

Globalisasi Dan Pariwisata Sebagai Fenomen Kebudayaan

(DR. Mathias Daven)

Abstrak:

Tulisan ini bertujuan untuk mendiskusikan beberapa aspek dari globalisasi dan pariwisata sebagai fenomena kebudayaan dan implikasinya bagi tugas perutusan agama-agama, terutama bagi karya pastoral Gereja Katolik. Dalam pelbagai kajian ilmiah seringkali globalisasi dan pariwisata hanya dilihat sebagai fenomena ekonomi, padahal globalisasi ekonomi amat terkait dengan penyebaran model peradaban Barat, seperti idea hak asasi manusia atau demokrasi, pandangan hidup, juga pola produksi dan pola konsumsi ke seluruh pelosok dunia. Di pihak lain globalisasi dan pariwisata menghadirkan konteks baru dan tantangan baru bagi tugas perutusan agama-agama, yaitu pluralitas agama dan kebudayaan serta potensi konflik yang ditimbulkan. Globalisasi dan pariwisata tidak hanya diikuti oleh konflik kepentingan yang sifatnya ekonomis, melainkan juga mencakup konflik yang sifatnya normatif, yaitu konflik yang muncul dari kenyataan bahwa setiap agama dan kebudayaan memiliki pandangan normatif yang menyeluruh tentang identitas dan jati diri tiap kelompok dan golongan dalam masyarakat. Agar pluralitas agama tidak bermuara pada "clash of civilizations", maka dialog dan kerjasama antar-agama menjadi amat penting dan urgen. Titik pertemuan agama-agama terletak dalam cita-cita mereka untuk menjanjikan dan memungkinkan keselamatan bagi tiap penganutnya dan membebaskan manusia dari penderitaan dengan segala dimensinya. Penderitaan manusia tetap merupakan tolok ukur untuk menilai dampak kehadiran agama-agama sekaligus menjadi tolok ukur bagi karya pastoral Gereja Katolik di tengah arus globalisasi dan pembangunan di bidang pariwisata.

1. Pengantar

Globalisasi merupakan fenomena yang ambivalen dan karena itu memicu sekurang-kurangnya dua jenis reaksi. Di satu sisi, fenomena tersebut selalu dikaitkan dengan sebuah janji akan adanya kemakmuran dan keadilan bagi semua, tanpa kecuali. Karena itu ada yang menyambutnya dengan penuh harapan bahwa globalisasi merupakan proses positif yang berkontribusi bagi kemakmuran dan perdamaian dunia. Di sisi lain, fenomena tersebut dilihat dengan penuh curiga, karena fenomena tersebut dipersepsikan sebagai imperialisme budaya yang memutlakkan nilai-nilai peradaban tertentu dan memaksakannya pada orang lain, sesuatu yang dewasa ini hampir selalu berarti *westernisasi* dengan label *kebudayaan global*. Dengan demikian ia dipersepsikan sebagai sarana untuk menyebarkan nilai-nilai peradaban model Barat dan demi kepentingan hegemoni Barat, baik secara ekonomis, politis maupun sosio-budaya. Di samping itu fenomena tersebut juga ditengarai membelah masyarakat dunia ke dalam kategori *pihak yang menang* dan *pihak yang kalah* dan mempertajam jurang yang lebar antara keduanya, dan karena itu globalisasi merupakan proses yang sekaligus memuat benih-benih perlawanan.¹

Setidaknya ada dua faktor yang menentukan munculnya fenomena *globalisasi*. *Pertama*, kemajuan di bidang teknologi transportasi dan telekomunikasi. Kemajuan dalam dua bidang teknologi ini tidak saja mendorong mobilitas manusia berupa pariwisata internasional, juga telah memungkinkan intensifikasi dan percepatan interaksi lintas batas, yang secara aktual atau potensial menghubungkan semua individu, institusi, dan negara ke dalam struktur kompleks

¹ Lihat perdebatan dalam Ivonne Bemerburg & Arne Niederbacher (Hrsg.), *Die Globalisierung und ihre Kritik(er). Zum Stand der aktuellen Globalisierungsdebatte* (Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften, 2007).

yang saling bergantung, tetapi seringkali tidak seimbang. Acuan utama dan aktor utama untuk perkembangan ini bukan lagi negara-bangsa, yang ruang lingkup tindakannya terbatas dan dibatasi, melainkan dunia secara keseluruhan atau setidaknya wilayah dunia yang lebih besar dengan beberapa institusi yang melingkupinya. *Kedua*, liberalisasi ekonomi dan perdagangan, yaitu suatu fenomena yang muncul akibat pengaruh proses globalisasi yang mendorong banyak negara melakukan perdagangan yang bersifat internasional atau lintas negara. Hampir tidak ada satu negara pun yang mampu menghindar dari fenomena ini. Ekonomi dan pasar keuangan semakin beroperasi di luar batas negara, dan tatanan ekonomi dunia tidak lagi ditentukan oleh negara bangsa, melainkan semakin ditentukan oleh perusahaan transnasional sebagai *global player*.²

Perihal mengenai apa itu globalisasi, tak ada definisi yang memadai. Namun, globalisasi sering dipahami sebagai proses intensifikasi hubungan sosial di seluruh dunia yang menghubungkan lokalitas yang jauh sedemikian rupa sehingga kejadian yang bersifat lokal dialami serentak di belahan bumi lain dan juga sebaliknya.³ Dengan kata lain, istilah globalisasi menggambarkan peningkatan dan pemusatan interaksi lintas batas yang melibatkan hampir semua masyarakat, negara, organisasi, kelompok aktor dan individu dalam sistem yang kompleks. Jürgen Habermas -sebagaimana dikutip oleh Paul Budi Kleden⁴- memahaminya sebagai *Gleichzeitigkeit der Ungleichzeitigkeiten* (keserentakan dari ketidakserentakan), suatu ungkapan yang hendak menegaskan bahwa peristiwa yang terjadi pada lokasi jauh di belahan bumi yang lain bisa dialami juga di tempat lain dalam waktu yang sama. Jarak ruang dan waktu teratasi dengan mudah berkat kemajuan dalam bidang teknologi komunikasi.

Perlu disadari bahwa globalisasi bukanlah *kekuatan alamiah* yang disikapi secara fatalistis, melainkan bahwa ia merupakan proses yang direncanakan dan diarahkan dalam setiap keputusan politik untuk menggapai kepentingan-kepentingan. Oleh karena itu harus dibedakan antara globalisasi sebagai *proses* tumbuhnya saling ketergantungan lintas batas, yang memang tak dapat dihindari (mungkin juga tak bisa diubah), dan globalisasi sebagai *program* yang diinginkan dan yang dapat diubah secara politik.⁵ Dengan alasan ini, arah globalisasi tidak dapat dan tidak hanya diserahkan kepada sekelompok elite di bidang politik dan ekonomi. Agama-agama umumnya dan Gereja Katolik sebagai *global player* tertua khususnya juga ditantang untuk terlibat mengarahkan proses globalisasi dan bertanya secara kritis sejauh mana mereka bisa menjadi model globalisasi yang memihak mayoritas penduduk dunia yang relatif tidak menikmati kemakmuran global atau dipinggirkan dalam proses globalisasi.⁶

Globalisasi adalah proses yang kompleks dengan banyak dimensi, yaitu ekonomi, politik, sosial-budaya, yang saling terkait satu sama lain. Namun sejauh ini globalisasi dipahami terutama sebagai fenomena ekonomi. Namun, globalisasi ekonomi pada hakikatnya juga merupakan fenomena sosial budaya, hal mana teramat sering diabaikan dalam pelbagai kajian

² Wissenschaftliche Arbeitsgruppe für weltkirchliche Aufgaben der Deutschen Bischofskonferenz (Hrsg.), *Die Vielen Geschichten der Globalisierung* (Bonn: 1999), 12.

³ Anthony Giddens, *The Consequences of Modernity* (Cambridge: Blackwell Publishers Ltd, 1990), 64.

⁴ Paulus Budi Kleden dalam: *Teologi Terlibat. Politik Dan Budaya Dalam Terang Teologi* (Maukere: Penerbit Ledalero), 45.

⁵ Johannes Müller/Johannes Wallacher, *Entwicklungsgerechte Weltwirtschaft. Perspektiven für eine sozial- und umweltverträgliche Globalisierung* (Stuttgart: Kohlhammer, 2005), 27.

⁶ Lihat Johannes Müller/Michael Reder/Tobias Karcher (Hrsg.), *Religion und Globalisierung* (Stuttgart: Kohlhammer, 2007).

ilmiah. Alasannya adalah karena globalisasi ekonomi amat terkait dengan pandangan hidup, pola-pola produksi, sekaligus juga pola-pola sosio-budaya, gaya hidup yang tentu saja mempunyai konsekwensi serius yang tidak mudah untuk ditangani. Media dan alat komunikasi modern dan pariwisata tiap hari menyebarkan model peradaban Barat hingga ke pelosok dunia dan hal itu mencakup nilai-nilai dan cita-cita universal seperti hak asasi manusia, demokrasi, dan juga tata ekonomi pasar, pola produksi, maupun gaya hidup di Barat disebarluaskan ke seluruh dunia yang tidak boleh diuniversalisasikan. Di samping itu globalisasi (dan juga pariwisata) mendorong apa yang lasim disebut sebagai kontak-budaya atau kontak agama dengan segala konsekwensinya.⁷

Tulisan ini memfokuskan diri pada dimensi sosio-budaya dari globalisasi dan pariwisata dengan tujuan mengidentifikasi peluang dan risiko bagi tugas perutusan agama-agama umumnya dan Gereja khususnya. Globalisasi dan pariwisata yang menyertainya bagaimana pun juga telah menghadirkan konteks baru bagi tugas perutusan agama-agama. Disadari sepenuhnya bahwa masalah-masalah seperti kemiskinan, krisis ekologi, dan lain-lain tidak dapat dikelola secara politis saja. Yang dibutuhkan adalah sumber-sumber budaya-agama dan standar etika global minimum. Dalam konteks ini agama-agama ditantang sejauh mana mereka berkontribusi mengarahkan proses globalisasi dengan tujuan mencegah dan mengatasi penyingkiran orang-orang miskin dari proses globalisasi dan pembangunan di bidang pariwisata. Selain itu, agama-agama juga dihadapkan pada tantangan, sejauh mana mereka sendiri menjadi model globalisasi yang manusiawi, yang di satu pihak memahami diri sebagai *tawaran universal* dan di pihak lain menyuarakan dan mewakili komunitas lokal.

Dengan beberapa pertimbangan ini, penulis hendak memusatkan diri pada beberapa aspek dari globalisasi dan pariwisata sebagai fenomena budaya. *Pertama*, globalisasi model peradaban Barat. *Kedua*, pluralisasi dan partikularisasi. *Ketiga*, globalisasi sebagai tantangan bagi agama-agama. *Keempat*, globalisasi dan pariwisata sebagai konteks tugas perutusan Gereja. *Kelima*, refleksi etika-sosial

2. Globalisasi Model Peradaban Barat

Walau globalisasi pertama-tama dan terutama dipersepsikan sebagai fenomena ekonomi, namun hal yang tak pernah boleh dilupakan adalah bahwa globalisasi merupakan fenomena kebudayaan. Terkait erat dengan proses globalisasi adalah penyebaran nilai-nilai dan model peradaban Barat. Sarana komunikasi modern (iklan) dan pariwisata internasional telah mendorong penyebaran pandangan hidup, cita-cita seperti demokrasi dan hak asasi manusia, pola produksi, pola konsumsi atau gaya hidup di Barat ke seluruh dunia. Selain karena model peradaban Barat memiliki daya tarik tersendiri, juga penyebarluasan model tersebut dipromosikan secara sadar oleh negara-negara industri Barat dan khususnya oleh perusahaan transnasional untuk meraih keuntungan secara ekonomis, politis dan sosio-budaya dan juga untuk mempertahankan hegemoni Barat.

⁷ Dieter Kramer, *Weltkulturen und Politik. Überlegungen zur Dynamik internationaler Kulturbeziehungen* (Duisburg: INEF Report 25, 1997).

Namun penyebaran model peradaban Barat berlangsung di tengah kondisi kebergantungan di pihak negara-negara berkembang terhadap negara-negara industri Barat. Dengan kekuasaan ekonomi dan kekuasaan politik yang mereka miliki, negara-negara industri Barat terus menerus mendikte nilai-nilai ke seluruh penjuru dunia. Di satu pihak kekuasaan ekonomi memberikan pengaruh politik dan di pihak lain, kekuasaan politik membantu mencari keuntungan ekonomi. Kaitan erat antara dua jenis kekuasaan tersebut amat mempengaruhi konstelasi hubungan antara negara-negara kaya di Barat dan negara-negara relatif berkembang dan miskin. Dalam kondisi yang lemah secara ekonomis dan politik, negara-negara berkembang memiliki posisi yang lemah dalam proses pengambilan keputusan-keputusan internasional. Hal ini tampak dalam hubungan dengan organisasi-organisasi ekonomi dan keuangan internasional seperti IMF (*International Monetary Fund*) dan Bank Dunia, di mana negara-negara berkembang memiliki pengaruh yang amat terbatas, sebab pembagian hak-hak suara amat ditentukan oleh besaran sumbangan finansial masing-masing anggota.⁸ Walau dalam sistem PBB (Perserikatan Bangsa-Bangsa) negara-negara berkembang memiliki mayoritas suara terbanyak, sebab setiap negara memiliki hanya satu suara, namun hal itu tidak banyak manfaatnya sebab PBB tidak mempunyai cukup banyak kuasa dan ancaman sanksi untuk memaksakan implementasi keputusan-keputusannya.

Dengan kata lain, hampir sebagian besar negara-negara miskin dan berkembang tidak mempunyai kekuatan daya-tawar untuk memperjuangkan kepentingan mereka dalam struktur perdagangan dunia maupun dalam system keuangan internasional. Bagi negara-negara industri maju, memiliki banyak kuasa akan selalu berarti memiliki keleluasaan untuk memperjuangkan kepentingan-kepentingan mereka sendiri. Peluang itu seringkali dimanfaatkan oleh negara-negara maju secara sewenang-wenang. Mereka misalnya mengancam akan membatasi perdagangan atau sungguh-sungguh mengambil tindakan proteksionis karena sering tidak takut akan tindakan balasan yang efektif dari negara-negara berkembang.⁹ Berkat kekuasaan besar yang mereka miliki negara-negara industri maju hampir tak mempunyai kesulitan untuk mentransfer pola-pola sosio-budaya Barat yang meresapi segala aspek kehidupan masyarakat di negara-negara berkembang. Tambahan pula, proses penyebaran gaya hidup dan pola ekonomi Barat ini memungkinkan sebagian besar elite di negara-negara berkembang ikut menikmati *standard* hidup Barat itu, sementara mayoritas penduduk dikecualikan dari proses tersebut.¹⁰

Mengingat penyebaran gaya hidup atau pola hidup negara-negara industri maju ke seluruh pelosok dunia hampir tak terbendung dan akan menentukan gaya hidup di negara-negara berkembang dan menentukan nasib lingkungan hidup di masa mendatang, maka beberapa konsekuensi darinya perlu direfleksikan. *Pertama*, penyebaran pola konsumsi masyarakat industri maju ke negara-negara berkembang hampir tidak menemui kesulitan besar. Dalam banyak kebudayaan di Indonesia yang sebagian terbesar memiliki tradisi keagamaan yang kuat, bahkan dikatakan “surplus agama”, mestinya penyebaran pola konsumsi masyarakat industri maju mengalami kesulitan, dan hasil-hasilnya tidak diterima secara besar-besaran.

