DR. RAJA OLOAN TUMANGGOR

MISI *dalam* MASYARAKAT MAJEMUK

MISI
dalam
MASYARAKAT MAJEMUK

DR. RAJA OLOAN TUMANGGOR

PENERBIT
GENTA PUSTAKA LESTARI

MISI DALAM MASYARAKAT MAJEMUK

DR. RAJA OLOAN TUMANGGOR

© 2014 Genta Pustaka Lestari

Desain isi : Tim GPL

Desain Cover: Tim Halaman Moeka

Jakarta, April 2014

ISBN: 978-602-70222-0-1

Perpustakaan Nasional: Katalog Dalam Terbitan (KDT)

Tumanggor, Raja Oloan;

Misi dalam Masyarakat Majemuk;

– Cet. 1. – Jakarta: Genta Pustaka Lestari, 2014

viii + 90 hlm; 140 x 210 mm

ISBN 978-602-70222-0-1

1. Teologi

I. Judul

II. Tim GPL

PENERBIT

GENTA PUSTAKA LESTARI

Jl. Kampung Utan Bahagia No 50 RT 10 RW 4

Cengkareng, JAKARTA 11730, Telepon: 0878-75095479

E-Mail: gentapustakalestari@gmail.com

<http://www.gentapustakalestari.wordpress.com>

Hak Cipta Dilindungi Undang-Undang. Dilarang memperbanyak karya tulis ini dalam bentuk dan dengan cara apa pun, tanpa izin tertulis dari Penerbit.

*Kupersembahkan
Untuk Isteriku Lucia Teriana Milarca dan kedua anak kami
Ludgerius Maruli Nugroho Tumanggor (Gery) dan Felicitas
Adelita Permatasari Tumanggor(Lita)*

DAFTAR ISI

Daftar isi	v
Kata Pengantar	vii
Bab 1 : Apakah Misi itu?	1
1. Pengertian Misi	1
2. Pergeseran Pemahaman Misi	3
Bab 2 : Misiologi dalam Ilmu Teologi	5
1. Historisitas Misiologi	5
2. Misiologi dan Kaitannya dengan Disiplin Ilmu lainnya .	9
3. Metode dalam Misiologi	11
Bab 3 : Tinjauan Biblis atas Misi	13
1. Misi dalam Perjanjian Lama	13
2. Misi dalam Perjanjian Baru	22
Bab 4 : Misi dalam Masyarakat Majemuk.....	31
1. Pengertian Pluralitas/Kemajemukan	31
2. Pluralitas Keagamaan	34
3. Pluralitas Kebudayaan	39
4. Pendekatan Teologis atas Pluralitas	41
5. Orientasi Misiologis atas Pluralitas	49
6. Misi dalam Konteks Pluralitas (Agama dan Budaya) Indonesia.....	55
7. Menjadi Gereja Indonesia yang Misioner	66

Bab 5 : Kesaksian sebagai Tindakan Misioner.....	73
1. Makna ‘menjadi saksi’	74
2. Kesaksian sebagai Tindakan Misioner	78
3. Kesaksian dalam Tugas Perutusan	81
 Bab 6: Penutup	 85
Daftar Kepustakaan	87
Biodata Penulis.....	90

KATA PENGANTAR

Situasi masyarakat Indonesia yang majemuk (pluralis) membutuhkan rekonstruksi pemahaman mengenai misi dan misiologi. Kemajemukan agama dan budaya menjadi sesuatu yang tak terpisahkan dari kehidupan bermasyarakat di Indonesia. Oleh karena itu perlu digali pemahaman yang baru mengenai misi yang bertolak dari konteks pluralisme di Indonesia.

Dalam buku ini dicoba dibahas bagaimana misi dan misiologi dipahami dalam konteks pluralitas di Indonesia. Paradigma misi yang bagaimanakah sesuai dengan konteks Indonesia? Tujuannya adalah agar teologi misi yang masih di awang-awang dapat mendarat di bumi Indonesia. Dengan kata lain, agar tercipta suatu misiologi yang kontekstual dan relevan dengan situasi masyarakat Indonesia.

Untuk itu pertama-tama dalam bab 1 akan dibahas apakah misi itu. Kemudian bab 2 mengulas posisi misiologi dalam disiplin ilmu teologi. Titik berangkat adalah konsep dasar misiologi. Setelah melihat makna misiologi pembahasan berlanjut pada bab 3 mengenai tinjauan biblis atas misi, baik PL maupun PB. Akhirnya pembahasan memuncak pada bab 4 tentang Misi dalam masyarakat majemuk. Pada awal dicoba diulas apa sebenarnya yang dimaksud dengan pluralitas/kemajemukan itu dan sejauh mana pluralitas ini menjadi sebuah keniscayaan di dalam masyarakat Indonesia. Setelah mengulas pluralitas, akan disoroti sejauh mana misi dan misiologi dipahami dalam konteks pluralitas. Pada akhirnya pemahaman misi yang kontekstual dan relevan tersebut diharapkan berdaya guna

dalam pewartaan dan pelayanan di tengah-tengah masyarakat. Lebih konkrit lagi, upaya apa yang harus dilakukan agar Gereja Indonesia bisa menjadi Gereja yang misioner. Lalu pada bab 5 secara khusus disoroti masalah kesaksian yang merupakan tindakan misioner. Seluruh tulisan ini diakhir dengan bagian penutup dalam bab 6.

Buku ini pada mulanya adalah bahan perkuliahan yang diberikan kepada para mahasiswa Program Doktor Ministri pada Program Pascasarjana Bidang Profesional Sekolah Tinggi Teologi (STT) Cipanas pada Semester Genap 2013. Keberhasilan penulisan buku ini tidak lepas dari dukungan moril dan spirituil dari berbagai pihak.

Oleh karena itu, saya ucapkan banyak terimakasih. Secara khusus saya ucapkan terimakasih banyak yang tak terhingga kepada isteri tercinta, Lucia Teriana Milarca, S.S. dan kedua anak kami Ludgerius Maruli Nugroho Tumanggor (Gery) dan Felicitas Adelita Permatasari Tumanggor (Lita) yang senantiasa memberikan semangat bagi saya untuk terus berkarya. Walaupun jauh dari sempurna, semoga kehadiran buku kecil dapat berguna dan penulis dengan senang hati menerima segala bentuk kritik membangun demi perbaikan buku ini.

Jakarta, 17 Maret 2014

Raja Oloan Tumanggor

APAKAH MISI ITU?

1. Pengertian Misi

“Apakah misi itu?” merupakan pertanyaan yang sering muncul dalam percakapan sehari-hari. Kata ‘misi’ tidak hanya digunakan di kalangan gereja, tapi juga di dalam dunia profan. Oleh karena itu, kata ‘misi’ kerap menimbulkan bermacam-macam pengertian dan penafsiran. Misalnya, kita kerap mendengar ungkapan *misi* perdamaian, *misi* operasi militer, *misi* yayasan, *misi* utusan khusus presiden, dll. Di lingkungan gereja dan pendidikan teologi pun terdapat bermacam-macam tafsiran terhadap kata ini, sehingga mempengaruhi pelaksanaan karya misioner gereja di tengah-tengah dunia. Tidak bisa dipungkiri bahwa beraneka ragamnya karya misioner merupakan akibat langsung dari pengertian yang beragam mengenai misi Yesus Kristus.

Secara etimologis kata ‘misi’ berasal dari kata Latin *missio* yang artinya adalah perutusan. Kata *missio* sendiri merupakan kata benda dari kata kerja Latin *mittere* yang bisa berarti mengutus, mengirim, membuang, membiarkan. Lingkungan gereja lebih cenderung memilih pengertian *mengirim* atau *mengutus*

untuk kata *mittere*. Sementara padanan kata *mittere* dalam bahasa Yunani adalah *apostelein* yang berarti juga mengutus. Sementara orang yang diutus kerap disebut *missionarius* (Yun: *apostolos*), dan tugas yang mereka lakukan adalah *missio* (Yun: *apostole*). Oleh sebab itu David Bosch berusaha menyarikan beragam parafrase untuk misi seperti (a) penyebaran iman, (b) perluasan pemerintahan Allah, (c) pertobatan orang-orang kafir, (d) pendirian jemaat-jemaat baru.¹

Banyaknya istilah yang digunakan untuk kata 'misi' menunjukkan adanya perbedaan motivasi dalam pengertian misi yang mempunyai akibat pada karya perutusan gereja. Motivasi-motivasi tradisional seperti pentobatan, penyelamatan jiwa-jiwa, penanaman gereja di tengah-tengah bangsa non Kristen *tidak* dilihat sebagai satu kesatuan yang saling melengkapi di dalam keutuhan perutusan gereja, tetapi masing-masing dilihat secara eksklusif, sehingga terjadi tumpang tindih di dalam skala prioritas karya misi.² Adanya pertentangan antar gereja (atau malah persaingan) serta antar sekolah teologi semakin mempertajam kubu-kubu aliran teologi dan tidak sebaliknya mempersatukan gagasan teologis mengenai misi. Para misionaris yang dianggap sebagai pelopor dalam karya pewartaan Injil (bdk 1 Tim 2, 7) bergumul di medan pelayanan sesuai dengan aliran teologi yang dianutnya. Malahan ada misionaris yang bertugas di daerah misi dengan latar belakang politik dan bertindak sebagai wakil negara

1 David J. Bosch, *Transformasi Misi Kristen. Sejarah Teologi Misi yang Mengubah dan Berubah*, Jakarta: BPK Gunung Mulia, 1997, hlm. 1.

2 Edmund Woga, *Dasar-Dasar Misiologi*, Yogyakarta: Kanisius, 2002, hlm. 18.

asalnya, demi keuntungan bangsanya.³ Hal ini menjadi *tantangan bagi gereja untuk memikirkan kembali arti, makna dan metode karya perutusannya.*

Bila misi pada zaman kolonial dilihat sebagai perutusan misionaris dari Barat ke Timur, dari Eropa dan Amerika Utara ke Asia, Afrika dan Amerika Latin, maka saat ini harus menjadi misi gereja setempat. Proses ini terjadi bukan pertama-tama karena negara jajahan sudah merdeka, tetapi karena tuntutan dari dalam hakekat gereja itu sendiri.⁴ Di dalam melaksanakan karya perutusan gereja-gereja muda (juga di Indonesia) harus menemukan identitas mereka sendiri. *Misi harus dimengerti secara kontekstual sebagai hidup dan karya gereja di tempat dimana gereja berada.*⁵ Dengan cara ini misi mendapatkan artinya yang sebenarnya sebagai aspek keterbukaan gereja bagi dunia. Misi merupakan pertemuan antara gereja dengan agama-agama non Kristen, dengan kebudayaan yang jauh dari pengaruh Injil dan dengan masyarakat yang belum mengenal Kristus. Kesadaran inilah yang perlu dibangun di dalam pendidikan misiologi zaman sekarang ini.

2. Pergeseran Pemahaman mengenai Misi

Istilah ‘misi’ sebagai kegiatan penyebaran iman dipakai pertama sekali oleh para imam Jesuit pada akhir abad 16. Tetapi istilah itu

3 Ibid.

4 Ibid.

5 Walbert Buchlmann, *Alle haben denselben Gott. Begegnen mit den Menschen und Religionen Asiens*, Frankfurt am Main, 1979, hlm. 89 dlm: Edmund Woga, *ibid.*

sebetulnya sudah muncul lebih awal sejak Ignatius dari Loyola menambahkan 'votum missionis' sebagai kaul keempat yang diikrarkan oleh para pengikutnya. Semenjak abad 17 istilah misi sudah umum digunakan di dalam gereja. Lalu apa istilah yang dipakai sebelum abad ke 16? Ada bermacam-macam kata yang dipakai, antara lain misalnya *propagatio fidei* (penyebaran iman), *convertio gentilium* (pertobatan orang kafir), *convertio infidelium* (pertobatan orang tak percaya), *propagatio regni Christi* (penyebaran Kerajaan Kristus), *dilatatio ecclesiae* (perluasan gereja), *plantator ecclesiae* (penanam gereja).

Kata 'missio' kerap juga digunakan dalam pengertian pemberian ijin yuridis untuk mengajar teologi bagi para dosen dan guru agama. Selain itu ada yang disebut dengan *missio interna* yaitu kegiatan pengajaran agama bagi umat, dan *missio externa* sebagai kegiatan penyebaran iman kepada orang non Kristen.

Tidak bisa disangkal dalam perkembangannya selama berabad-abad misi berkaitan erat dengan sejarah kolonial dari negara-negara Barat. Maka karya misi gereja identik dengan penguasaan daerah baru, ekspansi, penaklukan agama lokal. Penyebabnya adalah keterlibatan politik dalam karya misi itu sendiri. Karena penguasaan wilayah maka tindak kekerasan kerap dipergunakan oleh negara kolonial untuk menaklukkan daerah yang mau diduduki. Oleh karena itu pengalaman traumatis ini melahirkan kesan yang negatif bagi kalangan non Kristen terhadap kegiatan misioner gereja. Lalu pertanyaan yang muncul kemudian adalah apakah misiologi itu dan bagaimana posisinya dalam ilmu teologi pada umumnya?

MISIOLOGI DALAM DISIPLIN ILMU TEOLOGI

1. Historisitas Misiologi

Misiologi merupakan salah satu cabang dalam disiplin ilmu-ilmu teologi yang membuat penelitian dan penjabaran ilmiah mengenai hakikat dan pelaksanaan keputusan gereja. Sebenarnya akar-akar refleksi misiologis serta tema-tema yang berhubungan dengan karya misi sudah ada sejak saat-saat pertama hidup gereja. Malahan menurut Martin Hengel⁶ sejarah dan teologi kekristenan yang mula-mula, pertama-tama, adalah sebuah 'sejarah misi' dan 'teologi misi'. Hengel memakai deskripsi ini pertama-tama bagi rasul Paulus dan tentunya juga berlaku bagi penulis Perjanjian Baru (PB) lainnya. Seorang ahli PB yang lain, Heinrich Kasting juga berkata, "Misi, dalam tahap awalnya adalah lebih daripada sekadar suatu fungsi, misi merupakan ungkapan dasariah dari kehidupan gereja. Karena itu, awal mula suatu teologi misi adalah juga awal mula teologi kristen itu sendiri".⁷

6 Martin Hengel, *Between Jesus and Paul. Studies in the Earliest History of Christianity*, London: SCM Press, 1983, hlm. 48-64 seperti dikutip dlm David J. Bosch, op.cit., hlm. 22.

7 Heinrich Kasting, *Die Anfänge der urchristlichen Mission*, Munich: Chr.

Oleh sebab itu ahli PB mengukuhkan apa yang pernah diungkapkan oleh teolog sistematis Martin Kaehler, bahwa “Misi adalah induk teologi”. Menurut Kaehler, teologi dimulai sebagai ‘suatu manifestasi yang menyertai misi kristen’ dan bukan sebagai ‘suatu kemewahan dari gereja yang mendominasi dunia’. Para penulis PB bukanlah sarjana-sarjana yang memiliki kesenangan untuk meneliti bukti-bukti sebelum mereka mulai menulis di atas kertas. Sebaliknya, mereka menulis di dalam konteks dari suatu ‘situasi darurat’ dari gereja yang karena perjumpaan misionernya dengan dunia *dipaksa* untuk berteologi.⁸

Kendatipun demikian, misiologi sebagai disiplin ilmu dalam pengertian modern, yaitu sebagai bagian tersendiri dan normatif dengan batas-batas penelitian yang jelas mencakup objek, metode dan arahnya dibedakan dari cabang-cabang ilmu lain baru dimulai sejak akhir abad 19 dan awal abad 20. Memang sudah ada usaha studi misiologi sejak abad ke-13 misalnya oleh Raymond Lull (1232-1316) seorang rahib Fransiskan yang mendirikan kolose misi sebagai lembaga bahasa dan budaya untuk mempersiapkan para misionaris bagi pewartaan Injil kepada orang bukan kristen, dan pada 6 Januari 1622 pendirian Kongregasi Suci untuk Penyebaran Iman (*Sacra Congregatio de Propaganda Fide*) oleh Gregorius XV. Lima tahun kemudian, 1627, Urbanus VIII membentuk

Kaiser Verlag, 1969, hlm. 127 seperti dikutip dalam David J. Bosch, *ibid.*, hlm. 22.

8 Martin Kaehler, *Schriften zur Christologie und Mission*, Munich: Chr. Kaiser Verlag, 1971, hlm. 189 seperti dikutip dalam David J. Bosch, *ibid.*, hlm. 22.

insitut misi Collegium Urbanum de Propaganda Fide yang bertujuan mendidik calon imam dari dan untuk daerah misi, agar kelak bisa menjadi pewarta di tanah asalnya sendiri. Jadi studi misiologi pada masa itu terfokus pada persiapan calon misionaris yang akan bertugas di daerah misi.

Pada 1867 seorang misionaris Anglikan asal Skotlandia yang bertugas di India, Aleksander Duff dipanggil dari daerah misi untuk menjadi dosen tetap disiplin ilmu teologi evangelistis yang baru dimulai pada New College di Edinburg (Skotlandia). Namun sayang, karena ada perubahan kebijakan internal maka teologi evangelistis yg semula menjadi ilmu tersendiri diubah menjadi mata kuliah tak tetap. Malahan pada 1909 mata kuliah ini dihapus sama sekali. Walau demikian, menurut misiolog Myklebust dari Norwegia Aleksander Duff dapat dipandang sebagai profesor pertama untuk disiplin ilmu misiologi dalam sejarah agama Kristen baik Protestan maupun Katolik.

Tokoh yang kemudian melengkapi dan meletakkan dasar kokoh bagi misiologi sebagai disiplin ilmu adalah Gustav Warneck, yang berkat usahanya misiologi di Universitas Halle (Jerman) sejak 1896 menjadi disiplin ilmu tersendiri. Malah 22 tahun sebelumnya, 1874, tatkala menjadi pendeta jemaat di Rothenschirmbach (Jerman) dia sudah mendirikan majalah misi pertama *Allgemeine Missionszeitschrift*. Dari sekian banyak buku yang ditulis mengenai misi, satu karya terkenal pantas disebut *Evangelische Missionslehre* (Ajaran Misi Evangelis). Atas jasanya ini di kalangan protestan Warneck dinobatkan sebagai ‘bapak misiologi’.

Sementara di kalangan Katolik patut dicatat seorang profesor teologi dogmatik dan patrologi dari Universitas Muenster (Jerman), Joseph Schmidlin, sebagai pelopor dan peletak dasar misiologi. Dia diberi wewenang oleh Universitas Muenster sejak 1910 mengajar misiologi dan beliau juga memperjuangkan kepada Kementerian Pendidikan Kerajaan Prusia agar misiologi menjadi disiplin ilmu tersendiri di fakultas teologi. Perjuangannya menuai hasil dan sejak 1914 Schmidlin menjadi profesor misiologi pertama di Fakultas Teologi Universitas Muenster dan malah di dalam sejarah Gereja Katolik.

Dari tangannya muncul karya besar seperti *Katholische Missionslehre im Grundriss* – Ajaran Misi Katolik dalam Prinsip Dasar (Muenster, 1923) dan *Einfuehrung in die Missionswissenschaft* – Pengantar Misiologi (Muenster, 1925). Pada 1911 dia mendirikan majalah misiologi pertama di kalangan Katolik bernama *Zeitschrift fuer Missionswissenschaft* – Majalah Misiologi dan sekaligus mendirikan lembaga internasional untuk penelitian masalah misiologis (*das internationale Institut fuer missionswissenschaftliche Forschungen-IIMF*) , yang masih tetap eksis hingga sekarang dan akhir 2011 yang lalu merayakan hari lahirnya yang ke-100.

Setelah melihat secara ringkas perkembangan historis misiologi di lingkungan akademis, sekarang mau dianalisa posisi misiologi dalam disiplin ilmu teologi.

