan adalah seorang penjahat, pembunuh, atau seorang pelacur. Martabat manusia bukanlah jumlah kualitas fisik dan kualitas moral seseorang, melainkan mengatasi semua kualitas itu, karena martabat itu diberikan oleh Allah sendiri. Atau sebagai contoh yang lain, nilai keadilan dalam moral profan akan mendapat rujukan yang sangat kuat dalam agama Islam.

Ini artinya segala nilai dalam ruang publik yang kemudian membentuk moral profan sebetulnya mengambil bahan-bahannya dari moral agama-agama tetapi setelah mencopot semua atribut dan nomenklatur yang bersifat komunal. Dalam arti itu, seorang Kristen dapat tetap membela cinta kasih yang dijunjung tinggi di dalam kekristenan, tetapi yang di dalam ruang publik telah disekularisasikan menjadi peri kemanusiaan. Hal ini perlu dilakukan agar supaya dalam debat di DPR misalnya, persoalan kemanusiaan ini bisa dibahas, tanpa terjadi bahwa seorang Kristen akan merujuk kepada kitab Injil dan seorang Muslim akan merujuk kepada Alquran. Dengan demikian moral profan dalam

pengertian Habermas, adalah hasil dari nilai-nilai agama, berbagai tradisi dan berbagai komunitas yang telah dicopot dari berbagai atribut komunalnya agar dapat dijadikan rujukan bersama untuk semua warga-negara dari berbagai kelompok agama dan kebudayaan.

Selain dua ciri yang disebut oleh Habermas, kita dapat menambahkan suatu ciri lain dari dunia sekuler, yaitu apa yang dalam sosiologi dinamakan materialisme praktis. Seperti kita tahu, materialisme teoritis dalam bentuk materialisme dialektis dan materialisme historis telah gugur bersama dengan runtuhnya sosialisme di dunia yang ditandai oleh keruntuhan negara-negara Blok Timur. Yang tinggal sekarang adalah kapitalisme yang ditandai oleh materialisme praktis, yaitu kecenderungan dalam masyarakat untuk mengukur segala jenis sukses dengan indikator-indikator yang bersifat materialistis (Berger, 1974: 41). Umpamanya, seorang penyair yang baik tidak saja diukur berdasarkan mutu sajak-sajaknya, tetapi juga berdasarkan jumlah *award* yang diterimanya dalam bentuk uang. Seorang dokter yang baik tidak hanya dilihat keahlian dan pengabdianya tetapi juga dinilai berdasarkan besar kecilnya tarif yang harus dibayarkan pasien kepadanya.

Tugas seorang misionaris dalam berhadapan dengan materialisme praktis ialah menunjukkan melalui dialog dan cara hidup bahwa kehidupan yang bermakna dapat tercapai juga dengan mengambil jarak dari semua jebakan-jebakan yang bersifat materialistis. Orang tidak dapat hidup tanpa dukungan sarana-sarana yang bersifat materil, akan tetapi orang dapat hidup dengan melepaskan diri dari keterikatan yang berlebihan kepada benda-benda yang materil. *Sacra indifferentia* atau ketakacuhan yang saleh adalah perilaku yang dapat dianjurkan untuk meningkatkan kualitas hidup ketika seseorang memakai benda-benda materil tanpa mengikat diri atau mengembangkan *attachment* kepada dunia materil.

IV

Pada bagian terakhir tulisan ini, perhatian diberikan kepada situasi dunia global dewasa ini sebagai tempat dan konteks di mana misi dijalankan dan dialog profetis dilaksanakan. Gereja Katolik semenjak awalnya dimaklumkan sebagai gereja universal, yaitu yang mencakup semua suku bangsa dan harus dikembangkan ke seluruh dunia. Dalam kaitan ini, perlu kita melihat perbedaan secara semantik di antara kata "universal" dan kata "global". Kalau kata univer-

sal menunjuk aspek ruang yang mencakup seluruh dunia, maka aspek global menunjuk aspek ruang dan waktu karena seluruh lingkup dunia itu pada saat ini dapat dicapai dalam waktu yang sesingkat-singkatnya. Dalam dunia global terjadi apa yang dinamakan *time-space compression* yaitu penyusutan dunia dalam jarak dan dalam waktu.