⁸ Johannes Müller, *Entwicklungspolitik als globale Herausforderung. Methodische und ethische Grundlegung* (Stuttgart: Kohlhammer, 1997), 40-45.

⁹ Johannes Müller, *Entwicklungspolitik ... op.cit.*, 40-52

¹⁰ Johanne Müller/Johanne Wallacher, *Entwicklungsgerechte Weltwirtschaft... op.cit.* 27

Dalam kenyataannya, hampir sulit ditemukan dalam masyarakat religius seperti di Indonesia saat ini suatu kelompok masyarakat yang dengan sengaja menempuh gaya hidup alternatif. Tampaknya dengan lugas dikatakan bahwa tradisi budaya dan agama-agama di Indonesia ak mampu membendung penyebarluasan konsumerisme yang menjadi ciri gaya hidup masyarakat industri maju.¹¹ Hal ini mengharuskan agama-agama untuk bertanya diri, sejauh mana mereka konsisten memegang teguh prinsip solidaritas terhadap sesama yang miskin sekarang ini dan terhadap generasi mendatang, jika pola konsumsi sekarang ini tidak memperhitungkan ketersediaan sumber daya alam bagi generasi mendatang.¹²

Hal yang bisa dikatakan di sini adalah bahwa produksilah yang menentukan dan menguasai ekonomi, artinya bukan konsumen yang menentukan apa yang diproduksi, melainkan para produsenlah yang menentukan apa yang dikonsumsi. Jika demikian, kelanjutan produksi dan pengembangan produksi mengandaikan pengembangan konsumsi secara terus menerus. Dalam hal ini istilah konsumerisme tidaklah tepat, seolah-olah pola hidup konsumtif dikembalikan kepada konsumen yang secara moral tidak dapat menahan diri dari aneka tawaran. Alasannya adalah konsumerisme pada kenyataannya hanya merupakan sisi lain dari mata uang yang sama: pembangunan yang berorientasi kepada produksi dan peningkatan produksi. Produksi tidak dapat diperluas secara terus menerus jika kebutuhan masyarakat tetap sama. Metode yang digunakan untuk mengubah kebutuhan menjadi keinginan adalah dengan menggunakan teknik periklanan sebagai teknik promosi. Dengan demikian iklan pada dasarnya merupakan sarana untuk menimbulkan keinginan di hati setiap calon konsumen terhadap barang dan jasa yang tidak terlalu dibutuhkannya.¹³

Kedua, perubahan pandangan tentang kerja. Dalam proses globalisasi yang amat ditentukan oleh logika ekonomi, kerja telah berubah sifatnya semata-mata menjadi faktor produksi, artinya kerja dilakukan untuk menghasilkan barang dan jasa. Kerja tidak lagi dipandang sebagai sarana bagi seseorang untuk mewujudkan potensi dirinya. Apa yang dilakukan seseorang amat ditentukan oleh tuntutan *memiliki lebih* dan bukan *menjadi lebih*.¹⁴ Selanjutnya, perubahan pandangan tentang kerja memiliki implikasi serius pada proses belajar dan pendidikan. Kegiatan studi atau belajar terutama diarahkan pada akumulasi dan pengelolaan informasi dan pengetahuan yang berguna untuk meningkatkan produksi, dan tidak lagi diartikan sebagai sarana memperluas pengertian. Akibatnya, pendidikan dan kegiatan belajar semakin bersifat fungsional, dan semakin menjadi kurang rasional-kritis, suatu sebab yang bisa menjelaskan mengapa bertambahnya jumlah penduduk terdidik tak serta merta meningkatkan kontrol sosial.¹⁵

Ketiga, pengambil-alihan gaya hidup dan pola konsumsi negara-negara industri maju merupakan suatu ilusi yang berpotensi membahayakan tatanan ekologi. Dalam analisisnya

¹¹ Lihat Ignas Kleden, *Transnasionalisasi Gaya Hidup*. Dalam: *Sikap Ilmiah Dan Kritik Kebudayaan* (Jakarta: LP3ES, 1987), 259-276, 261.

¹² Gabriele Augsbach, *Tourismus und Nachhaltigkeit Die Zukunftsfähigkeit des Tourismus im 21. Jahrhundert* (Wiesbaden: Springer Fachmedien, 2020).

¹³ Lihat Ignas Kleden, *Transnasionalisasi...op.cit*, 263..

¹⁴ *Ibid.*, 262.

¹⁵ *Ibid.*, 268

tentang *Risikogesellschaft*, Ulrich Beck menegaskan bahwa masyarakat modern memiliki kemungkinan untuk menghancurkan diri sendiri, mulai dari terorisme, pembunuhan atas nama agama, pengrusakan lingkungan, dan perloaban persenjataan pemusnahan masal. Semua kemungkinan risiko ini tidak lagi memiliki efek lokal, regional atau nasional, melainkan memiliki efek pada level global.¹⁶ Dengan mengambilalih gaya hidup dan pola konsumsi negara-negara industri maju, kerusakan lingkungan dan ketidakadilan terhadap generasi mendatang menjadi harga yang harus dibayar. Sebab bumi ini sudah akan musnah jika semua orang menikmati kemakmuran yang kurang lebih sama dengan orang-orang di negara industri yang sangat beruntung. Johannes Müller memperjelas betapa seriusnya masalah ini dengan sebuah pengandaian: “Andaikan China dengan jumlah penduduk 1,4 miliar atau pulau Jawa dengan 120 Juta penduduk mempunyai kepadatan mobil yang sama, maka di China akan ada 650 juta mobil dan di Jawa 60 juta mobil yang membutuhkan bahan bakar dan mengemisikan CO₂”.¹⁷

Pengandaian tersebut hendak menegaskan bahwa gaya hidup “makmur” yang dipamerkan oleh negara-negara industri maju dan sebagian besar para elite negara berkembang hanya bisa dipertahankan selama mayoritas penduduk dunia tetap miskin dan menderita. Fakta empiris memperlihatkan bahwa 20% warga penduduk makmur menikmati 82,7 % pendapatan dunia, sedangkan 20% warga miskin hanya 1,4 % menikmati pendapatan dunia secara keseluruhan.¹⁸ Hal ini menunjukkan bahwa kemakmuran di negeri industri maju amat dimungkinkan oleh oleh pemborosan sumber daya alam yang langka (terutama energi yang di masa depan bisa menjadi barang langka dan mahal) dan pengrusakan lingkungan alam secara besar-besaran, misalnya emisi karbon dioksida, yang dewasa ini sudah melebihi daya tahan dan daya tampung lingkungan hidup. Jika penggunaan sumber-sumber alam dan pencemaran lingkungan hidup per kapita di negara industri maju dibandingkan dengan negara-negara berkembang, akan ditemukan relasi rata-rata sebesar 10: 1. Perbedaan ini pada umumnya lebih besar lagi jika faktor-faktor ekologis seperti jumlah mobil, konsumsi daging, pemakaian baja-beton, atau indikator jumlah sampah.¹⁹ Dengan mengambilalih pola konsumsi masyarakat industri maju Indonesia misalnya ditengarai sebagai *Klimasiünder* (penjahat iklim) sekaligus *Opfer des Klimawandels* (korban perubahan iklim).²⁰

Ketimpangan global ini dipertajam lagi bila penyebaran media komunikasi turut diperhitungkan. Kemajuan di bidang teknologi komunikasi memungkinkan pertukaran informasi dalam intensitas dan kualitas yang belum pernah terjadi sebelumnya, dan juga telah memungkinkan kontak budaya dan permasalahan yang menyertainya. Namun perkembangan ini juga memiliki sisi kelam: arus informasi global yang disampaikan melalui Internet sangat tidak merata (85 persen hanya di AS). Kesenjangan yang lebih ekstrim muncul

¹⁶ Ulrich Beck, *Risikogesellschaft. Auf dem Weg in eine andere Moderne* (Frankfurt: Suhrkamp, 1986)

¹⁷ Johannes Müller *Entwicklungspolitik ... op.cit.*, 48-49.

¹⁸ Johannes Müller, “Kultur der Armut” - Mythos oder Wirklichkeit? Armutsbekämpfung zwischen lokaler Kultur und globaler Politik, in: Johannes Wallacher/Mattias Kiefer (Hrsg.), *Globalisierung und Armut* (Stuttgart: Kohlhammer, 2006), 37-58, 51.

¹⁹ J. Müller *Entwicklungspolitik ... op.cit* 29

²⁰ Johannes Müller, Die Entwicklungsländer vor der Herausforderung des Klimawandels am Beispiel Indonesien, in: Johannes Wallcher/Karoline Scharpenseel (Hrsg.), *Klimawandel und Globale Armut* (Stuttgart: Kohlhammer, 2009), 31-70, 32.

dalam jumlah arus informasi yang disampaikan melalui jaringan internet, karena diperkirakan bahwa AS sendiri menyumbang 85% lalu lintas internet dunia.²¹

Di pihak lain, kehadiran dan penyebaran perangkat TV ke seluruh dunia menimbulkan problem tersendiri di kalangan penduduk dunia ketiga. Penyebaran perangkat TV hingga ke dusun-dusun yang terkecil akan menyebabkan masyarakat tradisional meloncat dari masa pra-literer ke masa postliterer, yang akibat-akibatnya tak dapat diramalkan.²² Selain itu, konten yang disampaikan oleh teknologi baru ini sangat ambivalen. Di satu sisi, internet memungkinkan transfer pengetahuan yang murah, atau komunikasi global yang cepat melalui email. Di sisi lain, konten kriminal seperti pornografi, rasisme ujaran kebencian, atau pengagungan kekerasan juga dapat menyebar dalam skala yang belum pernah terjadi sebelumnya melalui internet.²³

Hal yang hendak ditegaskan di sini adalah bahwa media baru tidak serta merta berkontribusi pada pertukaran informasi global. Karena kurangnya infrastruktur media di bidang telekomunikasi dan jaringan elektronik *on-line*, sebagian besar penduduk dunia dikecualikan dari pertukaran informasi global. Tambahan pula bahwa media massa global, yang menjadi semakin penting secara ekonomi, kini sebagian besar telah diprivatisasi dan oleh karena itu tunduk pada hukum pasar yang masih sulit diatur oleh norma hukum suatu negara. Selain itu, hampir semua pasar media didominasi oleh beberapa perusahaan besar, hampir semuanya memiliki pusat kendali di AS, Eropa, Australia, dan Jepang. Negara-negara berkembang menjadi semakin penting sebagai pasar periklanan untuk barang-barang produksi industri Barat. Jadi, penawaran pasar modern di bidang teknologi komunikasi hampir tidak ditujukan untuk kebutuhan dasar yang mendesak dari kaum miskin.²⁴

Tentu saja globalisasi bukanlah sebab dari fakta ketimpangan jurang kaya-miskin, tetapi setidaknya globalisasi mempertajam masalah tersebut. Walau untuk sebagian keterbelakangan dan kemiskinan di negara dunia ketiga dipulangkan kembali kepada kinerja pemerintahan di negara-negara berkembang itu sendiri, namun, ketimpangan tersebut bukan saja merupakan ancaman nyata bagi perdamaian internal negara-negara berkembang melainkan juga mempertajam masalah-masalah global seperti kerusakan alam, migrasi, kriminalitas internasional seperti terorismus, perdagangan narkoba, perdagangan anak dan perempuan, wisata seks dan bisnis ilegal lainnya.²⁵

Migrasi global memperlihatkan secara kasat mata tentang konsekwensi dari ketimpangan global ini. Terdesak oleh kondisi kemiskinan banyak orang dari negara berkembang bermigrasi mencari pekerjaan di negara-negara maju. Sementara pertukaran barang, jasa dan modal serta pariwisata massal sebagian besar diinginkan secara politis, mobilitas tenaga kerja manusia seringkali karena keterpaksaan situasi. Migrasi global yang diharapkan berkontribusi pada

²¹ Wissenschaftliche Arbeitsgruppe für weltkirchliche Aufgaben der Deutschen Bischofskonferenz (Hrsg.), *Die Vielen Geschichten der Globalisierung... op.cit.*, 22.

²² *Ibid.*

²³ *Ibid.*, 23-24

²⁴ *Ibid.*

²⁵ J. Müller/J. Wallacher *Entwicklungsgerechte Weltwirtschaft... op.cit.*, 27

upaya pengentasan kemiskinan sering terjadi secara ilegal, akan memunculkan masalah yang tidak mudah dicarikan solusinya.²⁶

Kaum perempuan amat terkena dampak oleh perkembangan ini: Semakin banyak perempuan dari Asia, Afrika, Amerika Latin dan Eropa Timur tidak hanya menjadi korban wisata seks dan perdagangan perempuan, tetapi juga terpaksa meninggalkan tanah air mereka dan mencari pekerjaan di tempat lain atau di luar negeri untuk mempertahankan hidup mereka sendiri dan keluarga di negeri asalnya. Apa yang disebut sebagai *feminisasi kemiskinan* telah menyebabkan pula *feminisasi migrasi*.²⁷ Hampir di mana-mana, pekerja perempuan dibayar dengan upah rendah, yang pada dasarnya disebabkan oleh diskriminasi terhadap mereka di bidang pendidikan. Teramat sering kapabilitas perempuan dirampas sebagai akibat dari diskriminasi kultural ketika akses pendidikan hanya diprioritaskan untuk anak laki-laki. Analisa Amartya Sen menunjukkan bahwa kemiskinan tidak terletak dalam hal rendahnya pendapatan, melainkan dalam hal ketiadaan kapabilitas. Ketidadaan kapabilitas anak-anak perempuan di negara-negara berkembang misalnya menyebabkan mereka tidak memiliki akses pada pendidikan dan kesehatan. Menurut Sen, orang menjadi miskin karena ruang kapabilitas mereka kecil, bukan karena memiliki pendapatan rendah; orang menjadi miskin karena mereka tidak bisa *melakukan* sesuatu, bukan terutama karena mereka tidak *memiliki* sesuatu.²⁸

3. Pluralisasi Dan Partikularisasi Sebagai Konsekuensi Globalisasi

Penyebarluasan peradaban Barat dianggap oleh sejumlah besar orang di negara-negara berkembang sebagai "imperialisme budaya" dan memicu berbagai gerakan yang berlawanan ke arah partikularisasi, bahkan dalam bentuk fundamentalisme agama. Clifford Geertz mengemukakan paradoks ini dengan menegaskan bahwa di satu sisi, standar produksi dan pola konsumsi semakin banyak diadopsi. Namun di sisi lain, perkembangan tersebut memicu gerakan ke arah partikularisasi, artinya penyebaran pola-pola budaya Barat akan selalu berhadapan dengan tendensi partikularisasi yang amat menekankan identitas budaya yang tak jarang bermuara pada sikap memusuhi semua yang bersifat asing (Barat)²⁹

Tendensi untuk membentuk identitas tertutup teramat sering dipicu oleh ketakutan akan dominasi peradaban model Barat yang dipersepsikan sebagai bertentangan dengan pandangan dunia tradisional dan sistem nilai yang mengakar kuat pada budaya dan agama di negara-negara berkembang. Pandangan dan cara hidup orang Jawa misalnya secara umum bisa disebut bercorak religius-sosial bertentangan dengan kebudayaan Barat yang lebih bercorak individual-materiil. Bagi orang Jawa, hubungan dengan dunia gaib dan dengan sesama manusia sangat

²⁶ Peter J. Opitz, Migration – eine globale Herausforderung, in: Peter J. Opitz (Hrsg.), *Weltprobleme im 21. Jahrhundert* (München: Fink Verlag, 2001), 261-285.