2. Misiologi dan Kaitannya dengan Disiplin Ilmu Lainnya

Misiologi sebagai disiplin ilmu memiliki peranan dan tugas tersendiri dalam lingkup penelitian ilmiah teologis yang sistematis dan kritis. Misiologi memiliki *objek formal* dan *objek material* dengan batasan yang tegas sehingga tidak menjadi tumpang tindih dengan disiplin ilmu teologi yang lain. Apakah yang menjadi objek formal misiologi? Bila objek formal dimengerti sebagai pokok persoalan yang menjadi objek utama seluruh refleksi teologis tentang misi, maka dapat dikatakan bahwa *pokok (objek) yang menjadi pola dasar (forma) penelitian dan penjabaran misiologi adalah pertama-tama 'perutusan' dalam sejarah keselamatan Allah yakni sejarah pewahyuan DiriNya kepada manusia (dunia)*. Dengan dasar ini, misiologi dapat mengkhususkan refleksinya tentang perutusan gereja sambil tetap melihat bahwa akar perutusan gereja adalah perutusan Diri Allah sendiri yang memanggil semua bangsa untuk diselamatkanNya (bdk. 1 Tim 2,4).⁹

Pelaksanaan konkret atau praktis perutusan gereja yang terjadi dalam ruang dan waktu menjadi *objek material* misiologi. Gereja yang diutus kepada segala bangsa dalam gerak lintas batasnya berhadapan langsung dengan dunia dalam segala dimensi keberadaannya. Misiologi tidak hanya memiliki ikatan eksistensial dengan cabang teologi lain (seperti dogmatik, eksegeze, eklesiologi, sejarah gereja, hukum gereja, pastoral, dll), tetapi kegiatan ilmiahnya ditentukan juga oleh pergolakan di dalam dunia pada umumnya dan situasi setempat dimana

⁹ Edmund Woga, op.cit., hlm. 41.

gereja lokal hidup dan menjalankan tugas misionernya.¹⁰

Dalam peranannya sebagai teologi lintas batas, teori-teori mengenai misi yang didasarkan pada pewahyuan diri Allah (*missio dei*) dan fakta historis gerejawi tidak boleh tertutup hanya pada pengalaman penyelamatan di dalam gereja, sebab perutusan Diri Allah yang ditujukan kepada seluruh ciptaan mengandaikan adanya pengalaman penyelamatan di luar gereja. Teori-teori tentang misi harus memungkinkan gereja untuk berdialog dengan agama-agama non Kristen.¹¹ Gereja yang berada di dunia dan dikonfrontasikan dengan macam-macam dimensi hidup dunia (sosial, politis, kultural, religius) dituntut untuk membaca tanda-tanda zaman dan menafsirkannya dalam terang Injil. Dengan demikian *misiologi mesti terbuka untuk melihat situasi konkrit dan aktual di dalam dunia untuk dijadikan bahan refleksinya*.¹²

Sehubungan dengan metode refleksi misiologis perlu diperhatikan bahwa misiologi bekerja lebih integral bukan hanya dengan ilmu serumpun (seperti cabang-cabang teologi yang sudah disebutkan diatas) maupun dengan ilmu lain (dalam hal ini ilmu profan seperti sejarah, etnologi, antropologi, sosiologi, dll). Misiologi harus selalu menggali inti hakekatnya yang terdalam, peranannya dalam sejarah penyelamatan Allah termasuk posisinya dalam gereja dan juga menganalisa pengalaman konkret karya misi gereja

10 Edmund Woga, *ibid.*, hlm. 43-44.

11 Bdk. H. Wandelfels, "Zukunftsperspektiven der Missionswissenschaft", *Zeitschrift der Missionswissenschaft und Religionswissenschaft (ZMR)* 60 (April 1976), hlm. 89 dalam Edmund Woga, *op.cit.*, hlm. 50-51.

12 Bdk. Edmund Woga, *ibid.*, hlm. 51.

berhadapan dengan bangsa-bangsa lain di dunia. Oleh sebab itu misiologi tidak boleh menjadi ilmu yang tertutup, tapi harus mampu menanggapi bermacam-macam persoalan berhadapan dengan aneka ragam pola kehidupan bangsa, agama, dan budaya.

3. Metode dalam Misiologi

Dalam melakukan refleksinya misiologi bekerja sama baik dengan cabang ilmu teologi yang lain (sistematika, historika, biblika, dll) maupun dengan ilmu profan yang lain (etnologi, antropologi, sosiologi, dll). Misiologi memaparkan hasil penelitian baik secara induktif maupun deduktif. Misiologi berusaha menggali hakekat terdalam arti pewartaan dan menganalisa pengalaman karya misi gereja di tengah-tengah dunia. Misiologi bukanlah ilmu yang tertutup, tapi senantiasa terbuka pada beraneka ragam persoalan hidup masyarakat, bangsa, agama dan budaya. Oleh sebab itu, upaya gereja dalam membaca segala tanda-tanda zaman menjadi bahan refleksi misiologis.

BAB III

TINJAUAN BIBLIS ATAS MISI

Secara garis besar dapat dikatakan bahwa Kitab Suci baik PL maupun PB memandang misi sebagai karya Allah yang mengutus diriNya kepada dunia. Allah berada dan hadir di tengah kehidupan manusia dan berusaha memanggil manusia agar menerima rahmatNya. Manusia yang menerima rahmat panggilanNya tentu saja diminta menjadi saksi dan tanda persatuan manusia dengan Allah. Tujuan dan sasaran yang mau dicapai adalah terciptanya rencana Allah atas dunia, dimana Allah meraja dan manusia menjadi bagian dari kerajaanNya itu.

Berikut ini hendak disoroti tinjauan biblis atas gagasan misi baik dalam Perjanjian Lama maupun Perjanjian Baru. Sejauh mana dasar biblis perutusan diri Allah pada dunia dan perutusan Gereja dalam upaya mewujudkan karya penyelamatan Allah?

1. Misi dalam Perjanjian Lama

Bila melihat kehidupan bangsa Israel yang terkesan ‘tertutup’ dan ‘eksklusif’ atas imannya kepada Yahwe, maka ada sedikit kesulitan untuk menemukan pendasaran misi gereja dalam

Perjanjian Lama. Padahal gereja sebagai Israel baru jelas mempunyai akar historis teologis dengan umat Allah PL. Untuk menggali makna perutusan dalam sejarah umat PL mesti didasarkan pada pengertian tentang misi itu sendiri.

Ada dua sudut pandang pemahaman mengenai misi, yaitu: Apakah misi mau dipahami secara menyeluruh (universal) sebagai perutusan diri Allah bagi dunia sejak penciptaan, atau misi hanya mau dilihat secara eklesiosentris sebagai karya perutusan dalam sejarah kehidupan gereja. C. Stuhlmüller mengartikan misi dalam konteks sejarah dunia dan melihatnya sebagai peristiwa historis umum, yang ditafsirkan oleh Israel sebagai karya penyelamatan Allah, dan Allah dialami sebagai Tuhan atas sejarah. Pengalaman iman memberi arah bagi seluruh kehidupan manusia. Misalnya adalah perhatian Allah pada orang tertindas (bdk. Kel 3:7; Yes 49, 13). Itu berarti perhatian yg dialami Israel bukan satu-satunya perhatian Allah bagi umat manusia dalam sejarah keselamatan.

Sementara itu L. Legrand melihat misi sebagai upaya perambatan iman dengan kriteria klasik yang bersifat eklesiosentris. Dengan melihat fenomena misioner umat PL Legrand mengusulkan definisi misi sebagai: 1) upaya mendekati orang kafir dan membawa mereka pada iman dan Allah yang benar (gerak sentrifugal), 2) upaya menjadikan diri/bangsa Israel sebagai poros, sehingga bangsa lain berkumpul di Yerusalem (proses eskatologis dg gerak sentripetal), 3) peziarahan dr bangsa yg sudah ditebus menuju tanah terjanji. Israel sebagai bangsa terpilih yg dibebaskan dari perbudakan Mesir dan bergerak menuju tanah terjanji (Kel 13, 3.14).

Apa yang membedakan bangsa Israel dengan bangsa lain di sekitarnya adalah bahwa bangsa Israel mampu menilai peristiwa biasa yang dialami sehari-hari sebagai pengalaman rahmat yang membangun religiositas mereka. Peristiwa pembebasan mereka dari Mesir misalnya adalah peristiwa historis politis biasa, tapi mereka menghayati Allah mempunyai kuasa dalam peristiwa tersebut. Jadi, pokok utama bukan pada kejadian tersebut tapi pada penafsiran atas kejadian-kejadian tersebut. Yang membedakan mereka dari bangsa lain bukan pada peristiwa-peristiwa atau perayaan-perayaan peringatan pembebasan, tapi pada penafsiran/interpretasi religius mengenai peristiwa tersebut. Jadi sejarah dunia profan dilihat oleh Israel sebagai sejarah penyelamatan. Nilai lebih bangsa Israel sebagai umat Allah adalah adanya kharisma iman dalam menafsirkan peristiwa historis sebagai campur tangan Allah dalam hidup profan manusia.

Karl Rahner berpendapat, Kristus/Mesias merupakan patokan dan dinamika historis penyelamatan Allah. Walaupun sejarah dunia/profan merupakan ruang dimana tidak diketemukan keselamatan, namun sejarah keselamatan tetap terjadi di dalam sejarah dunia. Karena dalam sejarah dunia ada tanda-tanda dimana keselamatan menjadi sejarah. Rahner mengakui bahwa peristiwa penyelamatan ada di dalam sejarah profan dan terlaksana di dalamnya, tapi di dalam sejarah dunia/profan peristiwa itu tidak terjadi sesuai dengan hakekat yg sebenarnya. Peristiwa penyelamatan itu merupakan sesuatu yang *diimani*.

Yang jelas bangsa Israel menafsirkan pembebasan mereka sebagai tindakan Yahwe terhadap mereka. Kesadaran ini diungkapkan lebih jelas melalui perjanjian bahwa bangsa Israel sebagai umat Allah dan Yahwe menjadi Allah mereka (bdk. Kel 6,6, Yer 11,4, Yeh 11,20). Mereka yakin, kendati Yahwe menghukum mereka karena pelanggaran mereka, tapi Yahwe tetap tidak akan melupakan mereka (Bdk. Yes. 49,15). Israel tetap menjaga kemurnian bangsa sebagai umat pilihan Allah (Ul. 7, 3-4). Disatu pihak upaya ini berdampak positif, yaitu meningkatnya kesadaran kesatuan mereka dan kesetiaan mereka kepada Yahwe. Namun dipihak lain upaya itu berakibat pada eksklusivitas bangsa Israel di antara bangsa-bangsa lain. Oleh sebab itu sulit bagi mereka melakukan karya misioner, yakniewartakan iman mereka mengenai Yahwe kepada bangsa-bangsa lain. Akibatnya paham mereka mengenai Allah lebih dipahami sebagai 'Allah suku'. Keselamatan Allah terpusat secara lokal di Sion/Yerusalem (Yer 3,17). Malah pergaulan mereka dengan bangsa lain dianggap sebagai pelanggaran hukum (bdk. Ul 34, 12-16, Ezr 9,1-2).

Gerakan menuju ke arah pusat (sentripetal) sangat jelas kelihatan pada sejarah bangsa Israel, misalnya ketika keturunan Abraham, Isak, dan Yakup membentuk komunitas baru. Gerakan sentripetal sudah tampak saat bangsa Israel keluar dari penjajahan Mesir dan pergi menuju tanah terjanji. Proses ini secara tidak langsung membentuk bangsa Israel menjadi bangsa yang eksklusif. Konsekwensinya ialah bangsa Israel memandang tidak perlu melakukan kegiatan misioner untuk menyebarkan iman mereka akan Yahwe kepada bangsa-

bangsa lain di luar lingkungan mereka. Kendatipun mereka mengadakan upacara atau perayaan iman, namun tujuannya semata-mata untuk kepentingan mereka sendiri. Prinsipnya, bangsa Israel hanya perlu setia pada perjanjiannya dengan Yahwe. Jika ada seorang tokoh yang muncul (seperti para nabi), itu dipandang utusan Allah bagi bangsa Israel (bdk. Mat 15,24).

Dapat disimpulkan bahwa dinamika misioner dalam Perjanjian Lama secara keseluruhan lebih bersifat sentripetal (berangkat menuju pusat) daripada sentrifugal (gerakan dari pusat ke luar). Kendati bangsa Israel dipandang sebagai saksi yang mewartakan rahmat dan berkah kepada bangsa-bangsa lain (bdk. Yes 42, 12; 43, 10.12, Yer 25, 15), akan tetapi harapan agar bangsa-bangsa lain itu datang dan berkumpul di Yerusalem sebagai kota keselamatan (sentripetal) tetap menjadi gagasan utama dalam Perjanjian Lama. Israel menjadi contoh pelaksanaan janji penyelamatan Allah, karena Allah berjanji bagi semua bangsa yang percaya padaNya akan melihat langit dan bumi yang baru (Yes 65, 17) dan Yahwe menjadi raja atas semua bangsa (Mik 4, 1).

Sifat eksklusif bangsa Israel dan ruang gerak Yahwe yang dipersempit pada masa Musa sebetulnya bukanlah satu-satunya dari semua pengalaman iman bangsa Israel di dalam Perjanjian Lama. Ada perkembangan pemahaman pengalaman religius Israel dari pengabdian bagi Allah suku tanpa peduli pada agama suku orang lain (Monolatrie) pada waktu bapa bangsa menuju mono Yahwisme pada zaman Musa dan pembebasan dari Mesir. Pada zaman para nabi

(bdk Yes 2,8.18; 10,10; Yer 2,11; 5,7; 14,22) mulai muncul sifat monoteisme (percaya hanya pada satu Allah dan meyangkal dewa lainnya). Prinsip monoteistis ini berkembang secara penuh pada masa pembuangan di Babel, khususnya selama periode deuterio Yesaya (bdk Yes 40,21-28; 41,29; 43,10).

Peranan universal Allah

Dalam Kitab Kejadian diperlihatkan hubungan ketunggalan Allah dengan perananNya yang universal bagi alam semesta. Allah memperhatikan semua manusia/seluruh makhluk, baru secara khusus memilih bangsa Israel menjadi umatNya sesudah ada ketidakharmonisan antara Allah dengan bangsa-bangsa lain (bdk. Kej. 11, 1-9 tentang pembangunan menara Babel, Kej 12,3 tentang panggilan Abraham). Jadi, kepercayaan monoteistis bangsa Israel memperlihatkan peranan universal Allah. Israel sebagai bangsa terpilih merupakan kelanjutan karya Allah bagi bangsa-bangsa lain. Maka tidak tertutup kemungkinan bahwa privelese yang dialami bangsa Israel juga akan dialami oleh bangsa lain yang percaya kepada Tuhan (bdk. Luk 3, 8; Kis 10, 34-35; 11,18). Allah berperanan universal sebagai Pencipta dunia (Kej. 1), Tuan atas sejarah (Kej. 12) dan Penyelamat bagi semua bangsa.

Oleh karena itu penyelamatan Allah terbuka untuk semua umat manusia. Deuterio Yesaya dengan jelas mengungkapkan bahwa bangsa-bangsa menantikan dan percaya kepada Yahwe (Yes 51, 5). Seluruh penjuru dunia dipanggil untuk memandang Allah untuk diselamatkan (Yes 45, 22). Allah memanggil

hambaNya Yesaya dan membuat perjanjian dengan umat manusia, sehingga Allah dikenal sebagai terang bagi bangsa bukan Yahudi (bdk Yes 42, 6; 49,6b. 8.23).

Perutusan dengan pola teosentris

Kendati bangsa Israel merupakan bangsa eksklusif, tapi tidak tertutup kemungkinan bahwa proses perutusan juga terdapat dalam praktek keagamaan mereka. Memang model perutusan bukanlah pertama-tama perutusan yang melewati batas geografis, religius dan sosial kepada bangsa-bangsa lain agar menjadi umat Allah. Model pengutusan yang terjadi pada zaman PL dan malah masih berlangsung hingga zaman Yesus adalah model perutusan bagi bangsa Israel sendiri (*missio interna*). Pada umumnya cerita pengutusan memiliki pola yang sama, yakni Allah pertama-tama memanggil seorang pribadi dalam sebuah peristiwa pewahyuan diri Allah (*epifania*). Kemudian ada pertemuan antara yang diutus dengan yang mengutus. Pribadi yang diutus ini biasanya orang yang sudah dikenal malah sejak di kandungan ibunya (bdk. Yes 1, 1.5; Yer 1,5). Allah memberi alasan mengapa memilih pribadi tersebut dan memberikan janji pendampingan ilahi. Rentetan proses pemilihan ini memperlihatkan bahwa Allah menjadi subjek utama. Allah sendirilah inisiator dan berkehendak membebaskan manusia dari penderitaan. Yang diutus ini menjadi juru bicara Allah (bdk. Yes 6,7; Yer 1,9; 15,19). Beberapa contoh untuk pengutusan model ini adalah pengutusan Abraham (Kej. 12, 1 dst), pengutusan Musa (Kel 3 dan 6), pengutusan Yeremia (Yer 1, 4-10).

Corak sakramental pengutusan

Dalam PL peranan bangsa Israel sebagai bangsa terpilih harus dilihat dalam konteks adanya hubungan antara sejarah profan/dunia dengan sejarah penyelamatan Allah. Memang peristiwa historis yang bersifat objektif penyelamatan baru menjadi keselamatan yang bersifat subjektif bila peristiwa dunia yang profan itu difsirkan oleh si subjek sebagai karya penyelamatan. Israel tampil dalam sejarah dunia sebagai model yang melihat dan mengalami uluran tangan Allah dalam sejarah dunia (bdk Yes 49, 8).

Bangsa Israel sebagai bangsa yang dipilih, dibebaskan dari perbudakan dan berjalan menuju tanah terjanji (Kel 3,8) serta menjadi umat Allah merupakan tanda misioner mengenai karya penyelamatan bagi dunia. Tugas misioner mereka emban lewat menceritakan pengalaman penyelamatannya kepada keturunannya (*missio interna*) dan kepada bangsa lain disekitarnya (*missio externa*, bdk Yes 49, 8ss) serta menjadikan dirinya sebagai pusat kesaksian bahwa Allah senantiasa mau menyelamatkan seluruh umat manusia.

Keterpilihan bangsa Israel bukan hanya sebagai status tapi juga merupakan fungsi yang harus dijalankan. Israel mengemban tugas misioner menghadirkan cinta Allah yang universal bagi bangsa-bangsa lain. 'Misi' Israel dipahami sebagai tugas perwujudan universalitas keselamatan Allah yang menjadi terang bagi semua bangsa (Yes 49, 6, 8-9).

Bila dilihat dari perspektif paradigma sakramental sejarah penyelamatan Allah, bangsa Israel sebenarnya juga

memainkan peranan eskatologis. Artinya, Israel dipandang sebagai simbol sakral dalam sejarah penyelamatan Allah yang universal dan terjadi dalam sejarah profan/dunia. Misi Israel dipahami sebagai ziarah historis bangsa yang telah dibebaskan (bdk. Keluaran) menuju tanah terjanji. Peranan ini berlangsung selama masa penantian hingga seluruh umat manusia mencapai Sion yang akan datang (Yes 60). Kemuliaan Allah akan disingkapkan (Yes 40,5) dan semua bangsa yang dipanggil untuk memandang Allah akan diselamatkan (Yes 45, 22). Makna eskatologis keputusan ini berkaitan erat dengan pandangan teologis bangsa Israel tentang Yahwe sebagai satu-satunya Raja semesta alam (Mzm 71/72).