Pandangan populer tentang globalisasi pada saat ini cenderung bersifat pesimistis seakan-akan kekuatan-kekuatan global dalam bentuk modal-modal besar dan gaya hidup industrial dapat menghancurkan kekuatan ekonomi dan identitas-identitas nasional atau lokal. Pesimisme tersebut muncul karena beberapa asumsi yang tidak teruji mengenai watak globalisasi yang biasanya dianggap bersifat monolitik (merupakan suatu kekuatan tunggal yang padu), unilinear (seakan-akan bergerak satu arah saja dari utara ke selatan) dan merupakan kekuatan yang tak terlawankan.

Penelitian sosiologi yang mutakhir mencoba menguji benar atau tidaknya asumsi-asumsi tersebut. Berdasarkan sebuah survei di sepuluh negara di empat benua dihasilkan beberapa temuan yang menarik (Berger & Huntington, 2002).

Pertama, terlihat bahwa globalisasi bukanlah suatu kekuatan yang monolitik. Sampai sekarang diidentifikasi empat pihak yang menjadi agen utama dalam globalisasi, yaitu (1) Elite ekonomi dan elite politik dunia yang kegiatannya berpusat pada World Economic Forum di Davos; (2) Jaringan Internasional Akademisi dan Inteligensia, dengan ikon utamanya kantor pusat Ford Foundation di New York; (3) Kebudayaan Pop yang dinamakan juga McWorld dan (4) Jaringan *Social Movement* (gerakan sosial) baik yang bersifat sekuler maupun yang bersifat religius. Adanya empat agen utama globalisasi itu mengakibatkan bahwa dapat muncul pertentangan pendapat dan kepentingan di antara agen yang satu dan yang lain. Dapat kita bayangkan sebagai contoh bahwa kelompok Davos mungkin akan merekomendasikan industrialisasi besar-besaran di Indonesia untuk mendongkrak angka pertumbuhan ekonomi, akan tetapi dapat juga kita bayangkan bahwa gerakan lingkungan hidup akan memprotes usul tersebut dan mungkin protes itu akan mendapat dukungan dari kalangan inteligensia dan akademisi.

Kedua, ditemukan juga bahwa globalisasi itu tidak bergerak hanya secara unilateral dari utara ke selatan, tetapi bersifat multilateral yaitu dari selatan ke utara atau dari timur ke barat. Dengan demikian ekspansi McDonald dapat bergerak dari Amerika ke negara-negara berkembang akan tetapi gerakan *New Age* yang berpusat di Andrapradesh, India, dapat bergerak dari selatan ke utara dan ke barat. Pada saat ini sudah lebih dari 2000 pusat *New Age* di 137 negara (Srinivas, 2002: 100). Demikianpun agama Islam mengalami perkembangan yang meyakinkan di negara-negara Utara.

Kedua ciri globalisasi yang dilukiskan di atas, mempunyai relevansi langsung dengan karya misioner dewasa ini. Pertama, tenaga-tenaga misi tidak lagi dikirim dari Eropa ke negara-negara berkembang, tetapi sebaliknya dari negara-negara berkembang ke negara-negara maju. Selanjutnya kegiatan misioner tidak dapat dilihat sebagai sesuatu yang asing dalam dunia global karena dia dapat diintegrasikan ke dalam jaringan gerakan sosial atau *social movement* yang bersifat religius.

Kenyataan ini memberi perspektif bahwa secara sosiologis kegiatan misi yang dilakukan semenjak berabad-abad, sekarang menjadi bagian yang aktual dari kekuatan-kekuatan global. Apa yang dapat diharapkan dari kegiatan misioner sebagai varian dari kekuatan-kekuatan global ialah dalam ideologi politik yang sama, tetapi mempersatukan dunia dalam harapan akan Kerajaan Allah yang sama.