²⁷ Susanne Spindler, Feminisierung von Migration - Formen und Folgen weiblicher Wanderungsprozesse, in: Gudrun Hentges Hans-wolfgang Platzer (Hrsg.) *Eurapa - qua vadis? Ausgewählte Problemfelder der europäischen Integrationspolitik* (Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften, 2011), 171-188.

²⁸ Lihat teori kapabilitas Amartya Sen dalam: *Poverty and Famines. An Essay on Entitlement and Deprivation* (New York: Oxford University Press, 1981); Juga, Amartya Sen, *Development As Freedom* (New York: Anchor Books, 1999)

²⁹ Clifford Geertz, *Welt in Stücken. Kultur und Politik am Ende des 20. Jahrhunderts* (Wien: Passagen Verlag, 1996), 69.

diutamakan, sedangkan hubungan dengan dunia benda dan dirinya sendiri menjadi hal sekunder. Sebaliknya bagi orang Barat hubungan dengan dirinya sendiri dan dengan dunia benda sangat diutamakan, sedangkan hubungan dengan sesama manusia dan dengan agama jauh lebih lemah.³⁰

Gerakan perlawanan terhadap globalisasi peradaban model Barat menyiratkan sebuah pesan penting bahwa tak ada *budaya-dunia* yang seragam di masa mendatang, walau ada tendensi menuju standardisasi dan universalisasi; yang ada adalah pluralisasi nilai dan norma yang tidak dapat dihindari oleh masyarakat modern.³¹ Namun, karena fakta pluralitas akan menyebabkan orang untuk mempertanyakan kembali identitas yang sebelumnya dianggap sebagai *terberi*, dan kini menjadi perihal *keputusan* dan *pilihan*, maka tak pelak lagi pluralitas mengandung potensi konflik yang tidak sedikit. Tantangan yang paling pelik yang dihadapi setiap masyarakat modern adalah bagaimana sebuah masyarakat yang plural dalam suatu negara bisa lestari apabila para warga negara itu secara mendalam berbeda dalam pandangan religius, filosofis dan moral yang terbuka; bagaimana konflik-konflik yang tak terhindarkan bisa dipecahkan secara beradab sehingga dapat diciptakan kehidupan bersama yang damai?³²

Dalam banyak kasus gerakan perlawanan terhadap penyebarluasan peradaban model Barat bermuara pada sikap mengundurkan diri ke dalam budaya sendiri yang partikular sambil menolak nilai-nilai universal, seperti demokrasi dan hak asasi manusia. Dalam perdebatan tentang peranan „nilai-nilai Asia“ akhir tahun 1980-an hingga pertengahan tahun 1990-an misalnya tuntutan perwujudan demokrasi dan hak-hak asasi manusia ditolak dengan gigih oleh para diktatur-diktatur pembangunan di Asia tak terkecuali Suharto dari Indonesia.³³ Argumentasi yang mendasari penolakan itu ialah bahwa tuntutan demokrasi dan hak asasi manusia harus ditunda sedapat mungkin hingga suatu negara mencapai tingkat pembangunan ekonomi yang bisa meningkatkan kesejahteraan. Ditegaskan dalam perdebatan itu bahwa tuntutan mengadopsi demokrasi liberal Barat dalam konteks Asia merupakan sesuatu yang kontraproduktif. Kebudayaan-kebudayaan di Asia lebih menjunjung tinggi nilai kebersamaan ketimbang tuntutan hak individual, nilai harmoni ketimbang konflik terbuka, sikap hormat pada atasan atau penguasa ketimbang kebebasan berpendapat. Dalam pandangan para diktatur pembangunan di Asia, nilai-nilai dalam aneka budaya di Asia merupakan kunci keberhasilan pembangunan ekonomi di Asia.³⁴

Perlawanan terhadap globalisasi peradaban model Barat dari fundamentalisme Islam patut dijelaskan di sini, karena cita-cita politis-mesianis yang diusungnya tidak saja terbatas pada wilayah Arab atau negara-negara yang berpenduduk mayoritas Islam, melainkan bercorak *universal*: globalisasi model peradaban Barat yang bercorak kapitalis-sekular pada akhirnya

³⁰ Johannes Müller, *Entwicklungspolitik... op.cit.*, 138-139

³¹ Dieter Kramer, *Weltkulturen und Politik.... op.cit...* 3.

³² Bdk. Peter L. Berger, *Allgemeine Betrachtungen über normative Konflikte und ihre Vermittlung*, in: *Die Grenzen der Gemeinschaft. Konflikt und Vermittlung in pluralistischen Gemeinschaften*. (Gütersloh: Verlag Bertelsmann Stiftung, 1997), 581-614.

³³ Klaus Geiger/Manfred Kieserling (Hrsg.), *Asiatische Werte: eine Debatte und ihr Kontext*. (Münster: Westfälisches Dampfboot, 2001).

³⁴ Lihat Eberhard Sandschneider & Susanne Weigelin-Schwiedrzik. *Asia eine andere Welt? Werte und Menschenrechte*. (Wiesbaden: HLZ. 2001)

harus diakhiri dan diganti oleh globalisasi (hukum) Islam.³⁵ Kaum muslim fundamentalis berpandangan bahwa globalisasi peradaban model Barat hanya bertumpu pada ide-ide sekular dan tidak terbuka bagi dimensi agama. Meminjam ungkapan Rudolf Lütke, program globalisasi model Barat bertumbuh dan berkembang berkat “virus” fundamentalisme dalam dirinya, yaitu fundamentalisme dengan karakter ekonomi.³⁶ Menurut kaum muslim fundamentalis, hal yang mendesak dilakukan bukan *modernisasi* Islam, melainkan *islamisasi* modernitas.³⁷

Pertarungan antara dua jenis fundamentalisme, yaitu fundamentalisme Islam dan fundamentalisme ekonomi, dengan mudah dijadikan oleh Samuel P. Huntington sebagai bukti yang mendukung tesis *benturan peradaban*, ketika ia menulis: “*The underlying problem for the West is not Islamic fundamentalism. It is Islam, a different civilization.*”³⁸

Sejauh mana skenario Huntington dapat dipertanggungjawabkan secara ilmiah? Sejauh mana faktor budaya memainkan peran dalam aneka konflik? Pada dasarnya pelbagai konflik sering dipicu oleh kesenjangan antara pihak yang menang dan pihak yang kalah dalam proses globalisasi. Hampir semua konflik dipicu oleh fakta jurang antara pihak yang menang dan pihak yang kalah dalam proses globalisasi. Semakin banyak penduduk di negara-negara berkembang menjadi sadar akan *kekerasan struktural* ini, semakin besar dan semakin eksplosif potensi konflik yang dihasilkan.

Kerangan singkat ini memperlihatkan sekali lagi bahwa sebagian dari perdebatan tentang *the clash of civilization* tidak produktif secara akademis walau menarik secara politis. Karena pada kenyataannya konflik yang terjadi bukan konflik berupa benturan peradaban, melainkan konflik distribusi sumber daya. Dalam pelbagai konflik, perbedaan agama dan kebudayaan bukanlah penyebab konflik, melainkan sebagai faktor sekunder yang menyebabkan eskalasi konflik semakin dipertajam. Aksi kembali pada agama dan kebudayaan dapat diartikan sebagai strategi memobilisasi massa untuk memenangkan pertarungan merebut kekuasaan ekonomi dan politik. Di pihak lain, skenario Huntington dan tesis “benturan budaya” yang dibuat setelah berakhirnya konflik Timur-Barat dapat dituduh sebagai instrumentalisasi budaya untuk kepentingan hegemoni politik AS dan Barat. Setidaknya tesis Huntington patut dicurigai sebagai upaya mengganti citra musuh lama dengan musuh yang baru untuk membenarkan pengeluaran militer AS dan Barat demi mempertahankan hegemoni mereka.³⁹

Selain itu skenario Huntington terlalu sepihak menekankan perbedaan budaya sambil mengabaikan fakta bahwa ada banyak contoh di mana perbedaan budaya dan agama tidak menjadi halangan bagi suatu masyarakat untuk hidup berdampingan satu sama lain dalam

³⁵ Bassam Tibi, *Die fundamentalistische Herausforderung. Der Islam und die Weltpolitik* (München: Beck, 1992), 221.

³⁶ Lihat Rudolf Lütke, *Das Projekt der Globalisierung und das Problem der Fundamentalismen*, dalam: <http://www.marienberger-seminare.de/Dokumente/fundamentalismus.pdf> (akses 12 April 2022)

³⁷ Gottfried Künzlen, *Religiöser Fundamentalismus*, dalam: Hans-Joachim Hohn, *Krise der Immanenz. Religion an der Grenzen der Moderne*. (Frankfurt: Fischer Taschenbuch Verlag, 1996), 50-71.

³⁸ Samuel Huntington, *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*. (New York: Simon & Schuster Rockefeller Center, 1996), 217.

³⁹ Johannes Müller, *Der Mythos vom Kampf der Kulturen – Globalisierung als Chance Für eine Begegnung der Kulturen*, in: Peter J. Opitz (Hrsg.), *Weltprobleme im 21. Jahrhundert*. (München: Fink Verlag, 2001).321-335, 330

damai dan berkeadilan. Perjumpaan dan pertukaran budaya yang berbeda tidak hanya mengandung risiko, tetapi juga menawarkan kesempatan saling memperkaya dan bekerja bersama terkait dengan masalah-masalah global. Oleh karena itu, penyelesaian damai atas konflik-konflik sosial-budaya pertama-tama dan terutama, memerlukan analisis yang cermat atas akar konflik dan dengan demikian dengan mudah ditemukan solusi konstruktif.⁴⁰

Dengan pertimbangan-pertimbangan ini hendak ditegaskan di sini, bahwa bukannya nilai-nilai peradaban Barat (seperti konsepsi negara hukum sekular, hak asasi manusia, dan demokrasi) yang ditentang dan ditolak melainkan kemasam arogansi budaya yang menyertai penyebaran nilai-nilai tersebut. Sikap arogan yang sama disematkan pada fundamentalisma Islam yaitu sikap yang memutlakkan nilai-nilai agama sendiri dan dipaksakan kepada orang lain, sesuatu yang dewasa ini lasim disebut sebagai imperialisme budaya dengan mantel agama (Islam). Kedua jenis sikap ekstrim tersebut mengabaikan fakta bahwa globalisasi merupakan fenomena yang ambivalen. Di satu pihak, penyebaran budaya industri dan budaya ilmiah-teknis telah memungkinkan kemakmuran dan demokrasi bagi mayoritas orang sehingga mempunyai daya tarik yang tinggi, banyak hasil penting dari proses itu misalnya di bidang kedokteran yang dewasa ini amat diperlukan; demikian pula kemajuan di bidang teknologi komunikasi dan transportasi. Di pihak lain, penyebaran budaya industri modern untuk sebagian besar didorong oleh pamrih-pamrih disertai prasangka etnosentris dan terkait dengan banyak kekerasan struktural. Di Barat sendiri model globalisasi itu semakin mendapatkan perlawanan mengingat globalisasi model Barat memuat biaya-biaya sosial dan ekologis yang tinggi, dan karena itu tak boleh diuniversalisasikan. Lagi pula globalisasi telah membelah masyarakat dunia ke dalam kelompok pihak yang menang dan pihak yang kalah.⁴¹

Berdasarkan pertimbangan tersebut di atas dapat dikatakan bahwa medan perang ideologis dasa warsa mendatang tidak lagi akan ditentukan oleh pertentangan antara agama-agama atau antar-kebudayaan sebagaimana ditegaskan Huntington atau kaum fundamentalis. Pertentangan tersebut berlangsung justru dalam masing-masing agama dan kebudayaan itu sendiri, yaitu di antara mereka yang mendukung penuh cita-cita kemanusiaan universal dan oleh karena itu bertekad berpegang pada etika demokrasi, hak asasi manusia dan keadilan sosial, dan mereka yang bersikap primordialistis, yaitu sikap yang mencari keamanan dalam kelompok sangat kecil sambil mencurigai atau memusuhi kelompok lain.⁴²

Dengan merujuk pada pemikiran Clifford Geertz baik budaya maupun agama bercorak ambivalen. Di satu pihak, kebudayaan merupakan kerangka orientasi yang tak tergantikan, yang memaknai hidup manusia (fungsi hermeneutis) dan mengarahkan tindakannya (fungsi etis). Kebudayaan merupakan pandangan hidup (metafisika) dan etos (pola hidup) suatu bangsa yang berkaitan erat dan saling mendukung. Kebudayaan merupakan lingkungan hidup sekunder manusia yang dalam arti tertentu merupakan kompensasi bagi keterbatasan naluri-nalurnya. Setiap kebudayaan merupakan upaya adaptasi manusia secara kolektif pada lingkungannya. Di pihak lain, ada aspek-aspek dalam budaya yang merugikan perkembangan

⁴⁰ *Ibid.*, 331

⁴¹ Johannes Müller, *Entwicklungs Politik....., op.cit.*, 101.

⁴² Johannes Müller, *Der Mythos... op.cit.*, 331.

manusia.⁴³ Demikian juga halnya agama termasuk Islam bercorak ambivalen. Sejauh agama-agama berperan dalam masyarakat luas dan ikut dalam kegiatan ekonomi dan politik, juga terkena ambivalensi tiap budaya, karena pada dasarnya agama tak pernah tampil dalam bentuknya yang murni, melainkan selalu dalam bentuk soio-budaya. Di satu pihak agama bisa menjadi pendukung dan sekaligus menjadi penghambat setiap upaya membebaskan manusia dari penderitaan. Sejarah menunjukkan bahwa semua agama (pernah) menjadi pembela kemanusiaan, perdamaian di satu pihak dan sumber atau pendukung kekerasan (perang) di pihak lain.⁴⁴

4. Globalisasi Sebagai Tantangan Bagi Gereja Katolik

Globalisasi merupakan tantangan bagi agama-agama, tak terkecuali Gereja Katolik yang selalu melihat dirinya sebagai gereja universal dan yang merupakan pemain global yang jauh lebih tua daripada perusahaan transnasional mana pun. Tantangan ini terletak dalam dua arah. Di satu sisi, globalisasi bukanlah fenomena “eksternal”, melainkan dalam banyak hal globalisasi memperlihatkan masalah struktur internal Gereja, sejauh ia melihat dirinya sebagai Gereja universal dalam asal-usul dan misinya. Di sisi lain, Gereja Katolik terpanggil untuk ikut membantu, membentuk, serta mengarahkan proses globalisasi demi pelayanan bagi orang-orang yang terpinggirkan oleh proses globalisasi ekonomi.