Bahan Diskusi

1. Jelaskanlah dua sudut pandang pemahaman mengenai misi seperti yang direfleksikan oleh C. Stuhlmüller dan L. Legrand!
2. Terangkanlah bagaimana pandangan Karl Rahner mengenai kaitan antara sejarah dunia yang profan dengan sejarah keselamatan Allah!
3. Jelaskan apa maksudnya bahwa dinamika misioner dalam Perjanjian Lama secara keseluruhan lebih bersifat sentripetal (berangkat menuju pusat) daripada sentrifugal (gerakan dari pusat ke luar)!
4. Mengapa bisa dipahami bahwa kepercayaan monoteistis bangsa Israel memperlihatkan peranan universal Allah?
5. Bagaimanakah model pengutusan yang lazim di dalam Perjanjian Lama?

6. Bacalah kisah pengutusan nabi Yeremia (Yer 1, 4-10) dan uraikan sejak kapan dia dipanggil, alasan pengutusannya, kepada siapakah dia diutus, apa tugasnya, sebagai 'yang diutus' apakah menurut Anda tugas misioner Yeremia sudah bersifat universal atau belum?
7. Uraikanlah dimensi eskatologis dari sejarah penyelamatan Allah bangsa Israel!

2. Misi dalam Perjanjian Baru

Menurut G. Lohfink, di dalam Perjanjian Baru (PB) Yesus selama hidup dan berkarya di dunia tidak pernah secara eksplisit mengungkapkan kehendaknya untuk membangun gereja sebagai 'Israel baru', karena Gereja sebenarnya sudah lama berdiri yakni bangsa Israel sebagai umat Allah.¹³ Akan tetapi informasi literer dengan jelas mengungkapkan bahwa sesudah Yesus naik ke surga kelompok pengikut Yesus di Yerusalem sudah dikenal sebagai 'Gereja Allah', maka Paulus pun dalam suratnya telah bicara mengenai Gereja Allah yang dia anianya (bdk. 1 Kor 15,9; Gal 1,13).

Selain itu, di dalam PB tidak ada kisah tentang karya 'misioner' (dalam arti pentobatan manusia non Yahudi agar menjadi anggota baru bangsa Israel/umat Allah) yang dijalankan Yesus bagi bangsa non Yahudi. Malahan Yesus mengecam ahli Taurat dan kaum Farisi yang mengadakan proselitisme (bdk Mat

13 G. Lohfink, *Wie hat Jesus Gemeinde gewollt*, Freiburg-Basel-Wien: 1984, hlm. 7 seperti dikutip E. Woga, *Dasar-Dasar Misiologi*, Kanisius: 2002, hlm. 78.

23, 15). Pertemuan Yesus dengan 'orang kafir' berlangsung secara kebetulan saat Yesus menjalankan tugas perutusanNya di antara bangsaNya Israel. Sasaran utama perutusan Yesus adalah domba yang hilang dari bangsa Israel (bdk Mat 15, 24; Mrk 7, 27). Kendati Yesus sadar akan diriNya sebagai utusan Allah, tapi perutusan yang dijalankanNya hanya terbatas pada bangsa Israel (Mrk 7, 24-30; Mat 15, 21-28).

Pada zaman Yesus sudah ada bermacam-macam kelompok religius, misalnya kaum Farisi, Esseni, Saduki, Qumrani, Zelot, pengikut Gamalier, pengikut Yohanes. Yesus pun memanggil dan membentuk satu kelompok orang di sekitarNya yang disebut kedua belas rasul (bdk Mrk 3, 13-19). Berbeda dengan kelompok yang sudah ada waktu itu, Yesus dan kelompok muridNya bukanlah kelompok eksklusif, tetapi berada dan hidup di sekitar Yesus dan menjadi pengikutNya. Dia mengutus mereka memberitakan Injil dan mengusir setan (Mrk 1, 16-20; 2, 13; 3, 13-19). Kelompok inilah yang konon menjadi cikal bakal Gereja.

Di dalam PB tema perutusan menjadi sentral, antara lain: perutusan Yesus Kristus ke dunia (Mat 15, 24; Lk 4,18; Yoh 3,16; 1Yoh 4,9), perutusan murid-muridNya (Mrk 16,15; Mat 28, 18-20; Luk 24,47; Yoh 20,21). Dapat dikatakan bahwa seluruh PB merupakan dokumen tentang misi. Perlu disadari juga bahwa pendasaran biblis atas misi bukan pertama-tama mencari legitimasi misi yang dilakukan gereja pada masa sekarang, tapi lebih pada sejauh mana peranan misi dalam sejarah penyelamatan Allah yang mengalami puncaknya dalam diri Yesus Kristus dari Nasaret. Pertanyaan kritis yang

perlu direfleksikan lebih jauh ialah apakah misi seperti yang dijalankan oleh Gereja sejalan dengan maksud Yesus sendiri?

Oleh karena itu perlu kiranya melihat gambaran umum para penginjil dalam melihat keberadaan Yesus sebagai utusan Allah yang datang ke dunia untuk memenuhi janji mesianisNya. Penginjil **Markus** melihat bahwa kendati Yesus secara pribadi belum melakukan ‘misi’ bagi bangsa non Yahudi, tetapi Dia telah menyiapkan dan mengantisipasi karya tersebut selama hidupNya di dunia (Mrk 13,10; 14,9). Sejak awal Markus menampilkan Yesus sebagai pengemban misi eskatologis (Mrk 1,2-8). Tema perjalanan dari Galilea (Mrk 1,2-8,21) menuju Yerusalem (Mrk 11,1-16,8) dan kembali lagi ke Galilea (Mrk 14,28; 16,7) menunjukkan perjalanan misioner Yesus. Sebagai misionaris dan saksi Kerajaan Allah Yesus memulai karyanya lewat kotbah, mengusir setan, menyembuhkan orang sakit di Galilea. Di Yerusalem Yesus tidak diterima, dibunuh dan disalibkan. Ini menjadi bukti penyerahan diriNya sebagai hamba Yahwe (Mrk 8,21-10,52). Lalu setelah kebangkitannya Yesus kembali ke Galilea untuk mengutus muridNya melanjutkan karyaNyaewartakan Kerajaan Allah. Jadi, Markus memahami misi hanya dalam kaitan dengan pewartaan Yesus tentang Kerajaan Allah dan dalam konteks wafat dan kebangkitanNya.

Sementara penginjil **Mateus** berusaha membangun dasar kristologis misi Gereja. Menurut D. Senior Mateus cenderung membagi sejarah penyelamatan Allah dalam tiga periode, yaitu periode pertama meliputi kurun waktu sejak Abraham hingga Yohanes Pembaptis. Periode kedua ialah masa

Yesus yang merupakan pemenuhan janji Allah bagi umat Israel. Lalu periode ketiga masa Gereja yang meliputi waktu sejak kebangkitan Yesus hingga akhir zaman. Berdasarkan pembagian ini Matius melihat bahwa misi Gereja bagi bangsa kafir bukanlah peristiwa kebetulan dalam sejarah, melainkan konsekwensi logis dari proses sejarah. Yesus memang datang untuk memenuhi janji Allah bagi umatNya Israel. Namun, bila Israel menolak Mesias yang dijanjikan (Mat 27, 24-25), maka rahmat akan dialihkan kepada bangsa lain (Mat 22,1 dst). Penolakan Israel tidak membatalkan karya penyelamatan. Bangsa non Yahudi telah sejak masa hidup Yesus memperlihatkan kesediaan mereka mengikuti dan mengakui Yesus sebagai Mesias (Mat 2,1-18; 27,19). Selain itu, keterbukaan karya Yesus kepada bangsa non Yahudi dalam wejangan (Mat 5, 1-12) dan perumpamaan (Mat 21, 28-32) mempersiapkan *missio ad gentes* (misi bagi bangsa-bangsa). Melalui karyaNya di dunia ada inklusivitas implisit penyelamatan Allah. Inklusivitas ini kemudian diperkuat dalam perintah pengutusan (amanat agung) sesudah kebangkitan Yesus (Mat 28, 16-20). Yesus yang kini penuh kuasa mengutus para muridNya untuk menjadikan segala bangsa muridNya.

Menurut **Lukas** sasaran utama pewartaan Injil Yesus adalah bangsa Yahudi (Luk 1,68; 4,43-44; bdk Kis 13,46; 28,17ss), kendatipun keselamatan yang dibawa Yesus bersifat universal. Yesus merupakan utusan Allah yang memberikan kesaksian mengenai hadirnya Kerajaan Allah sebagaimana dijanjikan kepada Israel (Luk 4,21b. 43). Yesus sudah mengantisipasi arah misioner bagi bangsa kafir (Luk 4,25) serta mempersiapkan

para rasul untuk memberikan kesaksian bagi mereka setelah kebangkitan (Luk 24,48; Kis 1,8). Bagi Lukas pewartaan Injil bagi orang kafir masuk dalam rencana Allah (bdk Luk 2,32; 3,6; Kis 15,17) yaitu sejarah pengampunan dan solidaritas Allah bagi orang kecil. Jadi menurut Lukas, misi adalah perutusan untuk memberi kesaksian mengenai pertobatan dan pengampunan dosa (Luk 24,47, Kis 2,38). Menjadi saksi artinya mengambil bagian dalam sejarah hidup Yesus, yakni sejarah karya dan penderitaanNya (Kis 1,21).

Sementara penginjil **Yohanes** memandang Yesus sebagai 'yang diutus' dan agen Allah di dunia. Ia datang 'dari atas' dan diutus mengerjakan karya Allah di dunia (Yoh 5,9), yakni mengasihi dunia dan mengaruniakan anakNya demi keselamatan dunia (Yoh 3,16-17). Misi Yesus merupakan misi kasih atas ciptaanNya. Yohanes menggambarkan seluruh sejarah Yesus sebagai misi kosmis bahwa Yesus datang ke dunia untuk menyelamatkan dunia. Dia menggambarkan sasaran misi Yesus lebih terbuka. Sama seperti Yesus diutus ke dunia, demikian juga Ia mengutus muridNya ke dunia. Yesus bukan dari dunia tapi diutus menjadi Juru Selamat dunia (Yoh 4,42).

Bagaimana Rasul **Paulus** memandang misi? Sebagai misionaris ulung bangsa-bangsa 'kafir' Paulus mengalami perutusannya langsung dari Kristus (Gal 1,15-16; 1Kor 9,1; bdk Kis 9,1-19). Paulus meyakini bahwa kedatangan Mesias adalah waktu perkenaan Allah yang merupakan tanda bahwa zaman eskatologis sudah dekat. Ia mengerti misi sebagai suatu karya untuk menyadarkan manusia akan daya gerak eskatologis yang masuk ke dunia melalui pribadi Yesus Kristus. Bagi Paulus misi

penyelamatan Yesus sejalan dengan anugerah penyelamatan yang bebas dari Allah. Kematian Yesus yang menyelamatkan adalah kematian bagi keselamatan semua orang baik Yahudi maupun non Yahudi (Rm 3,21-24.29-30). Paulus mengarahkan karya misionernya bagi kaum kafir karena ia prihatin dengan keadaan mereka yang mengarah pada kehancuran (1Kor 1,18; 2 Kor 2,15) dan dalam kebutuhan yang mendesak akan keselamatan (Ef 2,12).

Sabda perutusan

Dalam PB ada beberapa sabda perutusan yang kerap dijadikan sebagai pegangan dalam memotivasi umat untuk berkarya dalam misi, misalnya: Mat 28, 16-20 (bdk. Mrk 16, 14-20; Luk 24, 36-49; Kis 1, 1-8; Yoh 20,21-23, dll). Sabda perutusan ini bisa dibedakan antara sabda perutusan sebelum dan sesudah wafat dan kebangkitan Yesus. Teks Mrk 6,7-13; Mat 10; Luk 9,1-6; 10,1-20; Yoh 17,17-19 ditempatkan penginjil sebagai berita perutusan pada masa hidup Yesus di dunia, lalu Mat 28,16-20; Mrk 16,14-20; Luk 24,36-49; Kis 1,1-8; Yoh 20,21-23 merupakan kejadian sesudah Yesus bangkit. Bila diperhatikan setiap penginjil atau penulis memiliki kisah sendiri mengenai perutusan Yesus kepada murid-muridNya.

Bila disimak dari segi bentuk dan isi teks sabda perutusan sebelum peristiwa kebangkitan khususnya dari penginjil sinoptik (Mrk 6,7-13; Mat 10; Luk 9,1-6; 10,1-20) memiliki sumber yang sama. Penginjil sinoptik dengan gayanya masing-masing menulis instruksi yang sama mengenai a) panggilan

untuk mewartakan Kerajaan Allah, b) larangan untuk terlalu melengkapi diri, c) pernyataan mengenai tempat tinggal para utusan, dan d) sanksi bagi mereka yang tidak menerima para utusan.

Ada kalanya penginjil demi kebutuhan pasoral pada masa gereja perdana memberikan warna tertentu yang berbeda pada satu peristiwa yang sama, misalnya: Mateus yang menonjolkan kontinuitas hubungan antara umat PL (bangsa Israel) dengan umat PB (Gereja) dengan tegas membatasi perutusan sebelum kebangkitan Yesus hanya pada domba-domba Israel yang hilang (bdk Mat 10,5-6; 15,24). Namun Markus dan Lukas sama sekali tidak menyinggungnya. Dalam teks perutusan sebelum kebangkitan Mateus seperti menggunakan model **sentripetal** perutusan ala PL guna menunjukkan bahwa perutusan universal yang bercetak **sentrifugal** baru dilakukan sesudah wafat dan kebangkitan Yesus.

Semua sabda perutusan sebelum kebangkitan menunjukkan bahwa: a) misi Gereja berakar pada kekuatan Allah (bdk Mat 9,38; 10,1-5, Luk 10,2); b) Allahlah dengan perantaraan Yesus yang memanggil manusia untuk terlibat dalam tugas perutusan yakni membawa keselamatan, c) karya penyelamatan adalah wujud Kerajaan Allah di dunia, d) Yang menolak Kerajaan Allah akan mendapat hukuman, e) tugas perutusan bukan terutama mengumpulkan anggota, melainkan membawa penebusan, f) misi gereja perdana merupakan lanjutan karya Yesus di dunia.

Bagaimana dengan sabda perutusan setelah kebangkitan? Teks yang menurut tradisi merupakan sabda perutusan/penugasan

seperti Mat 28, 16-20; Mrk 16, 14-20; Luk 24,36-49; Kis 1,1-11; Yoh 20,19-23 ditempatkan setelah peristiwa kebangkitan dan penampakan diri Yesus pada murid-muridNya. Yesus yang sudah hidup kembali menginginkan agar perutusan yang sudah Dia jalankan semasa hidupNya diteruskan kembali oleh muridNya lewat kesaksian. Tanpa mengabaikan kekhasan setiap teks perutusan, G. Scheider menemukan unsur yang sama dalam teks, seperti: a) Penampakan diriNya kepada para muridNya, b) Saat berhadapan dg murid, Dia memberikan perintah perutusan, c) Perintah itu disertai dengan jaminan penyertaan (Mat 28,20b; Mrk 16,17; Luk 24, 49; Kis 1,8; Yoh 20,22), d) Perutusan tidak hanya berlaku bagi murid yang hadir, tapi juga bagi seluruh umat di kemudian hari.

Sabda perutusan yang disampaikan saat peristiwa penampakan diri Yesus yang bangkit menunjukkan bahwa ada hubungan yang erat antara kebangkitan dengan misi Gereja. Pertemuan para murid dengan Yesus yang bangkit menjadi titik tolak bagi pewartaan Kerajaan Allah yang terpenuhi dalam diri Yesus sendiri. Selain itu, nada universal juga sangat kental dalam sabda perutusan sebelah wafat dan kebangkitan. Penginjil bicara mengenai perutusan ke segala bangsa (Mat 28, 19; Luk 24,47), segala makhluk (Mrk 16,15), ke seluruh dunia (Mrk 16,15), ke ujung bumi (Kis 1,8), segala penjuru (Mrk 16,20a). Dengan wafat Yesus, berakhirlah model misi yang sentripetal, dan sejak kebangkitanNya dan turunnya Roh Kudus mulailah model misi yang sentrifugal.

Bahan Diskusi

1. Apakah yang membedakan kelompok Yesus bersama murid-muridNya dengan kelompok religius yang sudah ada pada masa itu seperti kaum Farisi, Zelot, Saduki, Qumrani, dll?
2. Apakah sebetulnya tujuan mencari pendasaran biblis terhadap misi?
3. Bagaimanakah pandangan misi menurut penginjil Markus?
4. Bagaimana pandangan misi bagi Mateus?
5. Bagaimana pandangan penginjil Lukas sehubungan dengan perutusan bagi bangsa kafir?
6. Apakah yang menjadi kekhasan sabda perutusan sebelum wafat dan kebangkitan Yesus?
7. Jelaskanlah karakteristik sabda perutusan setelah wafat dan kebangkitan Yesus!

MISI DALAM MASYARAKAT MAJEMUK

1. Pengertian Pluralitas/Kemajemukan

Pluralisme agama dan budaya di Indonesia sudah merupakan kenyataan empiris yang tidak bisa dipungkiri. Secara historis Indonesia yang terdiri atas 6000an pulau yang ditempati, 300an suku, 400an bahasa dan lebih dari enam agama dan aliran kepercayaan adalah hasil pertemuan dengan bermacam pengaruh luar. Dan, semua itu telah membentuk masyarakat dan budaya Indonesia yang pluralistik. Namun pluralisme sejak dahulu telah dikenal sebagai potensi berbangsa dan bernegara, sehingga pendiri bangsa (*founding fathers*) menetapkan negara Indonesia tidak berdasar pada salah satu agama atau budaya tertentu, tapi berdasar pada Pancasila. Lalu bagaimanakah misiologi bisa dipahami dalam konteks pluralisme tersebut? Sebelum diteruskan dengan pembahasan lebih lanjut perlu kiranya dijelaskan dulu mengenai terminologi ‘pluralisme’.

Kata ‘pluralitas’ berasal dari kata Latin ‘plures’ artinya ‘beberapa’. *Kamus Besar Bahasa Indonesia* dari Pusat Bahasa Departemen Pendidikan Nasional edisi 3 (Jakarta: Balai Pustaka, 2003, hlm.883) memberi definisi ‘pluralisme’(sbg

kata benda) dengan ‘keadaan masyarakat yang majemuk bersangkutan dengan sistem sosial dan politiknya). Dari kata itu muncul kata sifat ‘pluralistis’ sebagai ‘banyak macam, bersifat majemuk’. Namun dalam kancah akademik istilah/terminologi ini kerap dipergunakan dengan beraneka ragam pengertian. Dalam bahasa Jerman misalnya dikenal istilah ‘Pluralismus’ (pluralisme) dan ‘Pluralitaet’. Yang terakhir ini dalam Bahasa Indonesia bisa diterjemahkan sebagai ‘Pluralitas’(keberagaman, kemajemukan).

Secara filosofis ‘Pluralisme’ dimengerti sebagai keberagaman perspektif pemahaman manusia, dimana tidak bisa dicapai kesatuan.¹⁴ Secara empiris pluralisme dipahami sebagai keanekaragaman keyakinan dan agama (pluralisme agama), kemajemukan nilai (pluralisme nilai), kemajemukan kelompok masyarakat (pluralisme sosial), kemajemukan kekuatan politik (pluralisme politik).¹⁵ Di dalam ilmu dan teologi agama-agama ‘pluralisme’ dipandang sebagai penerimaan atas universalitas dan karya penyelamatan Allah bukan hanya monopoli satu agama, tapi dalam banyak agama.¹⁶ Model *pluralisme* ini merupakan salah satu model disamping dua

14 Jakob Hans Josef Scheider, “Pluralismus. Pluralitaet” dlm: *Lexikon fuer Theologie und Kirche* Jilid 8, Friburg-Basel-Wien: Herder, 2006, hlm. 361.