* * * * *

Daftar Pustaka

- Benhabib, Seyla (1996). "Models of Public Sphere: Hannah Arendt, the Liberal Tradition, and Juergen Habermas", in Craig Calhoun (ed.) *Habermas and The Public Sphere*. Cambridge, Massachusetts-London: The MIT Press.
- Bevans, Stephen B. & Roger, P. Schroeder (2006). *Terus Berubah – Tetap Setia: Dasar, Pola, Konteks Misi* (Judul asli: *Constants in Context: A Theology of Mission for Today*). Maumere: Penerbit Ledalero, Maumere.
- Berger, Peter L. (1974). *Pyramids of Sacrifice*. New York: Basic Books.
- Berger, Peter L & Huntington, Samuel P. (eds.) (2002). *Many Globalizations: Cultural Diversity in the Contemporary World*. Oxford-New York.
- Clifford, James (1986). "Introduction: Partial Truths" untuk buku yang dieditnya, James Clifford & George E. Marcus, *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography*. Berkeley – Los Angeles – London: University of California Press.
- Geertz, Clifford (1989). *Works and Lives: Anthropologist as Author*. Cambridge – Oxford: Polity Press.
- Guardini, Romano (1962). *Welt und Person: Versuche zur Christlichen Lehre vom Menschen*. Wuerzburg: Werkbund Verlag.
- Habermas, Juergen (2001). *Glauben und Wissen*. Frankfurt: Sonderdruck, Suhrkamp.
- Jean, Walter & Karl-Josef, Kuschel (1996). *Dialog mit Hans Kueng*. Muenschen-Zurich Piper.
- Kleden, Leo (2004). *Mission in Asia: The Narratives of Jesus in the Living Stories of Asia*. Plenary Paper for the 11th Quadrennial IAMS (International Association for Mission Studies) Conference in Port Dickson, Malaysia, 2004. Tulisan ini kemudian terbit di dalam *Mission Studies: Journal of the International Association for Mission Studies*, vol. 24, no. 2, 2007: 261-285. Rujukan yang dilakukan di sini berdasarkan naskah makalah tersebut.
- Pernia, Antonio M. (2007). *Dialog Profetis dan Pertobatan yang dituntut olehnya*. (judul aslinya: *Prophetic Dialogue and the Conversions It Requires*). Ceramah untuk peringatan 70 tahun Seminari Tinggi St. Paulus, Ledalero, Maumere, 13 Agustus 2007.
- Rahner, Karl (1986). "Makna Religius dalam Kesusasteraan Profan" ("Zur

Theologie des Buches" dalam *Sendung und Gnade*), disadur oleh Dick Hartoko, dalam Dick Hartoko, *Tonggak Perjalanan Budaya*. Yogyakarta: Kanisius.

Rosaldo, Renato (1993). *Culture and Truth: The Remaking of Social Analysis*. Boston: Beacon Press.

Said, Edward (1979). *Orientalism*. New York: Vintage Books.

Srinivas, Tulasi (2002). "A Tryst with Destiny: The Indian Case of Cultural Globalization", dalam Peter L. Berger & Samuel P. Huntington (eds.), *Many Globalizations: Cultural Diversity in the Contemporary World*. Oxford-New York.

Wallis, Roy & Steve, Bruce (1992). "Secularization: The Orthodox Model", in Steve Bruce (ed.), *Religion and Modernization*. Oxford: Clarendon Press.

Weber, Max (1968). *On Charisma and Institutionbuilding* (Edited with an Introduction by S. N. Eisentadt). Chicago - London: University of Chicago Press.

Weber, Max (1985) (1922). *Wirtschaft und Gesellschaft*. Tuebingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck).

Weber, Max (1988) (1922). *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, I. J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), UTB.