4.1. *Gereja-Dunia* Sebagai Komunitas Belajar

Pertama, Gereja Katolik ditantang untuk terus bertanya pada diri sendiri secara kritis sejauh mana ia bisa menjadi model globalisasi yang manusiawi, jika ia tak lagi mau tampil seperti globalisasi peradaban Barat yang oleh banyak musuh-musuhnya sebagai imperialisme budaya.⁴⁵ Semua "agama dunia" termasuk Gereja Katolik menghadapi masalah bagaimana menemukan keseimbangan antara universalisme dan partikularisme. Di satu sisi agama-agama mewartakan pesan-pesan universal yang melampaui semua budaya partikular, tetapi di sisi lain pesan-pesan itu hanya berwujud dalam bentuk sosial budaya yang konkrit. Tanpa memasuki konteks sosio-budaya tertentu suatu agama akan menjadi mandul karena tidak memperhitungkan struktur sosial atau kebudayaan yang akan menyerapnya, dan dengan demikian tak pernah mewujudkan dirinya yang nyata dan menjadi tidak relevan bagi pemeluk-pemeluknya dalam kebudayaan tersebut.⁴⁶

Gereja Katolik sebagai *Gereja dunia* ada dalam tegangan antara klaim universal, yang memberikan daya tarik besar bagi banyak orang di seluruh dunia di satu sisi, dan juga ketakutan banyak gereja lokal akan model Gereja "Barat Romawi" yang sentralistik di sisi lain.

⁴³ Clifford Geertz, *Agama Sebagai Sistem Kebudayaan*. Dalam: C. Geertz, *Kebudayaan Dan Agama* (Yogyakarta: Kanisius, 1992), 1-49.

⁴⁴ Johannes Müller, *Religionen – Quelle von Gewalt oder Anwalt der Menschen? Überlegungen zu den Ursachen der Ambivalenz von Religionen*, dalam: J. Müller, M. Reder/T. Karcher, (Ed.), *Religionen und Globalisierung*, Stuttgart: Kohlhammer, 2007, 120-138.

⁴⁵ Johannes Müller, "Gereja Dunia sebagai Persekutuan Belajar Bersama. Sebuah Model bagi Proses Globalisasi yang berwajah Manusiawi?", dalam: J.B. Banawiratma (ed.), *Gereja Indonesia, Quo Vadis? Hidup Menggereja Kontekstual* (Yogyakarta: Kanisius, 2000), 39-55,

⁴⁶ Bdk. Peter L. Berger, *Langit Suci. Agama sebagai Realitas Sosial* (Jakarta: LP3ES, 1991).

Pada saat yang sama ia ingin menjadi gereja universal namun tidak „menggurui“ gereja-gereja lokal. Ini tentu juga merupakan masalah teologis dan eklesiologis, tetapi dalam praktiknya mungkin terutama masalah budaya, terutama karena pesan Injil itu sendiri berasal dari sub-budaya dan sebagian besar disampaikan melalui budaya Barat. Artinya walau Gereja selalu memahami diri sebagai yang universal, artinya ia hendak meresapi semua bangsa dan kebudayaan, namun pada saat yang sama ia juga mengakui keanekaragaman ekspresi budaya yang ia miliki.⁴⁷

Hal yang sama dapat diketakan mengenai kekristenan pada umumnya, bergerak secara dinamis menemukan keseimbangan antara aspek universal dan aspek partikular dari dirinya. Demikian misalnya, kekristenan lahir dari kandungan kebudayaan dan alam pemikiran Ibrani, dibesarkan dalam pikiran Yunani, dan kemudian dikukuhkan dalam alam pemikiran Romawi, pemikiran Kristen bagaikan selalu dalam usaha mencari dan menemukan kembali jati dirinya dalam perubahan. Tanpa memasuki konteks sosio-budaya tertentu Kekristenan tak pernah mewujudkan dirinya yang nyata bagi manusia penganutnya. Di pihak lain ia tidak boleh berpuas diri hidup dalam ruang lingkup sosio-budaya tersebut, dia harus mempertimbangkan bahwa aspek ilahi dalam dirinya tidak bisa dikurung dalam dalam suatu ruang kebudayaan dan struktur sosial tertentu yang terbatas sifatnya. Dia harus kembali memasuki waktu, harus menempuh kembali sejarah, yang penyelesaiannya tak seorang pun tahu kapan datangnya.⁴⁸

Setidaknya secara teoritis dan mendasar, masalah keseimbangan antara universalisme dan partikularisme ini tampaknya telah diselesaikan dengan bergulirnya prinsip inkulturasi dalam Konsili Vatikan II. Prinsip inkulturasi menyiratkan sebuah pengakuan resmi bahwa walau setiap agama memahami diri sebagai “tawaran universal” yang melampaui sekat agama, suku dan bangsa, namun, tanpa memasuki konteks sosio-budaya tertentu agama-agama tak pernah mewujudkan dirinya yang nyata bagi manusia yang menganutnya. Dalam pelbagai debat teologis, kalangan teolog berusaha untuk mengembangkan beberapa konsep untuk memperlihatkan keseimbangan antara universalisme dan partikularisme: adaptasi, akomodasi, inkulturasi, dan kontekstualisasi.⁴⁹ Pelbagai konsep ini hendak menegaskan bahwa ekspresi kultural kekristenan Barat tidak boleh dijadikan tolok ukur bagi ekspresi kultural kekristenan di wilayah lain. Jika hal ini diabaikan, maka muncul apa yang disebut imperialisme budaya dengan mantel agama.⁵⁰

Dengan keterangan singkat tersebut hendak ditegaskan bahwa Gereja seperti halnya agama-agama pada umumnya hanya bisa menjadi model globalisasi alternatif yang manusiawi, bila ia berhasil menemukan keseimbangan antara universalisme dan partikularisme. Di satu sisi mereka memahami diri sebagai tawaran *universal*, artinya mereka hendak meresapi semua

⁴⁷ Wissenschaftliche Arbeitsgruppe für weltkirchliche Aufgaben der Deutschen Bischofskonferenz (Hrsg.), *Die Vielen Gesichter der Globalisierung...op.cit.*, 43.

⁴⁸ Ignas Kleden, *Agama Dalam Perubahan Sosial*. Dalam: *Agama Dan Tantangan Zaman. Pilihan Artikel Prisma 1975-1984* (Jakarta: LP3ES, 1985), 215-234, 233.

⁴⁹ Robert J. Schreier, *Rancang Bangun Teologi Lokal* (Jakarta: PT BPK Gunung Mulia, 1993); Aloysius Pieris, *Berteologi dalam Konteks Asia*, terjemahan Agus M. Hardjana (Yogyakarta: Kanisius, 1996).

⁵⁰ Lihat Mathias Daven, *Claim Kebenaran Dan Toleransi Dalam Konteks Hubungan Antara Islam Dan Kekristenan di Indonesia*. Dalam: Yosef Keladu Koten & Otto Gusti Madung, *Menalar Keadilan* (Maukere: Penerbit Ledalero, 2022), 85-153, 112.

bangsa dan kebudayaan, namun pada saat yang sama mengakui keanekaragaman ekspresi budaya yang mereka miliki. Dengan demikian, dan paling tidak secara implisit Gereja dan juga agama-agama menganggap semua budaya bercorak ambivalen karena di satu sisi mengakui segi-segi positif kebudayaan yang mereka masuki dan dengan lapang dada menerima koreksi dari kebudayaan setempat, di sisi lain tetap berpegang pada ajaran universal mereka sebagai sesuatu yang bisa dan harus mengoreksi dan menyempurnakan kebudayaan setempat. Secara praktis hal itu berarti, untuk menjadi penganut agama Katolik, tidak perlu menjadi orang Roma, untuk menjadi penganut Islam tidak perlu harus menjadi orang Arab, untuk menjadi penganut agama Hindu tidak perlu harus menjadi orang India, untuk berpikir ilmiah tidak perlu menjadi orang Barat dan seterusnya.

4.2. *Tanggung Jawab Gereja Mengarahkan Globalisasi*

Suatu tatanan politik global yang hendak memecahkan masalah global seperti kemiskinan, jelas tidak hanya mengandalkan solusi politik. Lebih dari itu, dibutuhkan suatu kekuatan dan modal budaya-religius serta *kesepakatan minimal universal* di mana manusia serta deritanya menjadi tolok ukur penilaian terhadap setiap usaha ekonomi dan politik termasuk pembangunan di bidang pariwisata. Pada titik inilah modal sosial agama-agama khususnya Gereja Katolik memainkan peran untuk mencegah penyingkiran orang-orang miskin dari proses globalisasi dan pembangunan di bidang pariwisata. Bagaimana pun juga penyingkiran sekelompok manusia dari proses globalisasi dan pembangunan pariwisata, untuk alasan apa pun, sama sekali tidak dibenarkan.⁵¹

Tugas dan karya pastoral Gereja Katolik harus ditujukan untuk memastikan bahwa pusat dan tujuan seluruh tahapan pembangunan ekonomi dan politik adalah manusia konkret dengan segala bentuk penderitaannya. Sasaran tersebut tak pernah boleh diselewengkan untuk mengabdikan tujuan lain atau dikorban demi ideologi tertentu. Ekonomi, mekanisme pasar, kemajuan teknologis, dan globalisasi tidak mempunyai tujuan dalam dirinya sendiri, melainkan berkarakter instrumental: Semua upaya itu mesti bermuara pada upaya pembebasan manusia dari penderitaan termasuk usaha memastikan adanya keadilan bagi generasi masa mendatang.

Oleh karena itu, pembangunan pariwisata tidak saja menyangkut dimensi ekonomi, melainkan juga dimensi sosio-budaya dan ekologis. Prestasi ekonomi merupakan sesuatu yang penting, namun bukan prasyarat yang memadai bagi upaya mewujudkan keadilan global, perlindungan alam dan kebhinekaan budaya. Segala usaha perlindungan alam yang dilandasai oleh pertimbangan kepentingan manusia generasi mendatang merupakan bagian integral dari tatanan politik global. Pada tahap jangka panjang globalisasi hanya bermakna bila dimensi ekonomi, politik, ekologis, sosio-budaya saling melengkapi dan saling menunjang dalam rangka mewujudkan keadilan global.

Tuntutan keterlibatan aktif di pihak agama-agama dan terutama Gereja Katolik dalam usaha mengarahkan proses globalisasi didasarkan pada argumentasi bahwa globalisasi

⁵¹ Bdk. Mathias Daven, *Gereja Sebagai "Global Player" dan Solidaritas Global Dengan Kaum Miskin*. Dalam: Max Regus & Fidelis Den, *Omnia Caritate. Lakukanlah Semua Dalam Kasih* (Jakarta: Obor, 2020), 127-152

bukanlah sesuatu terberi, atau kekuatan alam, melainkan hasil keputusan manusia. Tambahan pula bahwa tidak selalu yang bersifat “global” lebih unggul daripada yang “lokal”. Oleh karena itu sikap pasrah fatalistis membiarkan proses globalisasi dikelola dan diputuskan oleh segelintir elite ekonomi dan politik tak dibenarkan. Dalam konteks ini, tanggungjawab Gereja Katolik tidak hanya mencakup karya pastoral praktis, melainkan juga mencakup landasan argumentasi etis-filosofis agar keterlibatan yang sama menjangkau agama-agama lain dalam suatu rentetan kerja sama global. Agama-agama dan juga Gereja Katolik di hadapkan pada tantangan, sejauh mana mereka menjadi pendukung utama dari gerakan solidaritas global atau sebaliknya mereka menjadi hambatan.⁵²

5. Pariwisata Dan Potensi Konflik - Konteks Karya Pastoral Gereja Katolik

Telah dijelaskan di atas, globalisasi dan pariwisata tidak saja merupakan fenomena ekonomi, melainkan juga fenomena kebudayaan. Kemajuan di bidang teknologi transportasi dan teknologi komunikasi tidak hanya memungkinkan pertukaran barang dan jasa yang cepat dan fleksibel, tetapi juga mendorong mobilitas manusia dalam bentuk pariwisata, di mana manusia melakukan perjalanan lintas negara untuk mengisi waktu libur dan menikmati keindahan alam dan kebudayaan. Globalisasi dan pariwisata selalu berarti keterbukaan dan pluralitas, artinya kedua fenomena ini memungkinkan perjumpaan antara manusia dari pelbagai latar belakang kebudayaan dan agama, juga memungkinkan perkenalan dengan pola hidup atau gaya hidup “asing”. Pelbagai destinasi pariwisata telah disulap menjadi *pasar*”, perjumpaan manusia dari pelbagai latar belakang agama dan kebudayaan.⁵³

Tidak berlebihan bila dikatakan bahwa globalisasi dan pariwisata menciptakan konteks baru bagi setiap perutusan agama-agama dan mendesak agama-agama untuk bertanya diri, bagaimana mereka memaknai tugas misioner di tengah arus globalisasi. Hal yang sama dapat dikatakan bahwa globalisasi dan pariwisata menciptakan konteks baru bagi karya pelayanan pastoral Gereja Katolik dan konteks itu adalah pluralitas. Sejauh menyangkut hubungan antara Kekristenan dan Islam di Indonesia, tak jarang hubungan antara keduanya dipersulit oleh tuduhan sekelompok umat beragama bahwa misi perutusan agama Islam ditopang oleh kekuatan finansial dari dunia Timur Tengah atau sebaliknya misi perutusan Kekristenan atau Gereja Katolik disokong oleh kekuatan finansial kaum kapitalis dari Barat. Tantangan ini menjadi penting untuk direfleksikan mengingat peran agama dan budaya dalam pelbagai konflik tidak kecil.⁵⁴

Dengan keterangan singkat tersebut hendak ditegaskan bahwa globalisasi dan pariwisata tidak hanya diikuti oleh konflik kepentingan yang sifatnya ekonomis atau politis, melainkan juga

⁵² Reinhard Marx, Religionen – Hindernis oder Hilfe für eine globale Menschheitsfamilie, in: J. Müller, M. Reder/T. Karcher, (Ed.), *Religionen und Globalisierung* (Stuttgart: Kohlhammer, 2007), 59-69.

⁵³ Bdk. Hansruedi Müller/Dieter Kramer/Jost Krippendorf, *Freizeit und Tourismus. Eine Einführung in Theorie und Politik* (Bern: Forschungsinstitut für Fremdenverkehr der Universität Bern, 1991).