15 Otfried Hoeffe, ‘Pluralismus/’Toleranz’, dalam: Peter Eicher (ed.), *Neues Handbuch theologischer Grundbegriffe* 4, Muenchen: Koesel, 1991, hlm. 218.

16 Gabriel Staengle, *Mission und Interreligiöser Dialog*, Frankfurt am Main: Peter Lang, 2003, hlm. 68; Bdk. Paul F.Knitter, *Satu Bumi Banyak Agama*, Jakarta: BPK Gunung Mulia, 2006, hlm. 8-11.

model lain *eksklusivisme* dan *inklusivisme* yang biasa dibahas dalam teologi agama (kristen).

Secara ringkas perbedaan ketiga model itu mau dijelaskan lebih lanjut. Dalam agama kristen yang menganut model *eksklusivisme* Yesus dilihat sebagai satu-satunya jalan menuju ke keselamatan. Pandangan bersifat tradisional dan penganutnya paling banyak dan ada baik di kalangan protestan maupun Katolik. Bagi penganut paham ini keberadaan agama non kristen sama sekali tidak dihargai. Namun berkat pergaulan dengan penganut agama-agama lain lahirlah model kedua, *inklusivisme*, yang mengakui bahwa ada banyak jalan menuju ke keselamatan, namun pada akhirnya Yesuslah yang menjadi norma satu-satunya. Pandangan ini di satu sisi menerima keuniversalan dari keselamatan, tapi di sisi lain tetap mempertahankan sentralitas kedudukan peristiwa Yesus.

Dalam menjalani kehidupan bersama dengan pemeluk agama yang lain, lambat laun pernyataan bahwa Kristus merupakan norma satu-satunya mulai dipersoalkan, misalnya dengan pertanyaan: Bagaimanakah kaum inklusivis dapat yakin bahwa kebenaran yang dialami dalam Yesus mengatasi atau merangkum hal yang dianggap benar agama-agama lain? Oleh sebab itu muncullah model '*pluralisme*' yang meyakini ada banyak jalan menuju ke keselamatan. Bila pada model yang pertama dan kedua Kristus sebagai pusat, maka model ketiga menjadikan Allah sebagai pusat. Allah merupakan Realitas, sedangkan Realitas ini dipahami melalui bermacam ragam persepsi yang berhubungan dengan kebenaran. Menurut model pluralisme ini, bagi Kristen Yesus Kristus tetap

menentukan, bahkan normatif, akan tetapi kenormatifannya tidak bisa dipaksakan bagi kaum non Kristen.¹⁷

Melihat bermacam ragam terminologi 'pluralisme' diatas, pertanyaan yang mengemuka adalah pluralisme dalam arti yang manakah dimaksudkan bila berbicara mengenai konteks pluralisme Indonesia? Tentu saja konteks pluralisme yang dimaksud adalah konteks kemajemukan baik keagamaan, maupun kebudayaan, yang merupakan kenyataan konkrit yang dialami Indonesia.

2. Pluralitas keagamaan

Salah satu kekhasan konteks Asia (termasuk Indonesia) adalah pluralisme agama yang amat mencolok. Di Asia lahir dan berkembang dengan pesat agama-agama besar di dunia seperti Budha, Hindu, Kristen, Islam, Yahudi, Konghucu. Dan, semua agama-agama besar itu ada dan berkembang dengan baik di Indonesia. Kendati pemerintah misalnya hanya mengakui secara resmi enam agama (Islam, Kristen, Katolik, Hindu, Budha, Konghucu), tapi dalam kenyataannya ada banyak penganut agama dan aliran kepercayaan lain di luar keenam agama itu, seperti misalnya penganut agama-agama politeisme, agama suku, kendati eksistensinya belum diakui secara resmi oleh pemerintah, tapi keberadaannya tidak dapat diabaikan. Sebagai contoh di Tapanuli/Sumatera Utara masih ada penganut agama suku Parmalim, atau di Kalimantan penganut agama Kaharingan cukup banyak.

17 Bdk. Emanuel Gerrit Singgih, *Berteologi dalam Konteks*, Yogyakarta: Kanisius, 2000, hlm.70-72.

Pluralisme agama di Indonesia bukan hanya dapat diamati dari keanekaragaman agama yang dianut masyarakat, tapi juga mesti dilihat dalam keanekaragaman aliran/mazhab masing-masing agama. Dalam agama Islam dikenal dua aliran yang menonjol, yaitu mazhab dan non mazhab. Kaum mazhab menganut mazhab fikih yang dikenal banyak di kalangan Sunni, yakni mazhab Hanafi, Maliki, Syafi'i dan Hambali. Di Indonesia yang paling banyak penganutnya adalah Syafi'i. Sementara kaum non mazhab tidak menganut salah satu mazhab, tapi berpegang langsung pada Al'Quran dan Hadis. Selain itu masih ada kelompok lain seperti Syiah yang berasal dari Iran.¹⁸

Di lingkungan agama Kristen aliran dan kelompoknya tampak lebih bervariasi lagi. Kemajemukannya tidak hanya tampak dalam organisasi, tapi terlebih pada paham teologis yang dianutnya. Banyak faktor yang membuat hal itu, salah satu misalnya pengaruh teologi badan misi yang mengutus misionarisnya. Misionaris yang datang dari Inggris dan Belanda umumnya beraliran Calvinis, sementara yang datang dari Jerman umumnya beraliran Lutheran. Sedangkan misionaris Portugis dan Spanyol adalah Katolik. Di kalangan Calvinis sendiri ada perbedaan satu dengan yang lain. Keanekaragaman itu lebih tampak lagi bila dibandingkan dengan kristen yang berlatar belakang evangelikal (injili). Konon saat ini sudah ada ratusan, atau mungkin sudah ribuan aliran Kristen di Indonesia.¹⁹

18 Marthen Manggeng, *Pendidikan Agama Kristen dalam Masyarakat Majemuk*, dlm: INTIM. Jurnal Teologi Kontekstual no 8 2005, hlm. 22.

19 Bdk. Marthen Manggeng, *ibid*.

Agama Hindu memiliki kemajemukan yang lebih kompleks lagi. Kompleksnya aliran dan organisasi kelompok Hindu biasanya malah disebabkan oleh sifat akomodatifnya sendiri. Misalnya, banyak penganut agama suku di Kalimantan, Toraja, Tengger menjadi penganut Hindu tanpa harus meninggalkan tradisi agama sukunya. Oleh sebab itu orang tidak bisa menyamakan agama Hindu yang dianut oleh keturunan India yang lahir dan berdomisili di Indonesia, misalnya, dengan orang Hindu Bali, karena perbedaan tradisi dan aliran mereka. Demikian juga dengan agama Budha yang punya aliran dan kelompok yang berbeda-beda. Memang secara garis besar agama Budha dibagi dua aliran besar, yakni Hinayana dan Mahayana. Namun masih ada sekte lain yang dikenal di Indonesia misalnya sekte Tridharma yang dipengaruhi ajaran Konghucu dan sekte Nicerent Syosyu yang berasal dari Jepang. Malah kedua aliran ini di Indonesia dianggap oleh orang Budha sebagai aliran sempalan.²⁰

Tidak bisa disangkal bahwa kemajemukan agama di Indonesia kerap menimbulkan konflik, karena perbedaan persepsi mengenai ajaran, kegiatan misi, atau kepemimpinan. Konflik sering dipicu misalnya oleh perbedaan doktrinal yang dipelihara sebagai keyakinan yang absolut. Harus diakui kadang ada faktor non agama seperti faktor ekonomi, sosial, politik yang turut melahirkan persaingan dan perseteruan. Problem lain yang muncul dari pluralisme keagamaan di Indonesia adalah masalah mayoritas dan minoritas. Di kalangan mayoritas kerap muncul perasaan tidak puas karena

20 Ibid., hlm. 23.

merasa terdesak posisi dan peranannya. Sedangkan di kalangan minoritas muncul ketakutan karena terus merasa terancam keberadaan dan hak asasinya. Ketegangan antar golongan umat beragama di Indonesia bisa dilihat dalam dua dimensi. Dimensi pertama ialah *dimensi intern* yang berkaitan dengan misi, karena golongan umat beragama di Indonesia sering terjebak oleh peningkatan *kuantitas* atau penambahan jumlah anggota jemaat. Keberhasilan suatu agama kerap dinilai dari besarnya jumlah anggota. Dimensi kedua ialah *dimensi ekstern*, yakni situasi sosial ekonomi dan politik yang masih diwarnai ketimpangan. Ketimpangan kekayaan sebetulnya berkaitan dengan aspek politik dimana yang makin kaya dekat dengan kekuatan politik, tapi sering dihubungkan dengan proses penyebaran agama dan adanya kesan kuat bahwa kemiskinan identik dengan Islam dan sebaliknya Kristen identik dengan kekayaan.²¹

Th. Sumartana²² mencoba membagi pluralisme agama di Indonesia dalam tiga periode. *Pertama*, pluralisme awal/cikal-bakal: Pluralisme agama yang relatif stabil karena kemajemukan suku dan masyarakat umumnya berada dalam taraf statis. Masyarakat hidup dalam lingkungan yang relatif terisolasi dalam batas wilayah tetap dan belum memiliki sarana transportasi dan komunikasi yang memadai. Unsur agama dalam masyarakat masih bersifat *self-sufficient*, belum tergantung satu sama lain. Situasi seperti itu berlangsung

21 Widi Artanto, *Menjadi Gereja Misioner dalam Konteks Indonesia*, Yogyakarta: Kanisius/Jakarta: BPK Gunung Mulia, 1997, hlm. 190.

22 Th. Sumartana dkk, *Pluralisme, Konflik dan Pendidikan Agama di Indonesia*, Yogyakarta: Interfidei, 2005, hlm. 79-81.

sampai kedatangan dua agama besar Hindu dan Budha. Kedatangan kedua agama ini pun tidak menimbulkan konflik berarti, malah terjadi proses sinkretisme yang menciptakan harmoni kehidupan sebagaimana terjadi pada zaman Sriwijaya, Mataram Tua, dan Majapahit.

Kedua, pluralisme kompetitif: mulai sejak abad 13 tatkala Islam masuk ke Indonesia, kemudian disusul pada abad 15 oleh agama Kristen dan Katolik yang diusung oleh orang Eropa. Konflik mulai terjadi antara kerajaan Islam di pesisir pantai dengan sisa kekuatan Majapahit di pedalaman Jawa. Konflik itu membekas hingga sekarang dalam wujud ketegangan (politik) antara golongan ‘santri’ dan ‘abangan’. Sementara itu abad 15-16 muncul armada dagang kerajaan Portugis dan disusul oleh Belanda guna melakukan misi dagang ke nusantara. Dalam kenyataannya misi dagang (*gold*), juga diikuti oleh misi penguasaan wilayah (*glory*) dan misi agama (*God*), sehingga ungkapan ‘*gold, God, and glory*’ menjadi ‘trinitas’ yang tidak terpisahkan satu sama lain. Konflik dan persaingan antara Islam dan Kristen sepanjang abad itu hingga akhir abad 19 tidak bisa dihindarkan. Maka bentuk pluralisme yang menonjol pada masa itu adalah monopoli kelompok yang kuat terhadap yang lemah.

Ketiga, pluralisme modern/organik: berlangsung pada awal abad 20 ditandai dengan puncak dominasi Belanda di nusantara dengan didirikannya ‘negara’ Nederland-Indie (Hindia Belanda). ‘Negara’ ini menjadi kesatuan organik yang punya pusat pemerintahan guna mengatur kehidupan berdasar hukum. Lambat laun Hindia Belanda menjadi

kekuatan sentralistik dan efektif untuk menyedot segala bentuk pluralisme di nusantara demi pemerintah pusat, yang pada akhirnya memindahkan semua kekayaan Indonesia hasil pemerasan ke Belanda. Bagaimanapun juga Hindia Belanda menjadi wadah seluruh kemajemukan yang ada di nusantara, kendati pluralisme tetap sebagai bagian dari hegemoni kolonial. Akhirnya awal abad 20 muncullah gerakan nasionalisme Indonesia yang merupakan reaksi atas struktur monolitik kolonial.

3. Pluralitas Kebudayaan

Setelah mengamati pluralisme keagamaan beserta periodisasinya di Indonesia, kini hendak disoroti pluralisme kebudayaan. Sejarah Indonesia merupakan sejarah proses bersatunya beragam suku bangsa menjadi satu bangsa. Suku-suku dengan budayanya yang beraneka ragam merupakan kenyataan utama yang membuat Indonesia tetap eksis hingga kini. Indonesia dengan ribuan pulau dan ratusan suku dengan budayanya masing-masing, saat ini berada dalam dunia yang semakin terbuka, sehingga pertemuan dan pergaulan antar suku semakin mudah. Selain memiliki beragam suku, Indonesia merupakan negara kedua yang paling multi etno-linguistik setelah Papua New Guinea. Indonesia mempunyai kurang lebih 702 kelompok etno-linguistik yang berbeda-beda sedangkan Papua New Guinea sebanyak 869 kelompok.²³

Keanekaragaman etnis menyebabkan perbedaan budaya

23 Marthen Manggeng, *op.cit.*, hlm. 23.

antara kelompok dalam masyarakat. Perbedaan etnis dan budaya bila tidak dikelola dengan baik, bisa menjadi penyebab perpecahan dan konflik di lingkungan masyarakat. Lebih-lebih kalau dihubungkan dengan kecenderungan saat ini dimana kepentingan pribadi/kelompok semakin menggejala.

Pluralisme kebudayaan di Indonesia sebetulnya tidak hanya bisa dilihat secara teritorial (menurut wilayah domisili atau etnis), tapi harus disadari juga bahwa penduduk Indonesia terdiri atas berbagai kelompok kategorial seperti kaum petani, pedagang, pegawai negeri, pelajar, mahasiswa, buruh, profesional, dll. Setiap kelompok kategorial ini juga memiliki kebiasaan dan budaya serta kepentingan sendiri.

Dari sebab itu pluralisme kebudayaan di Indonesia sudah menjadi sesuatu yang wajar dan harus diterima sebagai fakta yang tidak bisa ditolak. Menolak fakta pluralisme sebetulnya merupakan pertanda dari sikap yang kurang bijaksana, karena menolak kemajemukan berarti menolak manusia itu sendiri. Kenyataan ini menimbulkan kesadaran betapa pentingnya dialog dalam kehidupan masyarakat Indonesia yang semakin terbuka. Selain itu, perlu dibangun sikap multikultural yang merupakan sikap yang terbuka pada perbedaan. Pribadi yang mempunyai sikap multikultural memiliki keyakinan: perbedaan kalau tidak dikelola dengan baik memang bisa menimbulkan konflik, namun bila mampu mengelolanya dengan baik, maka perbedaan justru memperkaya dan bisa sangat produktif. Salah satu syarat agar sikap multikultural efektif adalah kalau orang mau menerima kenyataan hakiki bahwa manusia bukan makhluk sempurna, manusia adalah

makhluk yang senantiasa ‘menjadi’. Padahal agar dapat menjadi, manusia membutuhkan sesamanya.²⁴

4. Pendekatan Teologis atas Pluralitas

Dalam sejarah kekristenan kontekslah yang melahirkan teologi tertentu. Setelah melihat secara ringkas tiga model kekristenan (eksklusivisme, inklusivisme dan pluralisme) dalam konteks teologi agama Kristen dalam pembahasan sebelumnya (bdk poin 4.1 diatas), kini hendak diulas secara teologis pendekatan atau respons manusiawi terhadap kemajemukan. Di tengah-tengah cakupan yang luas dari berbagai pendekatan, para ahli memilih tiga tipologi *eksklusivisme*, *inklusivisme* dan *pluralisme*. Kendatipun ketiga tipologi ini dipandang sebagai pendekatan umum dari banyak orang di hampir semua tradisi agama, pendekatan itu bukan hanya merupakan pendekatan satu agama terhadap agama lain, tetapi juga pendekatan manusiawi terhadap semua isu keberagaman dan perbedaan. Oleh sebab itu posisi ini bukanlah unik bagi orang Kristen saja, tapi lazim bagi orang-orang dari tradisi agama yang lain. Perlu disadari juga bahwa pendekatan ini bukan hanya menyentuh tingkah laku (*behavioral*), tapi juga terkait dengan sikap (*attitudinal*).

Bila diterapkan pada kemajemukan tipologi-tipologi amat berguna untuk memahami sikap orang Kristen satu sama lain, demikian juga sikap orang Kristen terhadap penganut agama lainnya. Tipologi *eksklusivisme* adalah sikap satu melawan

24 Andre Ata Ujan dkk, *Multikulturalisme. Belajar Hidup Bersama dalam Perbedaan*, Jakarta: Indeks, 2009, hlm. 16-17.

semua (arogansi agama), *inklusivisme* merupakan satu di atas semua (imperialisme agama), dan *pluralisme* sebagai sikap satu dengan dan di antara semua (keterbukaan agama). Ketiga tipologi sebagai sikap terhadap pluralitas agama digambarkan dengan sangat baik oleh filsuf kenamaan Inggris, John Hick dalam bukunya *The Encyclopedia of Religion*.²⁵

Pertama, *eksklusivisme* = arogansi agama. Menurut Hick, eksklusivisme adalah sikap/pandangan bahwa satu tradisi tertentu mengajarkan kebenaran dan membentuk jalan menuju keselamatan. Hal ini menurutnya lazim dalam banyak agama dan sikap ini menjadi sikap awal beberapa gerakan agama muda yang sedang mencari bentuk dan jati dirinya.

Kedua, *inklusivisme* = imperialisme agama. Karena keterbatasan sikap eksklusivisme primitif, lahirlah inklusivisme yang memberikan ruang untuk 'yang lain dan keberlainan' seraya mencoba tetap memelihara dan mempertahankan keunggulan agamanya sendiri. Bagi kaum inklusivis kebenaran tertinggi ada padanya, sementara agama lain hanya mencerminkan beberapa aspek kebenaran yang dimilikinya. Pandangan ini menganggap bahwa tradisi imannya bersifat sentral dan normatif.

Ketiga, *pluralisme* = keterbukaan agama. Menurut Hick, pandangan ini berpegang pada prinsip bahwa agama-agama mewujudkan konsep yang berbeda-beda pada yang 'Nyata dan yang Tertinggi' (*the Real and the Ultimate*). Dan, didalam setiap agama itu terjadi transformasi eksistensi manusia dari yang

25 "Religious Pluralism", *The Encyclopedia of Religion*, peny. Mircea Eliade (New York: Macmillan Publishing Co, 1987), 12: 331-33.

berpusat pada diri menuju pada realitas. Maka, tradisi agama-agama itu sebenarnya memuat 'ruang' soteriologis alternatif, dimana setiap orang dapat memperoleh pembebasan dan keselamatan.

Ketiga tipologi John Hick ini kemudian dicoba dianalisa dengan lebih jelas oleh Diana L. Eck dalam bukunya *Encountering God*. Lebih lengkapnya Eck menulis:

Pertama, ada respons yang bersifat eksklusif: komunitas kita sendiri, tradisi kita, pemahaman kita tentang realitas, perjumpaan kita dengan Allah, adalah satu-satunya kebenaran, mengesampingkan yang lainnya. Kedua, ada respons yang bersifat inklusif: memang ada banyak komunitas, tradisi, dan kebenaran, tetapi cara kita melihat segala sesuatu adalah puncak dari 'yang lain', lebih tinggi terhadap 'yang lain', atau setidaknya cukup luas untuk mencakup 'yang lain' di bawah langit universal kita dan menuntut istilah-istilah kita. Respons ketiga adalah respons yang bersifat pluralis: kebenaran tidak secara eksklusif atau inklusif dimiliki oleh suatu tradisi atau komunitas tertentu. Oleh karena itu, keanekaragaman komunitas, tradisi, dan pemahaman akan kebenaran, serta visi akan Allah bukanlah suatu halangan untuk kita atasi, tetapi suatu kesempatan bagi keterlibatan dan dialog yang berenergi satu sama lain. Ini tidak berarti menyerahkan komitmen kita; agaknya, ini berarti bersikap terbuka terhadap komitmen-komitmen itu untuk memberi dan menerima penemuan, pemahaman, dan transformasi bersama.²⁶

26 Diana L. Eck, *Encountering God: A Spiritual Journey from Bozeman to Banarus* (Boston: Beacon Press, 1993), hlm. 168 seperti dikutip dalam

Kemudian Eck melukiskan bagaimana orang yang memilih untuk setiap respons berbicara mengenai Allah. Sikap *eksklusif* mengatakan “Allah kami” tidak mendengar iman yang lain, sehingga mereka mengabaikan orang lain. Sikap *inklusif* yang mengatakan “Allah kita” memang mau mendengar orang lain, namun Allah “kami” sebagaimana kami pahami. Maka, mereka memasukkan orang lain ke dalam pandangan dunia mereka, namun menurut istilah-istilahnya sendiri. Sikap *pluralis* berujar “Allah bukan untuk kita miliki, karena Allah merupakan cara kita berbicara tentang suatu Realitas yang tidak dapat dibatasi oleh satu tradisi agama manapun, termasuk tradisi kita sendiri.” Kendati mereka mengakui batas-batas pandangan dunia mereka, namun masih berupaya mengerti ‘yang lain’ berdasarkan istilah-istilah kelompok lain tersebut untuk membawa ke dalam dialog.²⁷

Sejujurnya, ada dimensi lain mengenai pluralitas yang selama ini kurang ditekankan, yaitu menyangkut fakta bahwa pluralitas bukan hanya suatu realitas di antara tradisi-tradisi agama, tapi juga dalam suatu tradisi agama tertentu. Itulah sebabnya, mengapa terjadi bukan hanya persaingan di antara agama-agama, tapi juga persaingan di dalam agama-agama. Ini pula menjadi kenyataan di dalam kekristenan, dimana denominasi-denominasi tampak berlomba-lomba dengan beraneka ragam alasan. Maka, menurut Wilfred Cantwell Smith, iman atau agama itu sendiri bersifat plural, bukan

Hope S. Antone, *Pendidikan Kristen Kontekstual. Mempertimbangkan Realitas Kemajemukan dalam Pendidikan Agama*, Jakarta: BPK Gunung Mulia, 2010, hlm. 43.

27 Ibid.

hanya di antara tradisi-tradisi agama, tapi juga di dalam satu tradisi, bahkan di dalam diri seseorang. Smith berkata:

Saya tidak berpikir bahwa iman dimana-mana sama. Memang, saya tidak berpikir ia dimana-mana sama, tidak hanya terkait dengan Kristen, tidak hanya terkait dengan Presbiterian, tidak hanya terkait dengan keluarga saya, bahkan tidak hanya terkait dengan saya sendiri. Iman saya tahun ini berbeda dari tahun lalu; ia pasti berbeda dari seorang Hindu dan dari seorang Muslim.²⁸

Di dalam banyak denominasi tampak jelas pluralitas. Terdapat suatu keberagaman pandangan dan komitmen teologis. Dalam satu denominasi saja ada perbedaan iman, penghayatan dan praktek. Hal yang sama juga berlaku dengan agama lain. Iman kerap berubah dan berkembang menurut pengalaman dan latar belakang seseorang.

Bagaimanakah pendekatan orang Kristen terhadap pluralitas agama? Daniel L. Migliore mengemukakan lima pendekatan klasik respons Kristen terhadap orang-orang yang berbeda iman dan agamanya. Pendekatan *pertama*, pandangan *eksklusif* yang menegaskan bahwa iman Kristen sendiri yang paling benar sehingga semua agama lain adalah salah. Dalam pandangan ini, finalitas Kristus berarti benar-benar menutup diri, dan dialog dengan agama lain dianggap sebagai suatu pengkhianatan terhadap wahyu Allah dalam Yesus

28 Pidato kunci dari V. Devasahayam, di *Turn Around* (Hong Kong: Christian Conference of Asia), 1994 seperti dikutip oleh Hope S. Antone: *Pendidikan Kristen Kontekstual*, Jakarta: BPK Gunung Mulia, 2010, hlm. 43.

Kristus sendiri. Kelemahan pandangan ini adalah kesulitan membedakan antara Yesus sang Kristus dengan gagasan dan pemahaman kita terhadapNya. Selain itu ada kecenderungan untuk memanipulasi dan mengontrol Kristus hanya sebatas pengakuan terhadapNya.

Kedua, pandangan *developmentalis* yang menghormati semua agama lain sebagai persiapan untuk menerima Kristus yang di dalamNya semua iman memenuhi kepenuhan. Dalam pandangan ini finalitas Kristus dipandang menempati titik tertinggi di dalam tangga kepercayaan keagamaan yang bergerak mendaki.

Ketiga, pandangan *transdentalis* yang menganggap semua orang percaya, termasuk mereka yang berasal dari komunitas iman lain, memiliki akses pada rahmat transdental Allah, bahkan jika Kristus tidak dikenal. Pandangan ini memandang bahwa orang yang hidup dalam Roh Kristus yang tidak dikenal sebagai 'orang Kristen anonim'. Kelemahan pandangan ini adalah adanya nada moralistik yang sangat kuat dan suatu bentuk halus dari imperialisme teologis. Tantangannya ialah memikirkan bagaimana perasaan orang Kristen bila orang dari agama dan kepercayaan lain menggunakan pandangan ini dan berkata bahwa orang Kristen adalah seorang 'Islam anonim' atau 'Hindu anonim'.

Keempat, pandangan *dialogis* yang mengatakan bahwa orang Kristen dan orang dari agama lain mesti menghormati komitmen iman mereka masing-masing dan terbuka berdialog dengan yang lain. Bagi Hans Kung, pandangan dialogis

ini mengasumsikan bahwa semua agama mengandung kebenaran dan kepalsuan. Maka, kekristenan dapat berfungsi sebagai 'katalisator kritis' yang membantu agama-agama lain untuk menampilkan apa yang baik dalam diri mereka sambil diklarifikasikan dengan kesempurnaan wahyu ilahi dalam Kristus. Namun, pandangan ini pun dengan jelas menampilkan superioritas Kristen secara implisit dalam bentuk peran sebagai 'katalisator kritis'.

Kelima, pandangan *relativis* yang berupaya merelatifkan partikularitas historis dari agama-agama individual dan berusaha mengidentifikasi inti 'teosentris' yang sama-sama dimiliki oleh agama-agama. Pandangan ini menghasilkan revolusi teologis yang mengubah pusat iman dari Kristus kepada Allah sebagai Supreme Being, yang di sekitarnya semua agama manusia termasuk kekristenan berkembang. Lewat pandangan ini finalitas difokuskan pada Allah yang berada di tengah-tengah yang di dalamNya suatu teologi global bisa dimungkinkan. Namun Migliore juga mengkritik pandangan ini bahwa relativis cenderung hanya mengarah pada suatu abstraksi dari pemahaman akan Allah yang konkrit dan beranekaragam.

Oleh karena itu, Migliore mengusulkan kepada orang-orang Kristen perlunya hidup dalam ketegangan dalam realitas kemajemukan. Artinya, orang Kristen perlu menegosiasikan antara pandangan pertama dengan pandangan kelima yang merupakan dua pandangan yang sangat ekstrim. Dia berusaha mencari keseimbangan antara dua pandangan ekstrim dengan berkata:

Finalitas Yesus Kristus seharusnya tidak dipahami oleh beriman Kristen sebagai kepemilikan mereka atas kebenaran yang lengkap. Yesus Kristus jauh lebih besar dari pada kristologi mana pun. Jadi, pengakuan akan Kristus harus lebih bersifat pengharapan ketimbang defensif, lebih bersifat prospektif ketimbang hanya melihat ke belakang. Walaupun orang Kristen percaya diri bahwa tidak ada pernyataan Allah di masa depan akan kontradiksi dengan apa yang telah dinyatakan dalam Kristus, mereka siap mengakui ketidaklengkapan pengetahuan mereka akan Allah saat ini. Jadi, walaupun komitmen kepada Yesus sebagai ungkapan defenitif karakter dan maksud Allah tergolong pada pokok iman Kristen yang tidak dapat diotak-atik, orang Kristen dengan rendah hati mengakui bahwa mereka jauh dari memahami misteri Allah dalam Kristus. Seperti semua orang percaya, orang Kristen menantikan penggenapan maksud Allah. Sementara itu, mereka berupaya untuk setia pada cahaya yang menyinari Yesus Kristus dan percaya bahwa kecemerlangan cahaya ini akan meningkat ketimbang berkurang ketika mereka berani berdialog dengan orang beriman dari tradisi agama lain.²⁹

Melalui pernyataan itu Migliore menegaskan bahwa kebenaran pokok iman Kristen tidak bisa diotak-atik, tapi mengakui keterbatasan akal manusia untuk memahami misteri Ilahi. Posisi kristen berada pada kesadaran yang rendah hati bahwa 29 Daniel L. Migliore, *Faith Seeking Understanding* (Grand Rapid: Eerdmans, 1991), 164 seperti dikutip oleh Hope S. Antone, *Pendidikan Kristiani Kontekstual*, Jakarta: BPK Gunung Mulia, 2010, hlm. 47.

seseorang tidak memiliki kebenaran mutlak mengenai misteri Allah yang agung dan suasana perasaan pasti mengenai finalitas penyingkapan Allah di dalam Kristus Yesus. Kerendahan hati dan kepastian ini akan diperkuat saat orang Kristen berani berdialog dengan mereka yang berasal dari komitmen iman dan agama yang berbeda. Dengan cara ini kelihatannya Migliore mau menghindari pluralisme sebagai sebuah pendekatan untuk menghadapi kemajemukan.

5 Orientasi Misiologis atas Pluralitas

Kendatipun misi merupakan hal yang sangat esensial dalam kehidupan menggereja, namun perlu kiranya diupayakan suatu cara pemahaman yang baru mengenai misi itu sendiri. Hal ini disebabkan oleh adanya kenyataan pluralitas di tengah masyarakat. Daniel Thiagarajah, seorang ahli KS dari Sri Lanka menggarisbawahi perlunya pemahaman misi dalam konteks. Lebih lanjut dikatakannya, "...Berteologi tidak pernah dapat dilakukan dalam suatu ruang kosong, tetapi harus selalu dilakukan dalam hubungan dengan situasi hidup yang aktual. Oleh sebab itu, misi gereja, walaupun pada dasarnya merupakan *missio Dei*, harus dilakukan menjadi misi dalam konteks."³⁰

Dalam konteks Pluralitas Asia, Thiagarajah berpendapat

30 Daniel S. Thiagarajah, "Emerging Theological and Missiological Discussions in the Context of Asian Plurality", makalah yang disampaikan di Seminar CCA mengenai Worship and Curriculum of Christian Education in the Context of Asian Plurality (Bali, Indonesia, Oktober 1999), hal 1.

bahwa kegiatan misi tidak bisa mengabaikan keadaan dan kontribusi agama-agama lain yang turut membentuk kebudayaan dan masyarakatnya. Menurut Thiagarajah, suatu karya misi yang benar-benar peka terhadap pluralitas agama dan kebudayaan, semestinya tidak melulu harus fokus pada pertumbuhan jumlah anggota gereja secara kuantitas, tetapi menjalin hubungan yang harmonis, bersikap anti kekerasan, bersikap ramah dan membangun karakter yang peduli dan mau berbagi.

Dalam sejarahnya paham tradisional mengenai misi yang berasaskan pada amanat agung menjadikan semua bangsa menjadi pengikut Yesus (bdk Mateus 28, 16-20) kerap bersifat kurang toleran kepada kemajemukan. Padahal kenyataan menunjukkan setelah ribuan tahun penginjilan di Asia, kekristenan masih tetap menjadi golongan minoritas. Malahan sikap adaptasi dan penyesuaian pada kemajemukan agama dan kebudayaan Asia merupakan sarana ampuh agar kekristenan bisa terus bertahan.

Oleh karena itu Wesley Ariarajah dalam tulisannya “The Challenge of Religious Plurality” mencoba membangun suatu orientasi teologis misiologis berhadapan dengan kemajemukan agama-agama dan kebudayaan di Asia.³¹ Ariarajah menegaskan bahwa karena Allah merupakan Penopang dan Pencipta semuanya, maka tidak ada kehidupan di luar penyelenggaraan Allah, dan Allah bukanlah tanpa

31 S. Wesley Ariarajah, “The Challenge of Religious Plurality”, *New Horizons in Ecumenism*, peny. K.C. Abraham (Bangalore: BTESSC-BTTPSA, 1993), 109-110.

saksi pada setiap waktu dan tempat. Konsekwensinya, begitu Ariarajah, orang Kristen *bukanlah* satu-satunya saksi aktivitas pembebasan Allah di dunia, atau satu-satunya pihak yang berpartisipasi dalam misi Allah.

Menurut Ariarajah, dialog mengandaikan ada saksi-saksi lain di samping orang Kristen yang misinya adalah bagian dari misi Allah yang lebih besar. Lewat dialog orang Kristen mengetahui bagaimana, seperti diri mereka sendiri, orang lain kerap menyalahpahami, menentang dan mangabaikan misi Allah. Oleh karena itu misi pertama-tama tidak dipahami untuk mengalahkan agama lain. Misi merupakan partisipasi akan misi Allah di dunia. Sementara pengikut agama-agama lain adalah mitra kerja dalam tugas ini. Gagasan Ariarajah ini sangat dibutuhkan dalam menyikapi kemajemukan masyarakat. Berdasarkan pengalamannya berdialog dengan penganut agama lain di Asia, Ariarajah melihat sikap penolakan orang Kristen terhadap pluralitas agama dan budaya sebetulnya berawal dari rasa tidak aman orang Kristen sendiri.

Bagi Ariarajah, pluralitas agama bukan hanya merupakan suatu persoalan yang mesti dihadapi, tetapi juga sekaligus kenyataan yang mendorong orang Kristen mengatasi kepicikan teologis dan keluar dari isolasi sosial politik mereka dengan cara melibatkan diri dalam dialog yang tulus. Pluralitas agama merupakan panggilan bagi komunitas penganut agama untuk menjadi lebih dewasa menyikapi perbedaan. Kalau misi Allah adalah bagian dari misi Allah sendiri, maka orang Kristen menjadi kawan sekerja Allah dalam penyaluran berkat Allah bagi semua orang. Allah ingin terjalin suatu hubungan dialogis

di antara manusia yang selalu hidup berpusat pada Allah, bergantung dan mengarah kepada Allah. Dialog dimaksud bukan hanya dalam arti percakapan bersahabat, tapi jauh lebih dalam sehingga benar-benar tercipta komitmen yang menandai hubungan bermakna dengan orang yang punya komitmen iman dan tradisi agama yang berbeda.

Ariarajah berpendapat, bahwa semua orientasi terhadap kemajemukan memunculkan empat perubahan dalam pemikiran mengenai misi. *Pertama*, perubahan dari suatu eksklusivitas menuju ke inklusivitas pemahaman misi Allah. Orang Kristen berada dalam misi karena Allah lebih dulu telah hadir dan aktif di dunia, membawa orang Kristen kepada diri Allah sendiri. Oleh sebab itu orang Kristen tidak memiliki monopoli atas misi Allah, seolah-olah hanya merekalah yang dapat melakukannya. Hal ini berangkat dari keyakinan bahwa misi Allah mencakup seluruh aktivitas penciptaan dan penyembuhan yang terjadi dalam dunia, namun mungkin tidak berada di bawah naungan Gereja. Lewat partisipasi Allah dalam meringankan penderitaan manusia, Allah mengasihi, mendamaikan, membawa keadilan melalui orang atau kelompok yang tidak termasuk dalam Gereja. Oleh sebab itu, pemahaman misi yang inklusif menempatkan misi Allah yang mengasihi dan merawat dalam inti semua persoalan manusia.

Kedua, perubahan pemikiran misi dari pertobatan menuju pada penyembuhan. Kendatipun pertobatan merupakan hasil karya Roh Kudus yang mengubah kehidupan individu dan komunitas, namun pertobatan sering dipahami sebagai aktivitas untuk menarik seseorang dari satu komunitas ke

komunitas agama yang lain. Maka, keberhasilan misi secara tradisional kerap diukur dari peningkatan jumlah pemeluk/anggota gereja. Padahal cara bermisi dan melayani Yesus Kristus serta panggilan pertobatanNya adalah mengarahkan hidup yang berorientasi kepada Allah dan sesama manusia lewat karya penyembuhan, pengajaran, serta pengusiran roh-roh jahat. Maka, menurut Ariarajah, kini gereja sudah saatnya lebih terlibat dalam misi Allah dalam melakukan penyembuhan, dan pendamaian. Hal ini jauh melampaui pemahaman misi yang hanya sekedar peningkatan jumlah kuantitas anggota gereja.

Ketiga, Perubahan tujuan misi tertinggi dari mayoritas ke minoritas. Orang kristen perlu belajar kembali menjadi suatu komunitas misi minoritas yang senantiasa hidup dalam naungan Allah. Misi tradisional selalu mengarah pada peningkatan jumlah anggota gereja. Ide pengkristenan agar bisa menjadi mayoritas itu sebetulnya berakar dari sejarah kolonialisme gereja. Padahal secara biblis komunitas minoritas merupakan simbol kehadiran Allah di dunia, yang menempatkan harapan mereka pada penyelenggaraan ilahi.

Keempat, perubahan pemikiran misi dari isu-isu doktrinal belaka menuju keprihatinan spiritual yang mendalam. Menurut Ariarajah, misi yang berdasarkan kristologi doktriner yang memuja keunikan dan keunggulan dengan tujuan membangun komunitas keagamaan tandingan, tampaknya tidak memiliki masa depan. Namun disayangkan bahwa upaya mencari misi yang relevan tidak pernah dilakukan. Padahal pada masa kini, demikian Ariarajah, manusia hidup

dalam sejarah yang mencari makna kehidupan spiritual yang otentik.³² Pemahaman misi yang bersifat triumfalistik dan kadang menimbulkan persaingan dan perpecahan sudah saatnya ditinggalkan.

Bahan Diskusi:

1. Bayangkanlah pertemuan Anda dengan seseorang yang berlainan dan berbeda dari Anda. Bagaimana perasaan Anda? Mengapa Anda merasakan hal seperti itu? Dan bagaimana hubungan Anda dengan orang tersebut?
2. Dalam konteks Anda apa sikap dan pendekatan yang Anda gunakan terhadap suatu perbedaan? Bagaimana orang memperlakukan orang lain yang berasal dari budaya, etnis, agama, atau jenis kelamin yang berbeda? Sejauh mana pendekatan terhadap perbedaan itu memberi sumbangsih bagi sikap toleran/intoleran bagi orang lain?
3. Coba jelaskan perbedaan ketiga tipologi pendekatan kepada 'yang lain' seperti eksklusivisme, inklusivisme dan pluralisme. Pendekatan mana yang umum dilakukan dalam konteks Anda? Apakah sumbangan mereka membangun atau menghancurkan komunitas?
4. Tatkalah kemajemukan agama menjadi fokus perhatian, apa yang umumnya diajarkan oleh agama-agama yang mendukung sikap atau pendekatan terhadap orang lain

32 Bdk. S. Wesley Ariarajah, *The Bible and Peoples of Other Faiths* (Geneva: WCC, 1985/93), hal 15.

yang berasal dari keyakinan iman yang berbeda? Sejauh mana ajaran-ajaran itu memberikan sumbangan pada sikap percaya atau tidak percaya, toleran atau tidak toleran, harmonis atau permusuhan, dalam konteks Anda?