⁵⁴ Johannes Müller, Christentum und Islam “Kampf der Kulturen”? Religionsfreiheit zwischen Anspruch und Wirklichkeit, in: *Stimmen der Zeit* 219 (2001), Heft 12, 795-806.

mencakup konflik yang sifatnya normatif, yaitu konflik yang muncul dari kenyataan bahwa setiap agama dan kebudayaan memiliki pandangan normatif yang menyeluruh tentang identitas dan jati diri tiap kelompok dan golongan dalam masyarakat. Konflik semacam ini menimbulkan gesekan-gesekan sosial yang tak jarang memicu disintegrasi. Oleh karena itu pengelolaan konflik normatif merupakan salah satu masalah penting yang harus dipecahkan setiap masyarakat, juga bila masyarakat bersangkutan penuh antusias melibatkan diri dalam pembangunan di bidang pariwisata. Oleh karena pariwisata tidak hanya dipandang sebagai fenomena ekonomi, melainkan juga fenomena politik dan sosio-budaya, maka pertautan antara agama dan kebudayaan perlu direfleksikan terus menerus untuk membantu kita mencermati sebab-sebab pelbagai “konflik agama” yang umumnya berakar dalam faktor non-agama (politik dan ekonomi).

Jika kondisi pluralitas ini tidak mengarah pada apa yang disebut “benturan antar-budaya”, melainkan mengarah pada koeksistensi agama atau budaya yang berbeda atas dasar saling menghormati, maka dialog antar-agama dan kerjasama merupakan sesuatu yang niscaya. Pengalaman dalam masyarakat majemuk menunjukkan bahwa dialog paling berhasil jika ada komitmen terhadap keprihatinan bersama, yang biasanya tidak secara langsung bersifat budaya atau agama. Ini bisa berupa, misalnya, komitmen terhadap lingkungan atau perjuangan melawan ketidakadilan.

Berikut akan diuraikan beberapa aspek penting dari dampak kultural pariwisata. *Pertama*, pluralitas sebagai konteks baru perutusan agama-agama. *Kedua*, identitas budaya dan pariwisata. *Ketiga*, agama dalam konflik. *Keempat*, Dialog antar-agama (Pariwisata: Peluang Bagi Perjumpaan, bukan Benturan).

5.1. Pluralitas Sebagai Tantangan Bagi Gereja Katolik

Globalisasi dan pariwisata menciptakan konteks baru bagi tugas perutusan agama-agama, tak terkecuali bagi karya pelayanan Gereja Katolik. Konteks tersebut tak lain dari pluralitas.⁵⁵ Modernitas dan pluralitas yang menjadi ciri khasnya diwarnai oleh adanya kekuatan relativisasi yang menggoncangkan apa yang diklaim dalam masyarakat tradisional sebagai sesuatu yang terberikan dan tidak dipertanyakan lagi.⁵⁶ Pluralitas dikatakan sebagai konteks baru karena hanya dalam era modern berkembang sejenis pluralitas yang mengimplikasikan adanya hak untuk berpendapat dan adanya tanggungjawab pribadi untuk menata hidup sebagai ciri khas hidup pribadi dan kehidupan bersama yang lebih manusiawi. Baru di era modern berkembanglah proses di mana terdapat aneka bidang kehidupan yang bebas dari monopoli perspektif agama; setiap subsystem kehidupan menjadi relatif otonom; dan baru di era modern berkembang pembedaan antara ruang privat dan ruang publik. Pluralitas hanya bertumbuh ketika sektor-sektor kemasyarakatan menjadi relatif otonom mengikuti hukumnya masing-

⁵⁵ Gesine Schwan, Pluralität der Religionen. Herausforderung für Staat und Gesellschaft, in: Johannes Müller/Michael Reder/Tobias Karcher (Hrsg.), *Religionen und Globalisierung* (Stuttgart: Kohlhammer, 2007), 70-80.

⁵⁶ Peter L. Berger, Die Bewältigung der Sinnkrise: eine zentrale Herausforderung für moderne Gesellschaften. Dalam: Werner Weidenfeld (Hrsg.): *Dialog der Kulturen*. 2. Auflage. (Gütersloh: Bertelsmann Stiftung, 1999), 30.

masing dan terbebaskan dari monopoli perspektif agama. Dalam masyarakat tradisional berkembang konsep-konsep menyangkut pluralitas, namun konsep-konsep itu dikembangkan dalam konteks kolektivisme.⁵⁷

Kondisi ini membawa konsekuensi serius bagi posisi agama dan bagi pembentukan identitas dan menjadi tantangan bagi tugas perutusan agama-agama. Pada tataran makna, modernitas ditandai oleh pergeseran dari situasi *terberi* ke situasi *memilih*. Apa yang berlaku dalam masyarakat tradisional sebagai sesuatu yang *terberi*, kini menjadi aneka kemungkinan pilihan. Pluralitas yang menandai budaya modern berarti juga berakhirnya monopoli (suatu) agama.⁵⁸ Bagi setiap individu, agama tidak lagi merupakan perihal *warisan*, melainkan perihal *pilihan*, agama ditempatkan bagai jualan di pasar yang siap dijadikan pilihan bebas.⁵⁹

Pergeseran dari *warisan* ke *pilihan* akan menyebabkan bahwa seseorang tidak saja mempunyai pilihan, melainkan juga dipaksa *untuk memilih* (*Zwang zur Häresie*⁶⁰), dalam arti individu ditantang untuk mengambil keputusan. Dan kemungkinan untuk memilih itu tidak saja menyangkut agama apa yang harus dianuti (Islam, Kristen, Hindu atau Budha dan lain-lain), melainkan juga menyangkut pluralitas interpretasi atas tradisi keagamaan yang telah menjadi pilihan. Selain itu, seorang individu tidak saja berkonfrontasi dengan keharusan untuk mengambil keputusan memilih, ia juga dihadapkan pada keharusan untuk mengafirmasikan terus menerus apa yang telah dipilihnya karena fakta aneka pilihan yang lain selalu siap mempertanyakan kembali pilihan yang sudah ditetapkan.⁶¹

Kondisi ini tentu saja melahirkan krisis yang selanjutnya memunculkan dua pendirian ekstrim: relativisme atau nihilisme di satu pihak dan fanatisme di pihak lain, dan keduanya berhubungan secara dialektis. Hubungan dialektis antara dua jenis pendirian tersebut dapat dijelaskan sebagai berikut. Manusia modern terlemparkan ke dalam tegangan antara petualangan ke dalam situasi ketidakpastian dan kerinduan akan kepastian.⁶² Pendirian relativisme atau nihilisme menegaskan bahwa manusia tidak saja tidak tahu apa yang benar, melainkan juga bahwa memang tak ada kebenaran. Bagi sebagian orang kondisi ketidakpastian dan ketiadaan pegangan dalam orientasi hidup merupakan sesuatu yang dialami sebagai bentuk penderitaan. Kondisi ini merupakan pintu masuk bagi setiap ideologi totaliter (baik ideologi sekular, maupun ideologi keagamaan) dengan menawarkan kepastian absolut dalam segala bidang, termasuk bidang politik dan agama.⁶³

Pada tingkat kehidupan individual terjadi dialektika antara dua jenis reaksi ini terutama jika dihadapkan pada masalah bagaimana dan berapa lama seseorang bisa bertahan hidup dalam

⁵⁷ Lihat Peter L. Berger. *Sehnsucht nach Sinn. Glauben in einer Zeit der Leichtgläubigkeit*. (Frankfurt/New York: Campus Verlag, 1994), 22.

⁵⁸ Berger/Berger/Kellner, *Das Unbehagen in der Modernität* (Frankfurt: Campus Verlag, 1996), hlm. 60.

⁵⁹ Peter L. Berger, *Der Zwang zur Häresie. Religion in der pluralistischen Gesellschaft* (Frankfurt: Suhrkamp, 1980), 24; 28.

⁶⁰ *Ibid.*, 28.

⁶¹ *Ibid.*

⁶² Peter L. Berger, der Pluralismus und die Dialektik der Ungewißheit, dalam: Dieter Becker (Hrsg.) *Globaler Kampf der Kulturen? Analysen und Orientierungen* (Stuttgart: Kohlhammer, 1999), 225-241.

⁶³ *Ibid.*, 232.

ketidakpastian. Seorang nihilis merasakan situasi baru sebagai alam kebebasan, bebas dari kungkungan tradisi yang membelenggu. Tentu saja dalam batas tertentu seorang nihilis sejati pun tidak bakal bertahan hidup dalam kondisi ketidakpastian tanpa pegangan, lalu kemudian ia akhirnya kembali memilih pendirian fanatisme. Dalam konteks ini kebebasan yang semua dipuja perlahan-lahan dialami sebagai beban baru yang harus disikapi secara baru. Usaha membebaskan diri dari beban baru ini merupakan semangat dari pendirian kaum fanatic atau kaum fundamentalis. Namun ruang kebersamaan yang tertutup dan sumpek yang dibangun dalam fanatisme mendorong orang untuk mencari udara segar dalam ruang nihilisme, artinya dalam setiap pribadi nihilis tersembunyi pribadi fanatik, juga sebaliknya. Setiap pribadi fanatik dapat berbalik mengambil pendirian nihilisme. Dialektika berjalan terus tanpa henti antara kepastian dan ketidakpastian, antara nihilisme dan fanatisme.⁶⁴

Kedua jenis reaksi tersebut (relativisme dan fanatisme) tentu saja bukan solusi yang tepat atas krisis. Pendirian relativisme yang menolak nilai-nilai universal sama buruknya dengan fanatisme dalam bidang agama. Sebagai reaksi atas krisis modern fundamentalisme menawarkan kepastian absolut baik dalam bidang iman maupun dalam bidang politik. Dalam pandangan kaum fundamentalis klaim kebenaran absolut dalam agama tidak dapat dianggap sebagai salah satu pilihan di antara sekian banyak pilihan. Itulah sebabnya kaum fanatik menempuh sikap intoleran terhadap kebenaran dalam agama lain serta alergi dengan prinsip-prinsip modern seperti pluralitas, multikulturalitas, toleransi, hak kebebasan beragama, sekularitas negara.⁶⁵

Pertanyaan yang amat relevan bagi tugas perutusan agama-agama termasuk Gereja Katolik adalah sejauh mana umat beragama masing-masing berpegang teguh pada kemutlakan ajaran agama mereka masing-masing, hidup bersama secara damai dan berkeadilan, tanpa mengkromikan iman dan keyakinan mereka sendiri? Bagaimana umat beragama memenuhi tuntutan untuk menghayati dan meyakini kebenaran iman sendiri di satu pihak, dan belajar menghormati, bahkan bersedia belajar dari umat yang berkeyakinan lain, di pihak lain? Dapatkah agama-agama, dengan klaim universal mereka sendiri atas kebenaran, saling memahami sedemikian rupa sehingga mereka tidak hanya mengakui pluralitas agama dan budaya, tetapi juga secara aktif menghormati hak umat beragama lain untuk menghidupi imannya?.

Dari perspektif Katolik, Konsili Vatikan II membuka jalan baru berkenaan dengan dialog antar-agama, berkontribusi pada perubahan pandangan tentang apa itu misi dan memiliki dampak, setidaknya secara tidak langsung pada pemahaman yang realistis dari umat beragama lain tentang apa itu misi. Konsili Vatikan II menegaskan bahwa “misi” tidak dipahami sebagai usaha untuk mengkristenkan orang untuk merebutnya dari neraka, melainkan sebagai kesaksian atas kebenaran wahyu Allah. Gereja tidak menyibukan diri dengan persoalan, apakah ada yang mau mendengarkan kesaksian itu. Bagi orang Kristen memberikan kesaksian berarti diutus untuk memancarkan keberpihakan dan kasih sayang Yesus bagi orang-orang miskin, berusaha mengurangi penderitaan, termasuk penderitaan musuh-musuh mereka, pun

⁶⁴ *Ibid.*

⁶⁵ Peter L. Berger, *Sehnsucht nach Sinn...op.cit.*, 142.

pula jika tidak ada keuntungan politis atau ekonomis dari cara hidup seperti itu. Kesaksian macam itu tidak mendesakkan sesuatu apa pun pada orang lain. Gereja Katolik menyadari bahwa ia tidak saja dituntut bersikap toleran dengan umat beragama lain, melainkan juga bersedia belajar dari mereka. Paham kesaksian tidak memberikan ruang bagi sikap memaksakan kebenaran keyakinan kita pada orang lain, suatu semangat yang amat bertentangan dengan semangat Yesus. Yesus sendiri amat menghargai suara hati orang lain. Paham kesaksian justru memuat tuntutan menghormati kebebasan orang lain. Dan kemurnian dan ketulusan penyebaran agama hanya terjamin apabila kebebasan setiap orang mengikuti suara hatinya.⁶⁶

5.2. Problem Identitas Budaya

Telah dijelaskan sebelumnya, bahwa arus globalisasi akan selalu diikuti oleh tendensi partikularisasi, di mana masyarakat semakin terdorong untuk merekonstruksi identitas dan jati diri kelompok (berdasarkan agama, budaya, etnis dan seterusnya). Di satu pihak globalisasi mengarahkan masyarakat global pada partisipasi dalam perekonomian dunia dan pasar keuangan global, di pihak lain ada tendensi di mana masyarakat mempertahankan identitas budaya dan agama. Dengan kata lain, *universalisasi* pola-pola budaya model Barat akan selalu berhadapan dengan tendensi partikularisasi yang amat menekankan identitas budaya sendiri yang tak jarang bermuara pada sikap memusuhi semua yang bersifat asing (Barat). Kebutuhan akan konstruksi identitas budaya untuk Sebagian didorong oleh kekhawatiran dan ketakutan akan hegemoni budaya Barat yang disebarkan melalui sarana komunikasi dan pariwisata internasional.

Aksi terorisme di pelbagai tempat wisata⁶⁷ dan konsepsi *wisata halal*⁶⁸ bisa dipahami sebagai ekspresi ketakutan akan imperialisme budaya sekaligus juga ekspresi dari konstruksi *mania identitas (Identitätswahn)*⁶⁹, yaitu tendensi untuk memisahkan diri dari yang lain di satu pihak dan atau pengucilan sewenang-wenang terhadap pihak lain yang mempunyai latar belakang agama dan kebudayaan yang berbeda dan bahkan memusuhi pihak lain. *Mania identitas* berakar dalam dua hal. *Pertama*, takut akan berakhirnya monopoli agama sebagai konsekuensi dari faktum pluralitas dalam budaya modern. *Kedua*, mania identitas berakar dalam hasrat akan kekuasaan, baik dalam bidang ekonomi, politik maupun dalam bidang sosio-budaya.⁷⁰

Dalam pelbagai perdebatan di seputar dampak kultural dari pariwisata, teramat sering dampak buruk dari pariwisata amat ditonjolkan, dan dampak positifnya diabaikan. Padahal sebagai fenomena kebudayaan, pariwisata selalu bercorak ambivalen, ia mencakup peluang dan risiko sekaligus. Identitas budaya merupakan prasyarat penting bagi kualitas hidup, oleh karena itu, penguatan identitas budaya memberikan kontribusi penting bagi peningkatan kualitas hidup

⁶⁶ Mathias Daven, Klaim Kebenaran Dan Toleransi.... *op.cit.*, 124.