6. Misi dalam Konteks Pluralitas (Agama dan Budaya) Indonesia

Dengan memperhatikan kenyataan konteks pluralisme seperti yang diutarakan diatas, maka menjadi amat jelas bahwa *upaya merumuskan misi dan misiologi dalam konteks masyarakat pluralistis merupakan suatu yang sangat urgen di Indonesia saat ini. Kita tidak bisa membangun kekristenan lepas dari realitas kemajemukan itu.* Memang keterbukaan mengungkapkan realitas majemuk dalam konteks Indonesia adalah prasyarat guna membangun pemahaman misi gereja yang kontekstual. Kalau konteksnya tidak jelas diungkapkan, maka misi Gereja yang seharusnya kontekstual itu menjadi kabur. Sebaliknya, kalau konteks pluralisme agama dan budaya di Indonesia dapat dinilai dengan transparan, maka misi gereja juga dapat diupayakan menjadi misi kontekstual.

Konteks pluralisme Indonesia mengharuskan gereja-gereja di Indonesia untuk meninjau kembali pemahaman misi, sebab pemahaman lama sudah tidak relevan lagi. Agar misi sungguh relevan, perlu dilakukan upaya rekonstruksi misi mengikuti paradigma misi yang relevan pula.

Untuk dapat menentukan paradigma mana yang relevan bagi realitas pluralisme di Indonesia, perlu dipetakan dulu aliran-aliran dalam pemahaman misi yang pernah muncul dalam sejarah.

Pertama, model pertobatan (*conversion*): menurut aliran ini tujuan utama misi adalah menyampaikan ajaran Kristus dan keselamatanNya kepada semua manusia, khususnya mereka yang belum mengenal dan memiliki ajaran keselamatan tersebut,ewartakan Injil dimana-mana dan memperluas Kerajaan Allah, mengajarkan dan menobatkan baik orang secara pribadi maupun sebagai bangsa. Menurut model ini misiologi adalah pengetahuan dan penjabaran mengenai penyebaran iman Kristen yang dirangkum dalam sistem tertentu dan dibangun diatas dasar biblis dan teologis. Aliran ini membedakan dua bidang misiologi, yaitu sejarah misi dan misi masa kini, serta teori/ajaran tetang misi, yaitu pendasaran misi, segi subjektif (misi dari satu kepada semua manusia) dan objektif misi (penyebaran iman). Paham misi seperti ini dipelopori oleh ‘Sekolah Muenster’ dengan tokohnya Joseph Schmidlin (1876-1944). Kritik yang sering dilontarkan pada aliran ini adalah coraknya yang terlalu nasionalis dan Eropasentris. Agama kristen dipandang sebagai puncak segala kebudayaan yang benar seperti yang dimiliki oleh penganutnya dari bangsa Eropa (Barat), sehingga karya misi kerap dipandang juga sebagai proses civilisasi bangsa-bangsa primitif di luar bangsa Eropa.

Kedua, model penanaman gereja (*church planting*): Demi karya misioner gereja aliran ini keberatan bila perlunya misi

hanya terletak pada tujuan keselamatan orang yang beragama lain (pertobatan). Bagi aliran ini tujuan pokok misi bukan pertobatan jiwa-jiwa, tapi penanaman gereja (*church planting = plantatio ecclesiae*). Sebagai konsekwensi dari paham ini tugas misi dianggap selesai bila institusi gereja sudah berdiri. Gereja muda diberi tugas untukewartakan Injil dan mentobatkan manusia, sedangkan misi dilihat sebagai lembaga tersendiri yang mengusahakan penanaman gereja dimana-mana. Paham ini dipelopori sekolah Leuven dengan tokohnya P. Charles dan J. Masson. Sejalan dengan model ini adalah model pertumbuhan gereja (*church growth*) dari D. McGavran. Pemahaman misi dengan model ini juga dikritik karena masih bersifat Eropasentris dan manusia di luar kekristenan dilihat hanya sebagai objek misi yang mesti dibawa ke pangkuan gereja.

Ketiga, model sejarah keselamatan (*das heilsgeschichtliche Modell*): Ide dasar yang digunakan sebagai landasan untuk jalan pemikiran ini adalah paham mengenai Kerajaan Allah. Menurut model ini misi bukanlah kegiatan yang muncul karena antusiasme atau motivasi sementara, tapi merupakan ciri imanen kekristenan, sebab macam-macam karya misi di dalam gereja merupakan bukti semangat dan hidup kristen yang selalu aktif. Misi merupakan kesempatan untuk memperkenalkan moral kristen sebagai ajaran mengenai realisasi Kerajaan Allah di tengah umat manusia. Aliran ini memberikan sumbangan pemahaman mengenai misi sebagai ungkapan esensial gereja yang hidup dan keberadaan kekristenan yang aktif. Misi bukan suatu kebetulan. Pandangan

demikian merupakan dampak langsung dari kecenderungan aliran ini yang menekankan misi sebagai fenomena historis. Model ini dipelopori oleh sekolah Tuebingen (Jerman). Model ini cukup berkembang luas dan mempengaruhi dokumen mengenai misi dari Dewan Gereja Sedunia, Federasi Lutheran Sedunia, dan juga di lingkungan Katolik tampak pengaruhnya dalam dokumen Konsili Vatikan II dan ensiklik *Evangelii Nuntiandi* (1975). Para misiolog yang menganut aliran ini misalnya Walter Freytag, G. Vicedom, David J. Bosch, dll.

Keempat, model sejarah perjanjian (*das verheissungsgeschichtliche Modell*): Dalam model ini misi Allah (*missio dei*) berperan penting dalam misiologi. Allah adalah Allah yang misioner (Hoekendijk). Tujuan tindakan penyelamatannya adalah dunia. Penebusan tidak ada bagi gereja dan tidak ada dalam gereja, tetapi berlaku bagi dunia. Maka urutannya menjadi: Allah – Dunia – Gereja, bukan lagi Allah – Gereja – Dunia. Misi bukanlah suatu fungsi dari gereja, tapi gereja yang merupakan satu fungsi dari misi. Dalam Konferensi Pekabaran Injil Sedunia di Uppsala (1968) muncul pengaruh model ini tatkala dikatakan, “Gereja adalah tanda dari persatuan kemanusiaan yang akan datang”. Bonhoeffer kemudian menandakan bahwa gereja adalah ‘*the church for the others*’. Gereja harus hidup berbagi dalam problem sekular dari kehidupan manusia biasa, bukan dengan menguasai tapi dengan membantu dan melayani.³³ Ekklesiologi yang lahir dari model ini menegaskan bahwa misi bukan sesuatu yang sekunder dan keberadaan gereja adalah demi misi. Karena

33 Widi Artanto, op.cit., hlm. 58.

Allah adalah Allah yang misioner, maka umat Allah juga harus umat yang misioner.

Kelima, model koeksistensi – dialog - kesaksian³⁴: Misi dalam tiga bentuk koeksistensi³⁵ (*konvivenz/convivencia*), dialog dan kesaksian merupakan perwujudan dari tiga dimensi manusia dan gereja, yaitu (1) bahwa manusia itu pada dasarnya adalah ‘eksentrik’ artinya manusia ada karena ‘datang dari sesuatu di luar dirinya’. Artinya, dia ada karena ‘diciptakan’. Dlm bahasa teologis manusia adalah ciptaan. (2) bahwa manusia ada dan berada hanya bersama orang lain. Disini kelihatan prinsip dialog dan relasional. Manusia menjadi manusia berkat manusia lain. Demikian juga gereja adalah gereja dalam suatu persekutuan, di suatu tempat tertentu yang masuk dalam bahasa dan budaya tertentu juga. (3) bahwa manusia selalu berorientasi pada masa depan, tidak hidup dalam suatu sistem yang tertutup. Maka, dimensi eksentrik dan dimensi relasional, selalu mengarah kepada masa depan (dimensi eskatologis). Hidup kita juga senantiasa mengarah ke depan dan selalu dalam tahap ‘menjadi’. Gereja bukanlah untuk dirinya sendiri, tapi mengarah kepada kerajaan yang akan datang. Ketiga

34 Andreas Feldtkeller/Theo Sundermeier (eds), *Mission in pluralistischen Gesellschaft*, Frankfurt am Main: Verlag Otto Lembeck, 1999, hlm. 17-25; Theo Sundermeier, *Konvivenz und Differenz*, Erlangen: Verlag der ev. – Luth. Mission, 1995, hlm. 40-41.

35 Kamus Besar Bahasa Indonesia Edisi Ketiga (Jakarta: Balai Pustaka, 2003, hlm. 578) mendefenisikan ‘koeksistensi’ sebagai keadaan hidup berdampingan secara damai antara dua negara (bangsa) atau lebih yang berbeda atau bertentangan pandangan politiknya. Dalam Bahasa Jerman digunakan istilah ‘Konvivenz’ (hidup bersama), atau ‘Convivenza’ (Italia), ‘convivencia’ (Spanyol) yang akar katanya berasal dari Bahasa Latin ‘convivere’ = hidup bersama.

dimensi tersebut (eksentrisitas, relasionalitas, eskatologi) harus dihidupi dan diwujudkan dalam gereja. Gereja ambil bagian dalam *missio dei*. Gereja tidak punya misi, karena dia itu sendiri adalah misi.

Ketiga dimensi manusia dan gereja ini memperlihatkan tiga bentuk dari misi itu, yakni: 1) Karena manusia dan gereja merupakan yang diciptakan, punya asal usul, maka perlu hidup bersama dengan manusia yang lain. Dia mencari **koeksistensi** (*konvivenz/convivencia*) dan menjadi komunitas yang siap menolong, tidak rasis. 2) Koeksistensi adalah ruang dimana terjalin relasi dan **dialog**. Injil mendapat bentuk baru melalui dialog dengan manusia, agama dan budaya. Setiap dialog mulai dengan mendengar, dan di dalamnya kita menjadi orang yang belajar. Jadi di dalam pertemuan tidak ada objek misi. 3) Dari koeksistensi dan dialog, lahirlah bentuk ketiga dari misi yakni **kesaksian**. Kesaksian selalu memiliki *dua dimensi*: a) Cahaya harus bersinar, tidak bisa lain seperti yang dikatakan dalam injil Mateus, 'Karena yang diucapkan mulut keluar dari hati' (12,34), dan Paulus katakan, 'Celakalah aku bila tidakewartakan Injil' (1 Kor 9,16). Memberi kesaksian artinya, berbicara dari apa yang kita dengar dan lihat, yakni menceritakan perbuatan besar Tuhan, b) Dimensi lain dari misi dalam arti yang lebih sempit adalah perumpamaan dari perkawinan raja. Raja mengutus pembantunya, mengundang pengemis dari jalanan (Mat 22). Misi adalah *undangan* dalam perjalanan menuju perjamuan Kerajaan Allah. Maka relasi dari ketiga bentuk misi: koeksistensi, dialog dan kesaksian dapat dilihat dalam gambar berikut ini.

Jadi, tiga dimensi membentuk segitiga sama sisi. Dasarnya adalah koeksistensi. Dialah basis, syarat bagi terjadinya dialog dan kesaksian di dalam masyarakat majemuk baik secara sosial, agama dan budaya. Dimana kesaksian, dialog dan koeksistensi tidak terjadi, maka tidak ada gereja yang hidup.

Membahas rekonstruksi misi dalam pluralisme keagamaan di Indonesia sebetulnya tidak lepas dari pengalaman masa lampau tatkala kebanyakan misionaris Barat/Eropa dalam usaha misinya menekankan pentingnya pertobatan individu dengan perhatian yang amat kecil terhadap dimensi sosial dan kurang menghargai nilai yang terkandung dalam agama-agama lain. Hal ini menyebabkan misi Kristen menempatkan orang beragama lain sebagai orang kafir yang tidak memiliki kebenaran, sebagaimana tampak dalam kedua model yang sudah dibahas di atas: model pertobatan (*conversion*) dan model penanaman gereja (*church planting*). Pandangan seperti ini jelas tidak relevan lagi sekarang. Mereka yang terlibat dalam misi kristen harus bisa menghadirkan iman kristen dengan penuh keyakinan, tanpa mencela/menjelekkan pemeluk agama lain. Semua institusi agama di Indonesia harus mengembangkan kesadaran (*consicence*) akan kerja sama,

karena wujud koeksistensi yang paling tinggi adalah kerjasama. Sayangnya, kita belum mengalami situasi koeksistensi/*convivencia*, yakni kondisi dinamis dimana masyarakat yang plural secara agama, budaya, peradaban mampu hidup secara harmonis, dan negara berperan aktif menjaga keseimbangan antara pluralitas dan integritas. *Convivencia* berarti saling menembus dan saling mempengaruhi secara kreatif.

Dasar kesediaan untuk menerima pluralisme keagamaan di Indonesia bukanlah *relativisme* yang mengakui semua agama sebagai unsur-unsur kebenaran karena sikap ini membuat orang tidak bergairah untuk melakukan pengumpulan religius dalam menemukan keputusan dasarnya, juga bukan *sinkretisme* sebagai rekayasa sebuah agama sedunia yang merangkum berbagai unsur yang dianggap sama dari beragam agama dan aliran kepercayaan yang ada di Indonesia. Dasar yang tepat adalah *dialog* bersama agama-agama yang dilakukan bukan dalam suasana penolakan dan pemusuhan, melainkan dalam suasana penerimaan satu sama lain dan kemudian bersama-sama mencari dan menemukan Allah sebagai kebenaran yang penuh. Dalam dialog terjadi sikap saling menghargai sebab orang berkeyakinan lain tidak dijadikan objek. Orang Kristen tidak lagi memperlakukan orang berkepercayaan lain sebagai ‘bukan umat Allah’.

Dialog itu bukan sekedar alat atau strategi misi, tetapi dialog sebagai misi. Ungkapan ini hendaknya tidak dimengerti secara salah bahwa dengan dialog orang kristen akan memakai dialog itu sebagai cara untuk melaksanakan misi kristen seperti yang dipahami selama ini, yakni ‘menaklukkan orang beragama lain

untuk masuk dalam agama kristen.' Bukan ini yang dimaksud. Semangat dan motivasi dari *kesaksian* yang didasarkan atas kewajiban dan perintah (dari amanat agung Mat 28, 18-20) yang bertujuan untuk kepuasan diri mesti diubah menjadi semangat dan motivasi untuk memperdulikan, mengasihi orang lain, dan rindu untuk membagikan kehidupan bersama-sama dengan mereka.³⁶

Sikap misionaris kristen yang selama ini tidak mau mendengarkan suara orang lain harus diubah menjadi *sikap saling mendengarkan untuk secara bersama-sama terbuka terhadap suara Allah* mengenai masalah orang Indonesia. *Dialog sebagai misi* punya tugas pokok untuk mengarahkan kerinduan bersama manusia mencari kebenaran yang penuh, kemanusiaan yang penuh dan tanggung jawab terhadap alam semesta. Dialog sebagai misi dalam konteks pluralisme keagamaan di Indonesia adalah dialog kehidupan atau dialog untuk berbagi kehidupan yang dianugerahkan Allah pada manusia sebagai gambar Allah dan seluruh ciptaanNya. Maka dasar dan tujuan dialog mesti dikembalikan pada penciptaan dan tujuan penciptaan Allah, yakni bukan untuk perpecahan melainkan untuk keutuhan segala sesuatu di dalam kasih Allah.³⁷

Dalam konteks pluralisme Indonesia, maka dialog antar agama merupakan suatu keharusan untuk bersama-sama

36 Wesley Ariarajah, *Alkitab dan Orang-orang yang Berkepercayaan Lain* (terj. Eka Darmaputera), Jakarta: BPK Gunung Mulia, cet. 2, 1989, hlm. 71.

37 Bdk. Widi Artanto, loc.cit., hlm. 110.

menghadapi persoalan kemanusiaan yang besar di Indonesia yakni konflik antar pemeluk agama seperti yang terjadi di Ambon antara Kristen dan Islam, di Kuningan antara Islam dan Ahmadiyah, di Sindomulyo/Lampung antara dua kampung yang bertetangga, dll. Dalam dialog yang bertujuan memperjuangkan kesejahteraan dan keadilan, perdamaian, semua pihak disadarkan bahwa persoalan di masyarakat tidak mungkin dihadapi sendiri-sendiri. Agama-agama dan pemeluk aliran kepercayaan di Indonesia tidak hanya realitas yang menunjukkan pluralitas religius orang Indonesia, tetapi juga menjadi *kekuatan moral spiritual* yang seharusnya dapat merobohkan tembok ketidakadilan, keserakahan, dan penindasan. Dengan demikian dialog adalah juga suatu usaha untuk melihat panggilan Allah dan bersatu melibatkan diri dalam perjuangan di tengah masyarakat yang diyakini sebagai panggilan dari Allah sendiri.

Dialog dalam perjuangan kemanusiaan bagi orang kristen Indonesia sebetulnya merupakan bagian dari kesetiaan guna melaksanakan misi Kerajaan Allah. Bila orang kristen tidak melibatkan diri untuk menghadirkan tanda-tanda Kerajaan Allah, maka Allah dapat memakai orang lain untuk melanjutkan misiNya di tengah-tengah konteks penderitaan rakyat Indonesia. Namun, bila orang kristen mau melaksanakan misi itu, mereka dengan rendah hati dipanggil untuk bekerja sama dengan saudara-saudaranya yang berkeyakinan lain di Indonesia. Dewan Gereja Sedunia (WCC) dan Takhta Suci Vatikan telah menjalin kerjasama dengan Islam, Hindu, Budha dan aliran kepercayaan lain dan menyetujui suatu relasi yang

saling mendukung dalam menegakkan keadilan, perdamaian dan hak asasi manusia.³⁸ Seharusnya gereja-gereja di Indonesia yang hidup dalam konteks pluralisme religius dan dijerat kemiskinan yang makin mencolok dapat menyumbangkan pengalaman dan penghayatan dalam dialog kehidupan untuk mengembangkan kesadaran tersebut.

Lalu bagaimanakah rekonstruksi misi berhadapan dengan pluralisme budaya di Indonesia? Misi yang mengabaikan atau bahkan menolak sama sekali kebudayaan yang menjadi konteks masyarakat Indonesia yang menerima Injil tidak dapat dipertahankan lagi, sebab kebudayaan bukanlah ‘musuh’ Allah. Misi yang menolak kebudayaan setempat sebenarnya justru memaksakan kebudayaan tertentu yang dianggap sebagai kebudayaan kristen. Konsep pertama yang digambarkan Richard Niebuhr ‘Kristus lawan kebudayaan’ sangat tidak memuaskan karena menurut Niebuhr akan jatuh pada spiritualisme dan membiarkan dunia terlantar.³⁹ Menurut C.S. Song sikap melawan kebudayaan ini bertentangan dengan kenyataan bahwa kebudayaan secara keseluruhan tidak lain merupakan manifestasi dari kreativitas kekuasaan Allah yang diterjemahkan dalam bentuk dan peristiwa yang aktual.⁴⁰ Ini

38 S.J. Samartha, *Courage for Dialogue*, New York: Orbis Books, 1982, hlm. 30 dlm: Widi Artanto, *ibid.*, 112.

39 H. Richard Niebuhr, *Kristus dan Kebudayaan*, Jakarta: Petra Jaya, t.th., hlm. 53-84; Bdk. A.A.Yewangoe, “Injil dan Kebudayaan. Skema Niebuhr dalam Perspektif Sumba”, dlm: John Campbell-Nelson dkk (eds), *Mengupayakan Misi Gereja yang Kontekstual*. Studi Institut Misiologi Persetia 1992, Jakarta: Persetia, 1992, hlm. 201.

40 C.S. Song, *Christian Mission in Reconstruction: An Asian Analysis*, New York: orbis Books, 1977, hlm. 25, dlm: Widi Artanto, *op.cit.*, hlm. 106.

berarti, bahwa tidak mungkin Kristus menentang manifestasi kekuasaan Allah itu sendiri. Kebudayaan mesti dilihat dalam pengertian yang benar mengenai penciptaan yang terungkap dalam Alkitab. Kisah penciptaan mengungkapkan suatu gambaran mengenai kekuasaan Allah dalam penciptaan yang berkembang menjadi bentuk-bentuk kebudayaan dinamis. Bila semua ciptaan dinyatakan 'baik', ini bukan dalam pengertian dan penilaian moral, melainkan bahwa dunia ini hidup dalam kehadiran Allah. Tekanan pada imanensi Allah ini memiliki implikasi pada tanggung jawab kristen pada dunia ini dan penghargaan pada kebudayaan yang punya ekspresi dan kegiatan yang beranekaragam sesuai dengan tradisinya masing-masing.

Oleh sebab itu misi dalam konteks pluralisme budaya di Indonesia yang kaya dengan kebudayaan yang berbeda-beda pertama-tama adalah usaha untuk menyelidiki dan menghargai bentuk yang berbeda dari dinamika kebudayaan dalam konteks sejarah yang berbeda juga. Dalam upaya ini ada asumsi dasar bahwa kemajemukan bentuk kebudayaan tidak bertentangan dengan rencana penciptaan Allah, tetapi justru menjadi penegasan akan kekayaan hakikat Allah dan relasiNya dengan dunia ciptaanNya. Maka, tidak ada lagi pembedaan 'kebudayaan kristen' dengan 'kebudayaan non kristen' sebab setiap kebudayaan bisa mewujudkan kehadiran Allah.

7. Menjadi Gereja Indonesia yang Misioner

Seperti sudah diuraikan dalam bagian sebelumnya usaha rekonstruksi misi tidak lain adalah upaya kontekstualisasi

misi Gereja. Maka, hal pertama yang harus dilakukan adalah memahami dan masuk dalam konteks. Perjumpaan dengan konteks Indonesia akan menentukan pemilihan paradigma misi yang relevan, yakni paradigma misi ekumenis yang dialogis dan berkesaksian.

Sebagai bagian dari Asia, masyarakat Indonesia juga diwarnai oleh dua kenyataan kemajemukan agama dan budaya serta kondisi kemiskinan. Persoalan pokok yang kerap muncul dalam pluralitas agama di Indonesia adalah hubungan yang diwarnai oleh persaingan dan ketegangan. Persaingan antar lembaga keagamaan muncul dalam bentuk ajaran doktriner. Sementara ketegangan terjadi karena menyangkut penyebaran agama (dakwah, zending, misi). Secara politis dan kultural situasi Indonesia kerap dilihat dari realitas kemajemukan sebagai kekayaan bangsa. Namun tidak berlanjut dalam tataran praksis, karena dalam kenyataannya ada saja kelompok tertentu yang dengan leluasa memaksakan kehendaknya untuk membungkam atau menteror kelompok lain yang dinilai berbeda pengungkapan agama dan budayanya. Nah, bagaimana misi harus dipahami dalam situasi seperti itu?

Tidak dapat disangkal, bahwa beberapa pemahaman misi yang lama dalam konteks Asia masih diwarisi oleh Gereja-gereja Indonesia sebagai bagian dari Gereja-gereja Asia yang umumnya lahir dari hasil misi Kristen Barat. Akibatnya sangat terasa pada pandangan penganut agama lain bahwa agama Kristen adalah agama kolonialisme Barat. Lalu semangat penginjilan dari kelompok-kelompok orang Kristen Indonesia dengan pendekatan yang mengabaikan konteks pluralitas

agama dan budaya semakin memperkuat prasangka itu. Warna pietisme sebagai warisan masa lalu masih dominan dalam kegiatan misioner anggota-anggota gereja, sehingga sikap menyangkal dunia dan penghayatan iman yang subjektif individualistis sangat menghambat keterlibatan Gereja dalam pergumulan masyarakat majemuk Indonesia. Yang berkembang kemudian adalah misi atau penginjilan yang identik dengan *church growth* dan *church planting* dengan pemahaman misioner yang dangkal berdasarkan amanat agung Mat 28, 18-20 yang dimengerti sebagai misi pertobatan jiwa individualistik. Bagi agama lain, misi Kristen seperti itu adalah proselitisme/kristenisasi. Implementasi misi Gereja seperti itu mesti dipertanyakan lagi dalam konteks Indonesia, maka itu berarti perlu rekonstruksi misi.

Pemahaman mengenai Gereja misioner merupakan kristalisasi dari rekonstruksi misi Gereja dalam paradigma misi ekumenis dialogis dan sekaligus merupakan integrasi konseptual yang menyeluruh mengenai peran, dan fungsi Gereja dalam rangka misi Allah di dunia. Teologi misi menjadi dasar dari konsep dan pemahaman Gereja misioner. Maka pengertian menjadi Gereja Indonesia yang misioner memiliki implementasi dari keterlibatan Gereja dalam lima corak misi, yakni misi penciptaan, misi pembebasan, misi kehambaan, misi rekonsiliasi, dan misi Kerajaan Allah.⁴¹ Implementasi dari kelima corak misi itu adalah sbb:⁴²

41 Bdk. Widi Artanto, *Menjadi Gereja Misioner Dalam Konteks Indonesia*, Jakarta: BPK Gunung Mulia/Yogyakarta: Kanisius, 1997, hlm. 205.

42 Bdk., *Ibid*, 214, 221, 228, 234, 242.

Pertama, Implementasi *misi penciptaan* dalam paradigma misi ekumenis adalah perwujudan dari universalitas misi Gereja untuk membangun dan membarui dunia menjadi dunia yang dikehendaki Allah. Sifat dan cakupannya misi yang luas itu bertentangan dengan partikuralisme sempit, primordialisme dan fundamentalisme agama. Gereja Indonesia dipanggil bukan untuk membentuk komunitas agama elite yang tidak peduli pada lingkungan sekitar. Juga bukan untuk memutlakkan kebenaran agama sendiri dengan menolak kebersamaan dengan kelompok agama lain dalam menanggulangi masalah global bersama-sama. Panggilan Gereja Indonesia ialah membangun masyarakat majemuk yang bersatu dan sejahtera.

Kedua, implementasi *misi pembebasan* adalah dengan memilih *option for the poor*. Gereja harus menjadi Gereja bagi kaum miskin. Kehidupan Gereja Indonesia perlu dibangun menjadi suatu paguyuban cinta kasih yang konkret dengan memberi tempat bagi warga jemaat yang miskin dalam membangun jemaat. Mereka yang miskin perlu dilibatkan dalam pengambilan keputusan dan duduk dalam kepemimpinan.

Ketiga, implementasi *misi kehambaan* adalah dengan menunjukkan sifat kehambaan dengan menjadi paguyuban yang mencintai pelayanan dan kesederhanaan. Bila Gereja sungguh-sungguh menjalankan misi ekumenis dalam konteks kemiskinan di Indonesia, Gereja dapat disebut 'Gereja hamba kaum miskin' karena seluruh keberadaan spiritual Gereja sebetulnya dipenuhi oleh kasih kepada kaum miskin dan menderita seperti Kristus.

Keempat, implementasi *misi rekonsiliasi* ialah mewartakan Injil dalam rangka rekonsiliasi melalui kesaksian hidup yang verbal dan melalui perbuatan yang dilakukan baik secara pribadi maupun komunal. Penginjilan dilakukan sebagai tawaran dalam kerendahan hati bagi setiap orang yang membutuhkan reorientasi radikal atas hidup mereka dalam relasinya dengan Tuhan dan sesama. Artinya, penginjilan mesti dimulai dengan kesaksian hidup pribadi orang-orang Kristen dan persekutuan Gereja yang menunjukkan cara hidup yang menarik karena pesan iman, harapan dan kasih mesti nampak dan dapat kelihatan dalam Gereja.

Kelima, Implementasi *misi Kerajaan Allah* adalah menyangkut ‘egosentrisme’ Gereja yang kerap menyempitkan Kerajaan Allah hanya untuk persekutuan Kristen saja. Bila Gereja menganggap diri sebagai umat Allah yang baru, maka pengakuan iman terhadap Allah, Pencipta langit dan bumi perlu dibuktikan melalui kerendahan hati dan bersedia untuk hidup di bawah pemerintahan Allah bersama dengan kelompok manusia lainnya di Indonesia. Misi Kerajaan Allah saat ini barangkali harus dimulai dengan pertobatan Gereja untuk tidak mengklaim sebagai satu-satunya ‘bangsa pilihan Allah’. Klaim itu menutup kemungkinan dialog, solidaritas bersama dalam pergumulan masyarakat majemuk Indonesia. Akibatnya Gereja bisa dipandang sebagai barang asing di negerinya sendiri. Program misi Gereja mestinya terarah pada terwujudnya tanda-tanda Kerajaan Allah di dunia. Reorientasi misi dari church centered ke God centered merupakan konsekwensi keyakinan baru bahwa Gereja bukan Kerajaan

Allah, melainkan hamba Kerajaan Allah. Kerajaan Allah jauh lebih luas dari Gereja. Maka, Gereja harus merendahkan hati agar setia dan melayani Allah demi KerajaanNya.

KESAKSIAN SEBAGAI TINDAKAN MISIONER

Perkataan seperti ‘saksi’ atau ‘kesaksian’ merupakan ungkapan yang sering kita dengar dan ungkapkan dalam kehidupan sehari-hari. Khususnya di dunia peradilan sebagai penegak hukum ‘kesaksian’ atau ‘keterangan dari para saksi’ sangat diperlukan sebelum hakim menjatuhkan keputusan sebuah perkara. Kesaksian merupakan keterangan dari saksi yang diharapkan mengandung suatu kebenaran.

Di dalam Kis 1: 8 ditemukan ungkapan ‘menjadi saksi’ yang memunculkan tiga pertanyaan menarik: (1) Apakah arti dan makna kesaksian dalam kutipan ini, (2) sejauh mana kesaksian yang diungkapkan memiliki hubungan dengan tindakan misioner, serta (3) mengapa kesaksian merupakan sesuatu yang urgen dalam setiap tindakan misioner orang Kristen pada zaman sekarang ini? Itulah tiga masalah yang hendak saya ulas dalam kesempatan ini.

Untuk bisa menjawab pertanyaan tersebut, perlu dipaparkan lebih dahulu arti dan makna kata ‘menjadi saksi’ dari Kis 1:8 dalam konteks keseluruhan Kisah Para Rasul yang ditulis oleh Lukas. Kemudian, akan dijelaskan landasan teologis misiologis atas kata ‘kesaksian’ sebagai tema sentral paradigma

misi dari Penginjil Lukas yang tampak dalam tulisannya. Lalu, berdasarkan gagasan mengenai ‘kesaksian’ ini, dicoba ditunjukkan bahwa kesaksian hidup kita sebagai orang Kristen yang dipenuhi Roh Kudus merupakan suatu yang sangat urgen (mendesak) dalam tugas perutusan kita.

1. Makna ‘menjadi saksi’ dalam Kis 1:8

Dalam bab pertama Kisah Para Rasul, Lukas menyapa Teofilus dan menjelaskan kilas balik perjalanan hidup dan ajaran Yesus. Namun fokus yang menarik perhatian Lukas disini adalah saat setelah kebangkitan Yesus dan bagaimana Dia menjanjikan Roh Kudus kepada para rasul ketika mengunjungi mereka di Yerusalem (ay. 1-5). Kemudian diceritakan satu dialog antara murid dengan Yesus sebelum Ia terangkat ke sorga. Dialog pertama adalah keingintahuan murid, apakah Yesus mau memulihkan kerajaan duniawi bagi Israel. Mengenai ini Yesus menjawab bahwa murid tidak perlu mengetahui masa dan waktu yang ditetapkan Allah Bapa (ay. 6-7).

Lalu muncullah perkataan Yesus yang menjadi fokus perhatian kita dalam ay 8: “Tetapi kamu akan menerima kuasa, kalau Roh Kudus turun ke atas kamu, dan *kamu akan menjadi saksi-Ku di Yerusalem dan di seluruh Yudea dan Samaria dan sampai ke ujung bumi*”. Sesudah mengucapkan kata-kata itu Yesus pun terangkat ke sorga. Selanjutnya pada bagian akhir bab 1, Lukas menceritakan bahwa para murid masih menetap di Yerusalem menantikan turunnya Roh Kudus (ay. 12-14) dan bagaimana Rasul Matias dipilih sebagai pengganti Yudas Iskariot (ay. 15-26).

Lalu dalam bab kedua dan seterusnya hingga bab terakhir, bab 28, kita bisa menyimak serentetan kisah mengenai para rasul seperti misi kepada bangsa-bangsa dengan kuasa Roh Kudus (Kis 2: 1-13), kegiatan Petrus yang membaptis Kornelius (Kis 10: 1-11:18) dan berakhir dengan kegiatan kerasulan Paulus di Roma (Kis 28: 16-31).

Apa yang menarik dari Kis 1: 8 adalah kata 'saksi' (Yun: *martyrs*) yang dalam Kis muncul 13 kali. Sementara kata kerjanya '*martyrein*' (memberi kesaksian) malah 76 kali muncul dalam PB, 47 kali digunakan Yohanes, 11 kali digunakan oleh Lukas baik dalam Injilnya maupun dalam Kisah Para Rasul. Nah, kata-kata seperti *martyrs*, *martyrein* dan *martyrion* dalam PB kerap dihubungkan dengan pengutusan Jesus dan para rasul. Namun, Lukas dan Yohanes dikenal paling gemar menggunakan kata-kata tersebut.⁴³ Khusus di dalam Kis kata *martyrs* kerap dikaitkan dengan pewartaan Injil.⁴⁴ Kata 'saksi' dalam kaca mata Lukas berarti bahwa pewartaan yang dilakukan oleh para rasul senantiasa berkaitan dengan peristiwa Kristus, karyaNya di dunia dan kebangkitanNya.

Apakah tujuan dari 'memberi kesaksian' ini? Tujuan memberi kesaksian atas kekuasaan Allah dan Kristus adalah *pertobatan dan pengampunan dosa* (Kis 2:38), dengan demikian keselamatan Allah akan diperoleh (Kis 2: 40).

43 Peter Beyerhaus: *Er sandte sein Wort. Theologie der christlichen Mission. Band 1 Die Bibel in der Mission*, Wuppertal: Brockhaus, 1996, 604.

44 Karl Kertelge (Ed.): *Mission im Neuen Testament*, Freiburg.Basel.Wien: Herder, 1982, 147.

Sementara kepada siapakah dialamatkan kesaksian para rasul ini? Injil Lukas 24: 47 memberi jawaban demikian “...*harus disampaikan kepada segala bangsa, mulai dari Yerusalem.*” Dan, Kis 1:8 lebih lengkap lagi mengatakan: “...*di Yerusalem, dan di seluruh Yudea dan Samaria dan sampai ke ujung bumi.*” Perkataan “*kepada segala bangsa*” (Yun: *panta ta ethne*) bukan pertama-tama dimaksudkan hanya kepada ‘orang bukan Yahudi’, tetapi mencakup keseluruhan bangsa baik orang Yahudi maupun bukan Yahudi (bdk. Kis. 2: 5).⁴⁵

Penyebutan tempat mulai dari Yerusalem, Yudea, Samaria umumnya dipahami dalam pengertian geografis. Sementara kata-kata “*sampai ke ujung bumi*” menurut para ahli tafsir KS (ekseget) dimaksudkan adalah Roma. Oleh karena itu, misalnya, bisa dimengerti mengapa Kisah Para Rasul ditutup dengan kotbah Paulus di kota Roma.⁴⁶ Selain itu, kata-kata ‘sampai ke ujung bumi’ juga mau mengungkapkan bahwa tidak ada suku dan bangsa yang luput dari pewartaan Kabar Gembira.⁴⁷ Semua suku dan bangsa harus menerima pewartaan Kabar Gembira Tuhan Kita Yesus Kristus.

Kalau demikian apa yang menjadi kekhasan gagasan ‘menjadi saksi’ dalam Kis 1:8? Untuk mengetahuinya perlu digarisbawahi tiga elemen penting kesaksian dalam pemikiran Lukas.

Pertama, kesaksian dan peristiwa Yesus. Lukas sangat menaruh minat pada berita kenyataan historis. Jadi, isi berita itu adalah kehidupan dan pewartaan Tuhan Yesus Kristus mengenai

⁴⁵ *Ibid.*, 149.

⁴⁶ *Ibid.*, 149-150.

⁴⁷ *Ibid.*, 160.

Kerajaan Allah. Dari Injilnya hingga Kisah Para Rasul, Lukas menunjukkan bahwa peristiwa Yesus mulai dari karyaNya, penderitaan, wafat dan kebangkitan hingga kenaikanNya ke surga merupakan kenyataan yang objektif dan dasar penting bagi Injil. Jadi itu bukan mitos atau spekulasi semata, akan tapi sungguh kenyataan yang pernah ada di suatu tempat, di suatu masa dalam sejarah. Dan, para rasul sendiri adalah saksiNya.⁴⁸

Kedua, Kesaksian dan kuasa Roh Kudus. Turunnya kuasa Roh Kudus atas para rasul merupakan syarat mutlak agar para murid bisa menjadi saksi mengenai kebangkitan.⁴⁹ Roh Kuduslah yang memberanikan para rasul memberikan kesaksian.

Ketiga, Kesaksian dan pewartaan Kabar Gembira. Karena wafat Yesus di salib dan kebangkitanNya merupakan peristiwa keselamatan bukan hanya untuk penebusan Israel, tapi juga – sebagaimana ditekankan oleh Luk 24:47 dan Kis 1:8 – demi keselamatan bangsa-bangsa lain, maka pewartaan menjadi sangat penting. Oleh karena itu pendengar Kabar Gembira diminta untuk bertobat dan percaya pada Injil Yesus Kristus, agar menerima pengampunan dosa. Tujuan memberi kesaksian atas kekuasaan Allah ialah keselamatan dari Allah sendiri (bdk. Kis 28:28; Luk 3:6; Yes 40:5).⁵⁰

Setelah melihat makna kesaksian dalam tulisan Lukas, khususnya Kisah Para Rasul 1:8, sekarang kita mau mengulas sejauh mana kesaksian dimengerti sebagai tindakan misioner.

48 Peter Beyerhaus, *op.cit.*, 605-606.

49 *Ibid.*

50 *Ibid.*, 607.

2. Kesaksian sebagai tindakan misioner

Tidak bisa diragukan bahwa kata ‘saksi’ sungguh menentukan dalam memahami paradigma misi Lukas. Dalam Kisah Para Rasul ‘saksi’ menjadi istilah yang tepat untuk ‘misi’.⁵¹ Dalam beberapa perkembangan istilah ‘rasul’ dan ‘saksi’ dalam Lukas dan Kisah Para Rasul memiliki makna yang sama. Rasul-rasul adalah mereka yang menjadi saksi Kristus, terutama saksi kebangkitanNya. Itu berarti saksi Kerajaan Allah dalam diri Yesus yang terinkarnasi. Misalnya Kis 1: 8 para rasul akan menjadi saksi Yesus. Petrus kepada Kornelius mengatakan bahwa dia adalah saksi kebangkitan Yesus dari orang mati (Kis 10:41). Namun pada saat yang sama ‘saksi’ juga diperluas kepada orang lain, misalnya Paulus (Kis 22:15), Stefanus (Kis 22: 20).