⁶⁷ Heinz-Günter Vester, Terror und Tourismus. *Aus Politik und Geschichte*, B 47/2001, 1-6.

⁶⁸ Nadine Scharfenort, *Halal-Tourismus*. Relevanz für die international Touristikbranche und wissenschaftliche Forschung. In: *Schriften zu Tourismus und Freizeit*, Bd. 24: 409-425.

⁶⁹ Thomas Meyer, *Identitätspolitik: Vom Missbrauch kultureller Unterschiede* (Frankfurt: Suhrkamp, 2002), hlm. 40-45.

⁷⁰ Berger/Berger/Kellner, *Das Unbehagen in der Modernität ...op.cit.* 60.

individu dan masyarakat. Namun identitas tidak boleh dipahami sebagai yang statis dan tertutup, melainkan sebagai suatu proses yang dinamis dan terbuka.

Sosiolog Peter L. Berger memberikan kita pencerahan bahwa identitas hanya bisa dikonstruksi dalam proses dialektis antara individu dan masyarakat. Berger menjelaskan hubungan dialektis antara keduanya dengan tiga ilustrasi yang saling melengkapi.⁷¹ *Pertama*, manusia hidup dalam masyarakat sebagai penjara, artinya kebebasan manusia dibatasi oleh norma-norma masyarakat, institusi-institusi yang mengatur hidup bersama serta sanksi sosial. *Kedua*, ilustrasi *boneka wayang* yang digerakan seorang dalang yang tak kelihatan. Artinya, manusia tidak saja hanya secara lahiriah bergantung pada masyarakat, tetapi norma dan institusi sosio-budaya yang mengatur hidup bersama itu sudah diinternalisasikan oleh individua sekian rupa sehingga dirasakan sebagai sikap perilaku pribadi dan tidak dirasakan sebagai suatu paksaan dari luar. *Ketiga*, manusia sebagai pemain sandiwara dalam drama. Artinya, peran manusia di atas panggung masyarakat memang ditentukan sebelumnya, namun ia mempunyai keleluasaan untuk menampilkannya dengan cukup berbeda dan dengan demikian memberikan warna khas pada drama. Jadi masyarakat, bukan merupakan sesuatu tak bisa diubah. Perubahan sosial selalu mungkin, karena ada “pemain” dengan keleluasaann dan kebebasannya yang relative besar, walau tidak bebas memilih di panggung mana mereka berperan sebagai aktor drama.

Apa pesan yang mau disampaikan oleh Berger terkait dengan pembentukan identitas budaya? Karena selalu ada hubungan dialektis antara kemampuan dan kreativitas manusia di satu pihak dan paksaan kultural-struktural di pihak lain, maka harus disimpulkan bahwa identitas selalu hanya bisa dibangun dalam perjumpaan dengan yang lain, dalam keberlainannya. Perjumpaan tersebut mengandaikan keterbukaan terhadap kebenaran dalam kebudayaan lain atau agama lain, yang berarti juga mencakup kesediaan untuk bersikap kritis terhadap tradisi budaya dan agama sendiri, karena pada dasarnya budaya dan agama bercorak ambivalen. Perjumpaan dengan „yang lain“ menantang agama-agama untuk masuk dalam proses interpretasi dan reinterpretasi yang terus menerus atas sumber-sumber Kitab Sucinya masing-masing di tengah konteks yang selalu berubah. Tradisi Kekristenan misalnya menemukan potensi humanistiknya sendiri tatkala ia berkonfrontasi dengan humanisme sekuler era *Aufklärung*. Hal yang sama terjadi dengan agama-agama lain.⁷²

Dengan keterangan singkat tersebut hendak ditegaskan bahwa umat beragama tidak akan sungguh memahami identitas religiusnya yang sejati selama ia tak berani berkomunikasi dengan dengan tradisi religius lainnya. Semakin besar komitmen seseorang terhadap tradisi religiusnya, semakin besar pula keterbukaannya bagi tradisi lainnya. Melalui perjumpaan dengan yang lain kita saling memperdalam iman akan Tuhan dan mempertajam pemahaman kita tentang manusia sebagai ciptaanNya, dan pihak tak mungkin di luar cakupan penyelenggaraanNya. Pemikiran tersebut tidak membuka ruang bagi sikap primordialis-eksklusif yang menutup diri terhadap kelompok agama lain dan menolak semua yang bersifat “asing”. Padahal, “orang asing” dan “orang kita”, keduanya saling mengandaikan, yang satu tak ter pikirkan tanpa yang lain. Karena itu, peran konstitutif dari „orang asing“ bagi konstruksi

⁷¹ Peter L. Berger, *Humanisme Sosiologi* (Jakarta: Penerbit Inti Sarana Aksara, 1985), bab 4-6.

⁷² Mathias Daven, *Klaim Kebenaran Dan Toleransi*, ..*op.cit.*, 108-109.

identitas menjadikan pergumulan dengan agama lain atau kebudayaan lain sebagai salah satu tema sentral dalam setiap agama dan kebudayaan.⁷³

Ortfried Schäffter⁷⁴ membedakan sekurang-kurangnya tiga skema pemahaman terhadap orang lain, yang mencakup spektrum kemungkinan antara ketertarikan dan perasaan terancam: Skema *pertama* menempatkan orang asing sebagai cerminan dari diri, artinya walau orang asing itu berbeda dari diri saya, ia memiliki kesamaan substansial dengan diri saya. Skema *kedua* menempatkan “orang asing” sebagai negasi dari jati diri saya, dan dalam praktek orang asing dilihat sebagai musuh alami. Skema seperti ini mengesampingkan setiap gagasan tentang unsur persamaan. Yang amat ditonjolkan adalah perbedaan antara “orang kita” dan “orang asing”, dan perbedaan tersebut tak bisa dijumpai. Skema *ketiga* melihat perjumpaan dengan “orang asing” sebagai peluang untuk memperkaya formasi diri. Realitas tidak dikerangkeng dalam dikotomi rigoristis, atau “orang kita” atau “orang asing”, melainkan bahwa keduanya saling mengandaikan, karena dalam perjumpaan dengan yang lain, kekurangan dan kelemahan diri menjadi kelihatan jelas dan terbuka untuk dikoreksi, dalam hal “orang asing” dilihat sebagai tempat belajar.

Dalam terang pemikiran tersebut, sikap puritan-eksklusif yang menutup diri dan memusuhi semua yang “asing” akan menjadi kontraproduktif bagi konstruksi identitas. Setiap budaya dan agama bersifat ambivalen, karena itu membutuhkan koreksi dan dituntut untuk belajar terbuka pada agama dan kebudayaan lain. Kesiapan untuk bersikap kritis dengan diri sendiri amat berkaitan dengan kenyataan bahwa umat beragama (umat muslim, umat buddha, umat Kristen, umat Yahudi atau umat Hindu) tidak selalu 100% mengaktualisasikan potensi universalisme kemanusiaan yang mereka terima dari Allah. Ini harus diakui bersama agar umat non-muslim misalnya tidak salah mengartikan perilaku intoleransi sekelompok kaum muslim sebagai *hakekat* agama Islam. Begitu juga sebaliknya.⁷⁵

5.3. Pariwisata Sebagai Fenomen Budaya Dan Potensi Konflik

Telah dijelaskan bahwa globalisasi dan pariwisata tidak hanya disertai oleh konflik kepentingan yang sifatnya ekonomis dan politik, juga diikuti oleh konflik yang sifatnya normatif. Dalam pembangunan di bidang pariwisata ketiga aspek ini, yaitu ekonomi, politik dan budaya terjalin satu sama lain. Hal yang sama dapat dikatakan mengenai pariwisata Labuan Bajo. Status *spesial* pariwisata Labuan Bajo menjadikannya sebagai area yang tidak hanya dibanjiri oleh arus modal para investor, tetapi juga arus penyebaran pengaruh agama dan kebudayaan asing, pandangan hidup, pola hidup dan gaya hidup, serta sisi kelam dari

⁷³ *Ibid.*

⁷⁴ Bdk. Ortfried Schäffter, *Modi des Fremderlebens: Deutungsmuster im Umgang mit Fremdheit*, in: *Das Fremde: Erfahrungsmöglichkeiten zwischen Faszination und Bedrohung*, (Opladen: Westdt-Verlag, 1991), . 11-44

⁷⁵ Abdoldjavad Falaturi, *Hermeneutik des Dialoges aus Islamischer Sicht*. In: *Der Islam im Dialog: Aufsätze von Professor Abdoldjavad Falaturi* (Hamburg: IWA Verlag, 1996), 156-172

pariwisata seperti industri seks, perdagangan narkoba dan lain-lain.⁷⁶ Tentu saja kondisi ini memuat potensi konflik.

Pertanyaan yang perlu direfleksikan adalah untuk kepentingan siapa pembangunan pariwisata Labuan Bajo diluncurkan? Siapa yang diuntungkan oleh pembangunan di bidang pariwisata? Hal yang dapat dipastikan adalah bahwa baik globalisasi maupun pariwisata berpotensi membelah masyarakat ke dalam kategori *pihak yang menang* dan *pihak yang kalah*. Jika semakin banyak orang terdesak ke pinggiran dari proses globalisasi dan pariwisata dan menjadi *pihak yang kalah* serta merasa tidak diperlakukan dengan adil, semakin besar dan semakin eksplosif potensi konflik yang ditimbulkan, yaitu konflik distribusi sumber daya.

Dalam pelbagai literatur dan analisa mengenai dampak kultural globalisasi, teramat sering konflik yang semula melulu berupa konflik *distribusi sumber daya*, diinterpretasikan sebagai *benturan antar-agama atau antar-budaya*. Sejauh agama-agama berperan dalam masyarakat luas dan ikut dalam pelbagai kegiatan ekonomi dan politik, mereka memainkan peran yang tidak kecil dalam pelbagai konflik.⁷⁷ Hubungan ini penting untuk direfleksikan karena setidaknya sebagian dari perdebatan tentang "benturan budaya" (clash of civilizations) tidak produktif secara akademis walau terkadang relevan secara politis, karena mengabaikan kenyataan bahwa konflik yang sering terjadi merupakan konsekuensi dari kesenjangan antara *pihak yang menang* dan *pihak yang kalah* dalam pembangunan (pariwisata).

Uraian berikut fokuskan diri pada pertanyaan sejauh mana peran faktor budaya atau agama dalam pelbagai konflik sumber daya di seputar pembangunan pariwisata. Disadari sepenuhnya bahwa peran faktor agama dalam pelbagai konflik bersifat sekunder, namun faktor agama tetap rentan untuk dijadikan sebagai sarana instrumentalisasi demi tujuan ekonomi dan politik. Alasannya adalah bahwa legitimasi religius terhadap kekuasaan ekonomis dan kekuasaan politis secara efektif mengangkat konflik yang bersifat profan murni ke tingkat yang sakral.

Dalam pelbagai literatur tentang peran agama dalam pelbagai konflik seringkali terdapat pandangan bahwa ada hubungan kausal antara iman dan kekerasan. Dalam pandangan seperti itu, perbedaan budaya atau agama merupakan faktor yang menentukan pelbagai kekerasan. Penelitian menunjukkan bahwa agama bukanlah penyebab kekerasan dan konflik. Tak ada bukti yang meyakinkan bahwa perbedaan agama menjadi biang keladi dari aneka konflik dan kekerasan. Yang menjadi sumbu pemicu adalah pengalaman diskriminasi secara politis dan ekonomis. Tak ada agama yang secara teologis diklaim sebagai pemuja kekerasan dan

⁷⁶ Bdk. Norbert Suchanek, Die dunklen Seiten des globalisierten Tourismus. Zu den ökologischen, ökonomischen und sozialen Risiken des internationalen Tourismus, in: *Aus Politik und Zeitgeschichte*, B 47/2001, 32-43.

⁷⁷ Mathias Hildebrandt/Manfred Brocker (Hrsg.) *Unfriedliche Religionen? Das politische Gewalt- und Konfliktpotenzial von Religionen* (Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften, 2005); Manfred Brocker/Mathias Hildebrandt (Hrsg.) *Friedensstiftende Religionen? Religion und die Deeskalation politischer Konflikte* (Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften, 2008)

terorisme.⁷⁸ Sebaliknya dapat dikatakan bahwa sejauh agama terlibat dalam masyarakat luas dan ikut mempengaruhi arah kegiatan pembangunan di bidang ekonomi dan politik, maka agama-agama terkena ambivalensi tiap budaya, sebab agama tak pernah ada pada dirinya sendiri, melainkan selalu tampil dalam bentuk sosio-budaya.⁷⁹

Di banyak negara, terutama di Dunia Ketiga, budaya dan agama saling terkait erat satu sama lain, di mana agama-agama memainkan peran yang sering kurang disadari, yang bisa menyulut dan mempercepat eskalasi konflik. Pertautan antara agama dan kebudayaan keduanya amat bersentuhan dengan distingsi antara aspek ilahi (absolut) dan aspek kultural (relatif) dalam setiap agama. Tak terhindarkan bahwa setiap agama akan berkonfrontasi dengan ketegangan tersebut. Di samping itu, cara pandang melihat agama sebagai system budaya amat bermanfaat untuk mencermati fenomena instrumentalisasi agama untuk tujuan politik dan ekonomi. Dengan alasan tersebut adalah relevan untuk bersama Clifford Geertz melihat agama sebagai sistem budaya. Menurut Geertz, kebudayaan merupakan tindakan simbolis dalam struktur makna yang ditentukan secara sosial. Simbol adalah sistem tanda yang kompleks yang memiliki makna, seperti bahasa, ritual keagamaan, aturan perilaku, atau sistem hukum. Dengan bantuan symbol, manusia dapat mengekspresikan diri, menafsirkan perilaku sesamanya di sekitar dan memahami mereka. Dengan cara ini mereka juga dapat memecahkan masalah koeksistensi mereka. Dengan kata lain., kebudayaan sebagai kerangka orientasi yang tak tergantikan, yang memaknai hidup manusia (fungsi hermeneutis) dan mengarahkan tindakannya (fungsi etis). Kebudayaan merupakan pandangan hidup (metafisika) dan etos (pola hidup) suatu bangsa yang berkaitan erat dan saling mendukung.⁸⁰

Di pihak lain, agama merupakan kasus khusus kebudayaan, dengan ritus sebagai symbol pokok. Ciri khas utama ritus keagamaan adalah pengakuan akan adanya otoritas ilahi sebagai unsur mutlak dalam agama. Namun, keragaman agama memperoleh kualitas khusus melalui klaim mereka atas kebenaran, yang mengacu pada otoritas absolut. Hal ini membuat konflik menjadi sangat sulit untuk dipecahkan, karena legitimasi religius terhadap kekuasaan politik dan ekonomi mampu mengangkat konflik yang bersifat profan murni ke tingkat yang sakral. Sebaliknya pengetahuan dan kesadaran akan ambivalensi agama akan sangat membantu umat beragama mengembangkan potensi konstruktif dalam agama-agama untuk menopang wawasan kemanusiaan universal, serta menyikapi secara kritis aspek *inhuman* dalam tradisi keagamaan bersangkutan.