Kesaksian menjadi kata kunci yang digemari Lukas dalam Kisah Para Rasul untuk menggambarkan tindakan misioner para rasul. Melalui figur Paulus, Petrus dan Stefanus ditunjukkan oleh Lukas dengan jelas bagaimana konsekwensinya bila menjadi saksi Kristus. Kenyataan bahwa kesaksian dapat menghadapi penderitaan. Dalam berbagai cara Lukas melukiskan perjalanan Yesus dari Galilea ke Yerusalem (Luk 9:51-19:40) sebagai jalan menuju penderitaan dan kematianNya. Lalu, di dalam Kisah Para Rasul sendiri Lukas melaporkan penangkapan Petrus dan Yohanes untuk diinterogasi oleh penguasa sebagai akibat dari kesaksian mereka (Kis 4: 27-30).

51 David J. Bosch: *Transformasi Misi Kristen. Sejarah Teologi Misi yang Mengubah dan Berubah*, Jakarta: BPK Gunung Mulia, 1997, 181.

Jadi, dengan kata ‘saksi’ Lukas juga ingin menggarisbawahi, bahwa karya misioner pada dasarnya berkaitan dengan apa yang dilakukan oleh Allah melalui dan dalam Yesus Kristus, yaitu: pewartaan dan Kerajaan Allah, wafat dan kebangkitanNya, karena hanya di dalam namaNya ada pertobatan yang benar, pengampunan dosa dan keselamatan.⁵²

Bagaimana bisa dipahami bahwa kesaksian sebagai tindakan misioner? Bukan hanya penulis Lukas, tapi juga penulis PB lainnya menggunakan kata ‘saksi’ dalam konteks pewartaan, sehingga tidak heran sejak awal kata ‘saksi’ dan ‘kesaksian’ merupakan ungkapan misioner. Karena itu “memberi kesaksian” dimengerti sebagai “mewartakan Kabar Gembira” yang merupakan ungkapan sentral dalam PB. Malahan, kalau dilihat dari isinya, dalam kata ‘kesaksian’ dapat dirangkum pengertian dari kata-kata yang lebih abstrak seperti ‘misi’ dan ‘evangelisasi’.

Dalam kesaksian sebetulnya terkandung eksistensi kekristenan. Hal ini misalnya menjadi nyata bila melihat pola kehidupan orang kristen perdana (Kis 2: 41-47). Mereka bertekun dalam pengajaran para rasul dan persekutuan. Mereka selalu berkumpul untuk berdoa dan memecahkan roti (ay. 42). Mereka berbagi kebutuhan dan keperluan. Dengan tulus hati dan bergembira mereka berkumpul secara teratur. Ternyata, kesaksian hidup jemaat perdana menjadi daya tarik bagi banyak orang untuk bergabung. Kesaksian hidup positif membuat mereka disenangi orang lain.⁵³

⁵² Karl Kertelge, *loc.cit.*

⁵³ Horst Buerkle: *Die Mission der Kirche*, Paderborn: Bonifatius, 2002, 102.

Kesaksian hidup membutuhkan suatu kekuatan yang membuat orang berani, yaitu kekuatan Roh Kudus. Menurut Lukas, melalui Roh Kudus, Kristus yang bangkit hadir dalam komunitas Kristen. Tidak berhenti hanya pada peristiwa pentakosta. Dan ini dengan jelas diungkapkan oleh Yesus dalam Kis 1:8 “...*kalau Roh Kudus turun ke atas kamu, dan kamu akan menjadi saksi-Ku...*” Jadi, Roh tidak hanya memulai kesaksian, tapi juga membimbing para rasul sebagai saksi kemana pun mereka harus pergi dan melangkah. Roh bukan hanya menjadi inisiator, juga yang menguatkan para rasul untuk bersaksi. Kaitan erat antara pneumatologi dan misi merupakan sumbangan khas Lukas dalam paradigma misioner gereja.⁵⁴

Kesaksian sebagai tindakan misioner bertujuan pertobatan pribadi, pengampunan dosa dan keselamatan. Dengan pertobatan akan diperoleh pengampunan dan keselamatan dari Allah sendiri. Pertobatan pribadi ini tentu juga akan mampu menggerakkan orang percaya masuk ke dalam komunitas Kristen..⁵⁵ Dari sebab itu, secara biblis maupun teologis misiologis, kesaksian merupakan kategori kunci dalam pemikiran dan praksis (tindakan) misioner.

Sekarang apa relevansi semuanya ini dalam tugas perutusan kita sebagai orang Kristen?

⁵⁴ David J. Bosch, *op.cit.*, 179.

⁵⁵ Widi Artanto: *Menjadi Gereja Misioner dalam Konteks Indonesia*, Yogyakarta: Kanisius/Jakarta: BPK Gunung Mulia, 1997, 40.

3. Kesaksian dalam tugas perutusan

Kesaksian dalam hubungan dengan tugas perutusan memiliki tiga asumsi dasar. *Pertama*, kesaksian harus selalu dilakukan pada apa yang benar. Kalau tidak, maka kesaksian menjadi salah dan palsu. *Kedua*, kata-kata merupakan sarana esensial mengungkapkan kebenaran, yang menunjuk pentingnya kesaksian verbal. *Ketiga*, Kebenaran memiliki integritas sendiri, dan karena itu segala bentuk manipulasi bertentangan dengan hakekat kesaksian.⁵⁶

Bila kita menerima bahwa kesaksian verbal merupakan sentral dalam pemikiran dan praksis misi, maka pewartaan mesti konsisten dengan ketiga asumsi dasar di atas. Sehingga, entah aktivitas pewartaan dibawakan melalui kotbah, penginjilan, cerita, dialog, semua itu mesti didasarkan pada keyakinan bahwa kebenaran yang dikomunikasikan dengan gamblang mampu menantang pendengar dan memimpin mereka pada pertemuan dengan Yesus.⁵⁷

Bertolak dari paradigma misioner Lukas dalam Kisah Para Rasul perlu kiranya kita renungkan makna dan arti kesaksian dalam situasi konkrit kita.

Pertama, suatu kenyataan yang tidak bisa dipungkiri bahwa kita semua berkat baptisan telah memperoleh anugerah Roh. Anugerah Roh ini merupakan anugerah untuk terlibat dalam kesaksian dan misi, sebab misi merupakan konsekwensi

⁵⁶ John Corrie (ed.): *Dictionary of Mission Theology*, Downers Grove: InterVarsity Press, 2007, 431.

⁵⁷ *Ibid.*

langsung dari pencurahan Roh atas diri kita masing-masing. Karena itu, dalam memberi kesaksian atas iman kita, kita tidak boleh hanya melaksanakan rencana atau program kita sendiri, tapi harus menantikan Roh yang membimbing kita. Rohlah yang memberanikan kita untuk melaksanakan misi.

Kedua, tugas kita sebagai saksi Kristus dilimpahkan kepada kita bukan karena kehebatan kita. Kita mesti sadar bahwa tugas itu dipercayakan kepada kita sebagai manusia yang lemah yang tidak bisa melakukan apapun dengan kuasa kita sendiri, tetapi terus menerus bergantung kepada kekuatan Roh.

Ketiga, sebagai saksi Kristus kita dipanggil bukan pertama-tama untuk mencapai suatu prestasi tinggi, melainkan hanya untuk menunjukkan apa yang telah dilakukan oleh Allah, untuk memberikan kesaksian tentang apa yang telah kita lihat, saksikan dan alami. Kendatipun kita bukan dari saksi generasi pertama dan belum pernah secara langsung melihat, mendengar, dan menyentuh Yesus seperti kedua belas rasul, namun hal ini tidak membuat kesaksian kita lebih rendah. Kesaksian kita saat ini dan masa yang akan datang diberikan dalam kuasa yang sama, memiliki keyakinan yang sama dan melahirkan panggilan yang sama bagi mereka yang mendengarkannya.

Keempat, kesaksian kita sebagai pewarta Kabar Gembira perlu bersifat kontekstual, artinya perlu penerjemahan dan penyesuaian pewahyuan Allah dari satu bangsa, tempat, dan waktu tertentu ke masing-masing bahasa, waktu, dan lingkungan yang lain.

Kelima, kesaksian yang benar akan kemungkinan mempunyai resiko penderitaan seperti tampak dalam kata ‘martyr’ yang juga mengandung makna kesediaan untuk berkorban.

Keberhasilan ini juga sekaligus merupakan titik awal pengutusan kita sebagai saksi Kristus. Sekarang kita diutus ke tempat kita masing-masing untuk memberi kesaksian akan keselamatan dari Tuhan Kita Yesus Kristus. Kesaksian kita sebagai tindakan misioner hanya mungkin berkat bantuan kuasa Roh Kudus. Kesaksian bukanlah tindakan pasif, bahkan kesaksian diam, sebagaimana ditunjukkan Yesus saat diadili sebelum penyaliban, dapat sungguh berdaya guna untuk menunjukkan bahwa Dia sungguh utusan Allah. Dalam semangat Wahyu 2:10b kita pantas merenungkan pesan, *“Hendaklah kita dalam memberikan kesaksian tetap setia sampai mati, maka Tuhan akan mengaruniakan kepada kita mahkota kehidupan.”* Tuhan memanggil kita semua kepada kesaksian penuh iman.

BAB VI

PENUTUP

Berhadapan dengan konteks pluralisme agama dan budaya gereja-gereja Indonesia diharuskan meninjau kembali pemahaman misi agar kehadirannya bisa lebih kontekstual dan relevan. Misi dengan pemahaman sempit yang identik dengan *church planting* berdasarkan amanat agung Mat 28,18-20 yang dimengerti sebagai pertobatan jiwa yang individualistis, bagi orang lain misi kristen semacam ini dilihat sebagai proselitisme atau kristenisasi. Implementasi misi seperti ini dalam konteks Indonesia menjadi tantangan, khususnya sikap radikal dan konfrontatif terhadap golongan agama lain. Sikap radikal, konfrontatif bisa menyuburkan sikap introvert, eksklusif dan individualistis dari tradisi teologi misi yang justru harus diatasi oleh gereja-gereja di Indonesia.

Kenyataan bahwa pemahaman dan pelaksanaan misi gereja-gereja Indonesia amat terpengaruh oleh adanya dua pola pendekatan, yakni *ekumenikal* dan *evangelikal* (gerakan keesaan/injili) tidak dapat disangkal, kendatipun polarisasi ini pantas diprihatinkan. Perbedaan kedua arus ini tidak hanya dalam pemahaman teologis, tapi juga dalam metode dan

strategi misi. Secara ringkas dapat dikatakan, yang ekumenikal menitikberatkan aspek antropologis Injil dan keselamatan yang berdampak sosial dan kemanusiaan secara keseluruhan. Yang evangelikal menekankan aspek transendental dengan dimensi spiritual individual sehingga pertobatan dan kesalehan pribadi adalah kunci keselamatan manusia.

Yang harus disadari adalah dalam situasi demikian gereja Indonesia harus menentukan paradigma teologi misi yang sesuai dengan konteks pluralisme agama dan budaya Indonesia. Pemilihan paradigma ini hendaknya bersifat inklusif agar paradigma lain yang juga berkembang dapat dihargai. Bagi gereja Indonesia paradigma misi ekumenis yang mengutamakan koeksistensi/convivencia, dialog dan kesaksian adalah paradigma misi yang relevan. Pluralitas agama dan budaya serta beraneka masalah sosial ekonomi politik di Indonesia harus dihadapi oleh gereja dengan lebih realistis. Oleh sebab itu teologi misi yang konfrontatif terhadap golongan agama dan budaya lain tidak mungkin dilanjutkan, tapi harus diganti dengan sikap koeksistensif, dialogis, dan dari situ akan mampu memberikan kesaksian.

DAFTAR KEPUSTAKAAN

Ariarajah, Wesley: *Alkitab dan Orang-orang yang Berkepercayaan Lain* (terj. Eka Darmaputera), Jakarta: BPK Gunung Mulia, cet. 2, 1989.

Artanto, Widi: *Menjadi Gereja Misioner dalam Konteks Indonesia*, Yogyakarta: Kanisius/Jakarta: BPK Gunung Mulia, 1997.

Beyerhaus, Peter: *Er sandte sein Wort. Theologie der christlichen Mission. Band 1 Die Bibel in der Mission*, Wuppertal: Brockhaus, 1996.

Bosch, David J.: *Transformasi Misi Kristen. Sejarah Teologi Misi yang Mengubah dan Berubah*, Jakarta: BPK Gunung Mulia, 1997.

Buehlmann, Walbert: *Alle haben denselben Gott. Begegnen mit den Menschen und Religionen Asiens*, Frankfurt am Main, 1979.

Buerkle, Horst: *Die Mission der Kirche*, Paderborn: Bonifatius, 2002.

Corrie, John (ed.): *Dictionary of Mission Theology*, Downers Grove: InterVarsity Press, 2007.

Feldtkeller, Andreas/Sundermeier, Theo (eds): *Mission in pluralistischen Gesellschaft*, Frankfurt am Main: Verlag Otto Lembeck, 1999.

Hengel, Martin: *Between Jesus and Paul. Studies in the Earliest History of Christianity*, London: SCM Press, 1983.

Hoeffe, Otfried: 'Pluralismus/Toleranz', dalam: Peter Eicher (ed.), *Neues Handbuch theologischer Grundbegriffe* 4, Muenchen: Koesel, 1991, hlm. 218.

Kaehler, Martin: *Schriften zur Christologie und Mission*, Munich: Chr. Kaiser Verlag, 1971.

Kasting, Heinrich: *Die Anfaenge der urchristlichen Mission*, Munich: Chr. Kaiser Verlag, 1969.

Kertelge, Karl (Ed.): *Mission im Neuen Testament*, Freiburg. Basel.Wien: Herder, 1982.

Knitter, Paul F.: *Satu Bumi Banyak Agama*, Jakarta: BPK Gunung Mulia, 2006.

Manggeng, Marthen: *Pendidikan Agama Kristen dalam Masyarakat Majemuk*, dlm: INTIM. Jurnal Teologi Kontekstual no 8 2005, hlm. 22.

Niebuhr, H. Richard: *Kristus dan Kebudayaan*, Jakarta: Petra Jaya, t.th.

Samartha, S.J.: *Courage for Dialogue*, New York: Orbis Books, 1982.

Scheider, Jakob Hans Josef: "Pluralismus. Pluralitaet" dlm: *Lexikon fuer Theologie und Kirche* Jilid 8, Friburg-Basel-Wien: Herder, 2006, hlm. 361.

Singgih, Emanuel Gerrit: *Berteologi dalam Konteks*, Yogyakarta: Kanisius, 2000.

Song, C.S.: *Christian Mission in Reconstruction: An Asian Analysis*, New York: orbis Books, 1977.

Sumartana, Th.: *Pluralisme, Konflik dan Pendidikan Agama di Indonesia*, Yogyakarta: Interfidei, 2005.

Sundermeier, Theo: *Konvivenz und Differenz*, Erlangen: Verlag der ev. – Luth. Mission, 1995.

Staengle, Gabriel: *Mission und Interreligiöser Dialog*, Frankfurt am Main: Peter Lang, 2003.

Ujan, Andre Ata: *Multikulturalisme. Belajar Hidup Bersama dalam Perbedaan*, Jakarta: Indeks, 2009.

Yewangoe, A.A.: “Injil dan Kebudayaan. Skema Niebuhr dalam Perspektif Sumba”, dlm: John Campbell-Nelson dkk (eds), *Mengupayakan Misi Gereja yang Kontekstual*. Studi Institut Misiologi Persetia 1992, Jakarta: Persetia, 1992, hlm. 201.

Song, C.S.: *Christian Mission in Reconstruction: An Asian Analysis*, New York: orbis Books, 1977.

Wandelfels, H.: “Zukunftsperspektiven der Missionswissenschaft”, *Zeitschrift der Missionswissenschaft und Religionswissenschaft (ZMR)* 60 (April 1976), hlm. 89.

Woga, Edmund: *Dasar-Dasar Misiologi*, Yogyakarta: Kanisius, 2002.

BIODATA PENULIS

Dr. Raja Oloan Tumanggor lahir di Tapanuli Tengah (Sumatera Utara) pada tanggal 14 April 1967. Pendidikan S1 dalam bidang filsafat diselesaikan di Fakultas Filsafat Universitas Katolik St. Thomas Medan, dan pendidikan Post S1 bidang filsafat teologi di Sekolah Tinggi Filsafat dan Teologi (STFT) St. Yohanes Pematang Siantar pada 1996. Pendidikan S3 bidang teologi diperoleh dari Westfaelische Wilhelms-Universitaet (WWU) Muenster, Jerman pada 2006. Sejak 2007-2011 mengajar misiologi dan teologi kontekstual di Sekolah Tinggi Teologi (STT) Jakarta. Sejak 2007 hingga 2012 mengajar Filsafat Ilmu dan Logika, serta Filsafat Umum di Fakultas Psikologi Universitas Tarumanagara Jakarta, dan sejak 2012 hingga sekarang menjadi dosen tetap mata kuliah Filsafat Umum untuk program S1 dan Filsafat Ilmu Pengetahuan untuk program S2 di fakultas dan universitas yang sama. Ia juga menjadi dosen luar biasa di beberapa perguruan tinggi swasta, antara lain dosen Matakuliah Pengembangan Kepribadian (MPK) bidang Logika di Unika Atmajaya Jakarta, dan Universitas Bina Nusantara (Binus) bidang *Character Building*. Beberapa tulisannya pernah dimuat di majalah Mingguan *HIDUP* (Jakarta), *Harian Sinar Indonesia Baru* (Medan). Karyanya yang sudah diterbitkan antara lain: “*Die Inkulturation des christlichen Glaubens aus einer indonesischen Perspektiven. Das Beispiel der Toba-Batak auf Nord-Sumatera*” dalam: Arnd Buenker/Ludger Weckel (Hg): *Ihr Werdet meine Zeugen sein* (Freiburg-Basel-Wien, 2005), *Logika Sebuah Pengantar* (Penerbit: PT Pustaka Mandiri, Tangerang, 2012).

Dr. Raja Oloan Tumanggor lahir 14 April 1967 menyelesaikan S1 Filsafat di Fak. Filsafat Universitas Katolik St. Thomas Medan (Sumut) pada 1993. Setelah meraih S3 bidang teologi dari Westfaelische Wilhelms-Universitaet Muenster Jerman 2006, mengajar misiologi di Sekolah Tinggi Teologi Jakarta (2007-2011) dan sejak 2012 menjadi dosen tetap di Fakultas Psikologi Universitas Tarumanagara Jakarta untuk mata kuliah Filsafat. Karya tulis, a.l. *Inkulturation des Glaubens aus einer indonesischen Perspektive* (Herder, 2005), *Logika Sebuah Pengantar* (Pustaka Mandiri, 2012)

Situasi masyarakat Indonesia yang majemuk (pluralis) membutuhkan rekonstruksi pemahaman mengenai misi dan misiologi. Kemajemukan agama dan budaya menjadi sesuatu yang tak terpisahkan dari kehidupan bermasyarakat di Indonesia. Oleh karena itu perlu digali pemahaman yang baru mengenai misi yang bertolak dari konteks pluralisme di Indonesia.

Dalam buku ini dicoba dibahas bagaimana misi dan misiologi dipahami dalam konteks pluralitas di Indonesia. Paradigma misi yang bagaimanakah sesuai dengan konteks Indonesia? Tujuannya adalah agar teologi misi yang masih di awang-awang dapat mendarat di bumi Indonesia. Dengan kata lain, agar tercipta suatu misiologi yang kontekstual dan relevan dengan situasi masyarakat Indonesia.

Penerbit
Genta Pustaka Lestari
Jl. Kampung Utan Bahagia No 50 RT 10/RW 4
Cengkareng – JAKARTA 11730 INDONESIA
E-mail: gentapustakalestari@gmail.com
<http://www.gentapustakalestari.wordpress.com>

ISBN 978-602-70222-0-1

9 786027 022201