Ambivalensi agama terletak dalam hal bahwa agama tidak saja terpaut dengan masalah-masalah “internal” agama, melainkan terutama berkaitan dengan distingsi antara unsur ilahi dan unsur relatif (budaya) dalam agama. Masalah keyakinan agama dan pengaruhnya terhadap tindakan politik dan ekonomi ditandai dengan kompleksitas ambivalensi tersebut, akibatnya agama-agama secara historis bergerak dalam dua kemungkinan sekaligus, yaitu toleransi dan fanatisme, kekerasan dan perdamaian; semua agama (pernah) menjadi pembela kemanusiaan,

⁷⁸ Andreas Hasen Clever/Alexander De Juan, Religionen in Konflikten, dalam: *Aus Politik und Zeitgeschichte*., 6/2007, 5 Februar 2007, 10-16.

⁷⁹ R. Scott Appleby, *The Ambivalence Of The Sacred. Religion, Violence, and Reconciliation* (New York: Rowman & Littlefield Publishers, INC. 2000).

⁸⁰ Clifford Geertz, Agama Sebagai Sistem Kebudayaan... *op.cit.*, 8-11

perdamaian di satu pihak dan sumber atau pendukung kekerasan (perang) di pihak lain. Selama umat beragama tidak menyadari ambivalensi ini, dapat saja unsur ilahi dalam agama dengan mudah dimanipulasi untuk tujuan profan yang jauh dari semangat dasar dari agama itu sendiri yaitu keselamatan bagi semua orang.

Ambivalensi agama tampak dalam konflik-konflik di mana faktor agama memainkan peran yang sering kurang disadari. Perbedaan tajam *intra*-agama atau *antar*-agama dapat dengan mudah diinstrumentalisasi terutama dalam kondisi krisis untuk tujuan politik dan ekonomi yang boleh jadi amat jauh dari semangat etis dari agama-agama. Legitimasi religius terhadap kekuasaan politis dan kekuasaan ekonomis memuat *nilai lebih*, karena legitimasi religius mengangkat konflik yang bersifat profan murni ke tingkat yang sakral.⁸¹ Dengan demikian dapat dikatakan bahwa banyak “konflik agama” dengan aksi pembunuhan dan kekerasan tidak terutama disebabkan oleh faktor agama *an sich*, melainkan akibat instrumentalisasi politik. Eskalasi konflik akan dipercepat kalau elite politik menggunakan simbol-simbol agama. Khususnya di negara-negara berkembang, yang nota bene belum mempunyai sistem pemerintahan dan sistem hukum yang stabil, teramat sering elite politik (termasuk juga pemimpin agama) mengeksploitasi tradisi agama untuk kepentingan politik mereka sendiri.⁸²

Sebaliknya, kesadaran akan ambivalensi budaya dan agama akan sangat membantu umat beragama mengembangkan potensi konstruktif dalam budaya dan agama-agama untuk menopang wawasan kemanusiaan universal, serta menyikapi secara kritis aspek budaya dan agama yang merugikan perkembangan peradaban manusia. Terutama pada konteks globalisasi sekarang ini kesadaran akan ambivalensi agama dan kebudayaan akan bermanfaat bagi kerjasama dan dialog antar-agama. Selain itu, agama-agama dicirikan oleh pluralitas internal karena adanya pluralitas interpretasi atas tradisi keagamaan yang sama. Oleh karena itu, tidak ada interpretasi yang bisa diklaim sebagai satu-satunya yang dapat mewakili *esensi* suatu agama, yang ada adalah interpretasi selektif yang merumuskan aspek tradisi masing-masing secara runtut dengan menafsirkannya dalam cakrawala pengalaman masing-masing.⁸³

Di pihak lain, radikalisme dan fanatisme umat beragama biasanya dipicu oleh pengalaman akan krisis dan perasaan terancam secara eksistensial. Dan apa yang disebut „krisis“ tidak selalu mengacu pada adanya faktor-faktor obyektif tertentu seperti misalnya krisis sosio-ekonomi atau sosio-politik (kemiskinan dan defisit demokrasi), melainkan terutama mengacu pada faktor yang bersifat subyektif, yaitu *persepsi* dan *pengalaman* akan krisis; Jadi yang paling menentukan bukan sekedar memburuknya keadaan obyektif, melainkan pengalaman akan dan reaksi terhadap krisis. Dalam hal fanatisme agama misalnya, krisis yang semula bersifat sosio-ekonomis tidak lagi digarap dalam kategori ilmiah-rasional, melainkan dalam kategori religius, yaitu bahwa krisis berakar pada absennya agama dalam seluruh proses perkembangan masyarakat modern.⁸⁴

⁸¹ Johannes Müller, *Religionen – Quelle von Gewalt... op.cit.* 130.

⁸² Andreas Hasen Clever/Alexander De Juan, *op.cit.*, 11.

⁸³ Mathias Hildebrandt, *Krieg der Religionen, op.cit.* 6

⁸⁴ Bdk. Mathias Daven, Claims Of Truth versus a Nationalistic Viewpoint (Response to Prof. Dr. Azyumardi Azra. In: *Verbum SVD*, Vol. 61, 2020, 62-81, 69.

Tak jarang kaum fanatik menuntut untuk menjadikan (hukum) agama sebagai fundamen dalam pembangunan dengan argumentasi bahwa agama merupakan faktor kunci dalam pembangunan, bukan ideologi lain, seperti Pancasila, apalagi Kapitalisme atau Sosialisme. Dalam perdebatan akademis pandangan seperti ini disebut sebagai pandangan kulturalis, yang melihat agama atau budaya sebagai faktor kunci keberhasilan pembangunan. Menurut pandangan tersebut, tradisi keagamaan tertentu merupakan kunci keberhasilan pembangunan politik dan sosio-ekonomi. Demikian misalnya kaum muslim fundamentalis berpandangan bahwa manusia tidak mungkin hidup dalam perdamaian dan keadilan jika penyelenggaraan pembangunan tidak ditata menurut hukum Islam sebagai hukum Allah.⁸⁵

Di mana letak cacat fundamental pandangan kulturalis? Tak dapat dibantah bahwa tradisi agama dan budaya amat memainkan peran dalam pembangunan politik dan ekonomi dalam suatu negara. Namun sebab yang amat menentukan bagi keberhasilan atau kegagalan pembangunan suatu negara mesti dicari dalam kualitas institusi-institusi politik, struktur politik dalam negara bersangkutan dan juga dalam kemampuan struktur politik untuk menyesuaikan diri dalam sistem kekuasaan dan ekonomi internasional. Banyak kegagalan pembangunan di negara-negara berkembang tidak terutama disebabkan faktor agama atau kebudayaan, melainkan juga kinerja elite pembangunan yang korup.⁸⁶ Sikap untuk kembali pada budaya atau agama dengan alasan bahwa agama dan budaya merupakan faktor penentu keberhasilan pembangunan, merupakan sikap yang amat problematis, karena baik agama maupun budaya bersifat ambivalen. Budaya dan agama memuat aspek-aspek yang mendukung pembangunan ke arah usaha membebaskan manusia dari penderitaan dengan segala bentuknya, juga sekaligus memuat aspek-aspek yang kontraproduktif dengan usaha seperti itu.

5.4. Dialog

5.4.1. Dialog Antar-Budaya

Pluralitas budaya merupakan ciri khas komunitas manusia yang tidak ditabukan dan diidealkan. Juga potensi konflik dari faktum pluralitas tersebut tidak boleh diabaikan. Namun uraian sejauh ini menunjukkan bahwa medan konflik ideologis dewasa ini dan juga dasawarsa mendatang tidak lagi ditentukan oleh pertentangan antara antar-agama atau antar-kebudayaan sebagaimana ditegaskan oleh Hutington. Pertentangan tersebut justru ditemukan dalam masing-masing kebudayaan dan agama itu sendiri, yaitu di antara mereka yang mendukung penuh martabat segenap orang sebagai manusia dan oleh karena itu bertekad berpegang teguh pada etika demokrasi, hak asasi manusia dan keadilan sosial, dan mereka yang mencari keamanan dalam kelompok sangat kecil dengan mencurigai atau bahkan memusuhi semua yang di luar. Sikap yang terakhir itulah yang disebut primordialisme. Oleh karena setiap kebudayaan dan agama bersifat ambivalen, maka konflik normatif internal setiap kebudayaan dan agama merupakan sesuatu yang diperlukan agar budaya dan agama selalu

⁸⁵ Lihat Mathias Daven, Fundamentalisme Agama Sebagai Tantangan Bagi Negara, *Jurnal Ledalero*. Vol. 15, No. 2 Desember 2016.

⁸⁶ Mathias Daven, Klaim Kebenaran Dan Toleransi....*op.cit.*, 138.

beradaptasi dengan perubahan sosial.⁸⁷

Di pihak lain, penekanan sepihak pada perbedaan budaya juga mengabaikan fakta bahwa ada banyak contoh koeksistensi dalam damai dari masyarakat dengan pelbagai latar belakang kebudayaan yang berbeda atas dasar sikap saling menghormati. Perjumpaan dengan manusia lain dengan latar belakang budaya yang berbeda tidak saja menimbulkan risiko, tetapi juga menawarkan kesempatan untuk memperkaya satu sama lain dan untuk mencari solusi bersama atas masalah-masalah global. Prasyarat untuk ini adalah dialog antar-budaya. Pengalaman dalam masyarakat multikultural telah menunjukkan bahwa dialog semacam itu paling efektif jika ada komitmen bersama terhadap keprihatinan bersama, yang biasanya tidak secara langsung bersifat budaya. Ini bisa berupa, misalnya, komitmen terhadap krisis atau kerusakan lingkungan hidup atau perjuangan melawan proyek pembangunan yang tidak memihak kaum miskin.⁸⁸

Peluang emas dialog antar-budaya terletak dalam kenyataan bahwa setiap kebudayaan bercorak ambivalen. Setiap kebudayaan mengandung sekaligus elemen-elemen yang mendukung dan menghambat perkembangan budaya kemanusiaan universal. Konsekwensinya adalah bahwa tidak ada kebudayaan yang dapat dijadikan sebagai *tolok ukur normatif universal*. Amatlah tidak etis kalau norma-norma pun peradaban tertentu dipaksakan untuk tolok ukur normatif pada tingkat global. Setiap kebudayaan membutuhkan koreksi dan dituntut untuk belajar terbuka pada kebudayaan lain. Kesadaran akan ambivalensi akan amat membantu menghindari imperialisme budaya yang memaksakan nilai-nilai budaya sendiri pada pihak lain, sesuatu yang dewasa ini lazim disebut westernisasi dengan label kebudayaan global. Posisi ini amat relevan bagi pemeliharaan hubungan antara peradaban Barat dan masyarakat di negara-negara berkembang, karena posisi ini di satu pihak hendak menghindari arogansi politik dan di pihak lain membuka jalan untuk saling belajar dan mencari *platform* bersama yang terdapatnya semua kelompok dan kebudayaan mencapai kesepakatan.⁸⁹

5.4.2. Dialog Antar-Agama

Agar pluralitas agama tidak bermuara pada “clash of civilizations”, maka dialog antar-agama menjadi amat penting dan urgen. Di pihak lain agama-agama dituntut menjadi model globalisasi, di mana ada keseimbangan antara universalisme dan partikularisme. Di satu sisi, agama-agama memahami diri sebagai tawaran universal, tetapi pada saat yang sama mereka menyajikannya dalam berbagai budaya dalam bentuk yang seringkali sangat berbeda. Selain itu, diakui secara luas bahwa agama memiliki potensi besar sebagai sumber spiritual dan etika yang tanpanya akan sulit untuk memecahkan masalah global.

Proyek “etos global” yang dikembangkan oleh Hans Küng dan dibangun di atas dasar ambivalensi agama, kiranya membuka jalan bagi semua umat beragama menyepakati nilai-nilai dasar berikut ini. Pertama, orang tidak bisa hidup bersama di atas bumi ini tanpa sebuah etos global; kedua, tidak ada etos global tanpa damai di antara agama-agama; ketiga, tidak

⁸⁷ Johannes Müller, *Der Mythos.... op.cit.*, 331

⁸⁸ *Ibid.*

⁸⁹ Mathias Daven, *Agama Dan Politik – Hubungan yang Ambivalen. Dialog Versus “Benturan Peradaban”?*, *Jurnal Ledalero*, Vol. 12, No. 2 Desember 2013, 191-219.

mungkin ada damai di antara agama-agama tanpa dialog di antara agama-agama; keempat, tidak mungkin ada dialog di antara agama-agama dan budaya-budaya tanpa penelitian dasar (*Grundlagenforschung*); kelima, tidak mungkin ada etos global tanpa perubahan kesadaran para orang religius dan non-religius.⁹⁰ Berdasarkan hal-hal tersebut, parlemen agama-agama dunia mengeluarkan deklarasi pada tahun 1993 yang mencakup beberapa prinsip berikut: Non-kekerasan dan penghormatan untuk semua kehidupan, solidaritas dan tatanan ekonomi yang adil, toleransi dan kehidupan yang jujur, kesetaraan dan kemitraan antara pria dan Wanita, tanggung jawab ekologis (yang terakhir ditambahkan tahun 2008).⁹¹

Peluang emas dialog antar-agama terletak dalam kenyataan bahwa semua agama merupakan fenomena yang ambivalen. Agama-agama memuat aspek-aspek yang mendukung budaya kemanusiaan universal sekaligus juga aspek-aspek yang merugikan perkembangan manusiawi. Prinsip ambivalensi ini menegaskan bahwa setiap agama dan budaya membutuhkan koreksi dan bersedia belajar dari pihak lain. Agama justru menjadi agama ketika ia berjumpa dengan agama lain atau kebudayaan lainnya. Identitas hanya bisa dibangun dalam perjumpaan dengan yang lain, dalam keberlainannya. Perjumpaan tersebut mengandaikan keterbukaan terhadap kebenaran pihak lain, yang berarti juga mencakup kesediaan untuk bersikap kritis terhadap tradisi keagamaan sendiri. Perjumpaan dengan „yang lain“ menantang agama-agama untuk masuk dalam proses interpretasi dan reinterpretasi yang terus menerus atas sumber-sumber Kitab Sucinya masing-masing di tengah konteks yang selalu berubah.

Dalam konteks masyarakat heterogen dewasa ini nilai-nilai agama mesti berdialektika dengan nilai-nilai universal. Setiap usaha menghindari tuntutan dialektika itu demi pemurnian agama harus dipandang sebagai sesuatu yang kontradiktoris dan menipu diri. Sikap keagamaan yang mampu mengadopsi pluralitas mesti bertitik tolak dari pengandaian bahwa suatu kebenaran menjadi benar bukan dengan mengalahkan kebenaran lain, melainkan justru dengan memperlihatkan kemampuannya berelasi dan berinteraksi dengan kebenaran lainnya. Secara konkret itu berarti, kebenaran tentang identitas keagamaan seseorang justru berkembang dan matang dalam komitmennya terhadap orang lain, dalam cinta, pengabdian, solidaritas. Inilah yang lasim disebut kebenaran relasional.

Konsekwensi cara pandang seperti ini adalah bahwa umat beragama tidak akan sungguh memahami identitas religiusnya yang sejati selama ia tak berani berdialog dengan dengan tradisi religius lainnya. Semakin besar komitmen seseorang terhadap tradisi religiusnya, semakin besar pula keterbukaannya bagi tradisi lainnya. Melalui perjumpaan dengan yang lain kita saling memperdalam iman akan Tuhan dan mempertajam pemahaman kita tentang manusia sebagai ciptaanNya. Dalam konteks ini, dialog antar-umat beragama mesti didasarkan pada klaim yang kokoh tentang kebenaran. Artinya dialog baru positif bila umat beragama memang sungguh-sungguh orang beriman. Karena orang yang sungguh beriman dan percaya akan kemutlakan Allah tidak akan tergoda untuk mengklaim memiliki hak untuk menentukan

⁹⁰ https://www.weltethos.org/1-pdf/10-stiftung/declaration/declaration_german.pdf (diakses pada tanggal 20 Mei 2022, terjemahan oleh penulis).

⁹¹ Hans Küng/K.J. Kuschel, *Erklärung zum Weltethos. Die Deklaration des Parlamentes der Weltreligionen* (München/Zürich: Piper Verlag, 1993).

orang masuk neraka atau surga.⁹²

Merujuk pada pemikiran tokoh intelektual Islam, Abdoldjavad Falaturi (1926-1996), sekurangnya ada lima prinsip yang mesti dipertimbangkan dalam dialog antar-agama. *Pertama*, pamit dengan klaim memiliki kebenaran absolut. Salah satu syarat terpenting dalam dialog antar-agama adalah mengambil jarak dari posisi yang mengkalim bahwa hanya agamanya yang benar, agama yang lain tidak benar. Umat yang melihat umat beragama lain sebagai yang sesat/kafir, telah memotong dialog dari dasarnya sejak awal.⁹³

Kedua, sikap kritis terhadap tradisi dan sejarah agama sendiri. Karena setiap agama bersifat ambivalen, umat beragama dituntut untuk bersikap terbuka terhadap “kebenara dari agama yang lain”. Sikap terbuka seperti ini memuat konsekuensi yang amat relevan bagi dialog: Kesiediaan untuk bersikap kritis dengan diri sendiri amat berkaitan dengan kenyataan bahwa umat beragama (umat muslim, umat buddha, umat Kristen, umat Yahudi atau umat Hindu) tidak selalu 100% hidup menurut agama mereka masing-masing.⁹⁴

Ketiga, prinsip persamaan dan sikap respek: Dua prinsip di atas hanya mungkin jika umat beragama menaruh hormat di atas prinsip persamaan. Umat beragama mesti selalu menyadari bahwa mereka tidak selalu dan sepenuhnya mengaktualisasikan potensi universalisme kemanusiaan yang mereka terima dari Allah. Gambaran manusia yang dimiliki agama-agama wahyu pada hakekatnya universal. Karena berhadapan dengan Allah yang transenden segala perbedaan antar manusia (seperti jenis kelamin, ras, kedudukan sosial, keturunan bangsawan dan sebagainya) tidak relevan. Prinsip beragama dengan menghormati martabat manusia yang berkeyakinan lain mengatakan bahwa keagamaan saya sendiri hanyalah wajar, kalau saya dalam teori dan praktek mengakui kesamaan derajat kemanusiaan orang berkeyakinan lain.

Keempat, kesiediaan untuk belajar dari umat beragama lain, tidak hanya menyangkut nilai-nilai positif, tetapi juga belajar bagaimana yang lain menyikapi problem keseharian dan solusi yang ditawarkan.⁹⁵ *Kelima*, tanggungjawab bagi semua manusia, tanpa memandang latar belakang budaya atau agama. Umat beragama yang sungguh beriman adalah orang yang semakin tunduk pada rahasia penyelenggaraan ilahi yang menghendaki pluralitas agama. Meski ia tidak akan membenarkan kepercayaan dan praktek keagamaan lain, namun ia tidak akan mengutuknya atau mengutuk orang yang memeluk agama itu. Oleh karena itu, toleransi adalah ciri khas penghayatan agama yang benar.⁹⁶

6. Refleksi Etika-Sosial

Uraian sejauh ini memperlihatkan bahwa globalisasi dan pariwisata yang menyertainya bukan saja merupakan fenomena ekonomi, melainkan juga sebagai fenomena kebudayaan. Globalisasi dan pariwisata selalu berarti keterbukaan dan pluralitas, dan dengan demikian kedua fenomena

⁹² A. Falaturi, *Hermeneutik des Dialoges ...op.cit.*, 156-172

⁹³ *Ibid.*, 157.

⁹⁴ *Ibid.*, 158

⁹⁵ *Ibid.*,

⁹⁶ *Ibid.*, 159

ini menghadirkan konteks baru bagi tugas perutusan agama-agama, termasuk Gereja Katolik. Walau globalisasi dan pariwisata bukanlah sebab dari jurang kaya-miskin, namun kedua fenomena ini mempertajam jurang tersebut. Semakin banyak orang menyadari bahwa mereka dikecualikan dari akses kemakmuran yang dijanjikan, semakin eksplosif potensi konflik yang ditimbulkan. Dengan alasan inilah keterlibatan agama-agama dan Gereja dituntut ikut aktif mengarahkan proses globalisasi dan pembangunan pariwisata untuk memastikan bahwa tak ada sekelompok manusia yang dikecualikan dari akses pada kemakmuran global.

Dari pihak Gereja Katolik tidak hanya dituntut karya pastoral praktis, melainkan bahwa karya-karya praktis mesti dipandu oleh pendasaran etis-filosofis, dengan tujuan agar umat beragama lain dapat memahami prinsip-prinsip etis yang ada di balik karya pelayanan Gereja Katolik. Karya apa pun jenisnya dan tindakan di bidang politik dan ekonomi mesti bermuara pada usaha membebaskan manusia dari penderitaan dengan segala bentuknya. Bentuk yang paling nyata adalah kelaparan, kemiskinan, penyakit, peniksaan, penggusuran, diskriminasi atau penindasan. Namun manusia juga menderita bila ia dipaksa tunduk pada pola sosio-budaya asing atau juga menjadi budak dari tradisi budaya-agama yang *in human*.⁹⁷

Tulisan ini bertitik tolak dari pemahaman yang menyeluruh tentang pembangunan, termasuk pembangunan di bidang pariwisata. Pembangunan adalah setiap usaha untuk membebaskan manusia dari penderitaan dengan segala bentuk dan dimensinya. Dalam pelbagai perdebatan akademis pendekatan seperti ini disebut pendekatan negatif, yaitu pendekatan yang tidak bertitik tolak dari nilai-nilai positif yang diperoleh secara *apriori*, tetapi dari apa yang membuat orang menderita dan oleh karena itu tidak bisa diterima begitu saja. Baru dari penolakan ini timbul imperatif etis untuk meniadakan hal yang negatif itu. Namun penderitaan manusia pertama-tama dan terutama adalah pengalaman, yaitu sebagai suatu yang selalu bersifat langsung dan spontan dan baru sesudahnya dirumuskan dan dipikirkan lebih lanjut. Ciri khas pengalaman penderitaan adalah bahwa penderitaan pada dirinya sendiri mengandung tuntutan supaya diubah dan diatasi. Tuntutan ini pun bersifat langsung dan spontan. Artinya, mendahului segala penalaran kita dan pada pokoknya tidak disanksikan oleh siapapun. Artinya dalam keadaan penderitaan menjadi tampak secara dialektis apa yang harus di tujukan dan diusahakan.⁹⁸

Dalam pengertian pembangunan semacam itu tersifat suatu filsafat manusia yang pusatnya adalah manusia konkret dengan pelbagai macam penderitaannya. Manusia adalah pangkal dan sekaligus tujuan pembangunan, ia tidak boleh dikorbankan untuk tujuan atau kepentingan ideologis lain. Hal ini didasarkan pada *martabat manusia*, yang dimiliki oleh semua orang tanpa memperhitungkan latar belakang agama atau kebudayaan. Dalam konteks ini, ekonomi, pasar, kemajuan teknologi dan globalisasi atau pun pariwisata bukanlah tujuan pada dirinya sendiri, melainkan bahwa semua itu memiliki karakter instrumental, yaitu sarana membebaskan manusia dari penderitaan.

⁹⁷ Wissenschaftliche Arbeitsgruppe für weltkirchliche Aufgaben der Deutschen Bischofskonferenz (Hrsg.), *Die Vielen Geschlechter der Globalisierung...op.cit.* hlm. 46-48; lihat Johannes Müller, *Entwicklungspolitik... op.cit.*, 105-109.

⁹⁸ Johannes Müller, *Entwicklungspolitik.... op.cit.*, 104-105

Dalam pemahaman tentang pembangunan yang demikian, tersirat pilihan yang mendahulukan orang yang menderita yang memberi warna khas kepada solidaritas global.⁹⁹ Ajaran sosial Gereja berkomitmen pada *option for the poor* untuk memastikan bahwa globalisasi dan pembangunan di bidang pariwisata tidak lagi mengecualikan dan menyingkirkan sebagian besar kaum miskin dari proses-proses tersebut. Apabila agama berurusan dengan usaha mengatasi serta mengurangi penderitaan dalam segala dimensinya, maka hal yang sama sebetulnya ingin dicapai oleh manusia, juga sebelum dan tanpa dia diperanggotakan pada suatu agama tertentu. Titik pertemuan agama-agama terletak dalam cita-cita mereka untuk menjanjikan dan memungkinkan keselamatan bagi tiap penganutnya dan membebaskan manusia dari penderitaan dengan segala dimensinya. Bentuk fundamental dan yang kelihatan dari penderitaan manusia adalah kelaparan, penyakit, kemiskinan dan penindasan. Namun manusia juga amat menderita jika dia didiskriminasikan berdasarkan keyakinan.

Jika manusia adalah titik awal dan tujuan dari semua pembangunan, termasuk pembangunan di bidang pariwisata, pembangunan seharusnya selalu berupa “pembangunan dari bawah”, artinya segala kebijakan pembangunan harus bertujuan mendukung bantuan swadaya, sebab orang kecil yang paling mengenal kesusahan dan lingkungan hidup mereka, merekalah yang paling berkepentingan memperbaiki keadaan mereka sendiri, dan mereka pula yang banyak mempunyai pengalaman praktis dalam usaha memecahkan masalah hidup sehari-hari.¹⁰⁰ Bila agama-agama hendak terlibat dalam pembangunan yang komprehensif dan holistik untuk semua orang, maka “penderitaan manusia tetap menjadi tolok ukur untuk menilai dampak konkret masing-masing agama. Tolok ukur tersebut merupakan landasan bagi kritik diri setiap agama, sejauh mana mereka ikut berkontribusi bagi usaha membebaskan manusia dari penderitaan dengan segala bentuknya, atau barangkali ikut menyebabkan penderitaan.

Pemahaman tentang pembangunan yang bersifat holistik dan bertitik tolak dari pengalaman derita bisa membantu mencapai pengertian hak asasi manusia yang barangkali bisa membuka jalan keluar dari perselisihan-perselisihan di sekitar berlakunya prinsip hak asasi manusia secara universal. Apa yang disebut sebagai hak asasi manusia universal tidak selalu otomatis menjadi perekat hubungan antar-agama atau antar-kebudayaan. Faktor yang menyulitkan tercapainya suatu pemahaman yang realistis tentang universalitas hak asasi manusia adalah kulturalisme, suatu pandangan yang melihat ide hak asasi manusia sebagai produk agama atau kebudayaan tertentu, atau pandangan filosofis tertentu.

Posisi yang hendak dibela di sini adalah bahwa hak-hak asasi manusia bukanlah suatu katalog tuntutan positif yang dirumuskan secara *apriori* dari suatu teori, /agama atau pun filsafat tertentu. Hak asasi manusia mesti dipahami sebagai tanggapan kolektif manusia atas sejarah bersama yaitu sejarah penderitaan yang terjadi dalam struktur masyarakat modern dengan korban manusia yang tak terbilang jumlahnya. Dari pergumulan dengan sejarah penderitaan itu

⁹⁹ *Ibid.*, 109.

¹⁰⁰ *Ibid.*.

muncul hasrat dan tekad bersama untuk menghentikan segala penderitaan dengan segala bentuknya dan merumuskan apa yang menjadi hak setiap orang.¹⁰¹

Dengan pendasaran hak asasi manusia melalui pengalaman derita, kiranya universalitas hak asasi manusia kiranya lebih mudah diterima oleh agama dan kebudayaan mana pun. Begitu pula keberatan dan kritik banyak negara berkembang dan juga dari dunia Islam bahwa hak asasi manusia merupakan hasil pemikiran liberal dan individualis Barat dan karena itu bertentangan dengan dengan tradisi budaya di dunia ketiga lebih mudah ditanggapi. Pendasaran universalitas hak asasi manusia melalui pengalaman derita menyajikan dasar yang paling kokoh bagi dialog antar-agama yang mutlak diperlukan untuk mencapai perdamaian. Pengalaman dalam masyarakat majemuk menunjukkan bahwa dialog yang paling efektif terjadi bila orang mulai dengan dialog tindakan nyata dan mencoba bersama-sama mengatasi masalah misalnya kemiskinan, yang nota bene tidak terkait langsung dengan aspek teologis agama-agama.¹⁰²

Kerjasama antar-umat beragama dalam rangka mengurangi penderitaan manusia merupakan titik tolak dialog dan kerja-sama antara umat beragama. Dengan rumusan lain, penderitaan manusia tetap merupakan tolok ukur untuk menilai dampak kehadiran agama-agama sekaligus menjadi tolok ukur bagi karya pastoral Gereja Katolik di tengah arus globalisasi dan pembangunan pariwisata.

Pustaka

- Appleby, R. Scott. *The Ambivalence Of The Sacred. Religion, Violence, and Reconciliation*. New York: Rowman & Littlefield Publishers, INC. 2000.
- Augsbach, Gabriele. *Tourismus und Nachhaltigkeit Die Zukunftsfähigkeit des Tourismus im 21. Jahrhundert*. Wiesbaden: Springer Fachmedien, 2020.
- Beck, Ulrich. *Risikogesellschaft. Auf dem Weg in eine andere Moderne*. Frankfurt: Suhrkamp, 1986.
- Beck, Ulrich. *Was ist Globalisierung? Irrtümer des Globalismus - Antworten auf Globalisierung* Frankfurt/M: Suhrkamp, 1997.
- Bemerburg, Ivonne & Arne Niederbacher (Hrsg.), *Die Globalisierung und ihre Kritik(er). Zum Stand der aktuellen Globalisierungsdebatte*. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften, 2007.
- Berger, Peter L. *Humanisme Sosiologi*. Jakarta: Penerbit Inti Sarana Aksara, 1985.

¹⁰¹ Lihat Johannes Müller, *Universale Menschenrechte angesichts kultureller und religiöser Vielfalt – Versuch einer Vermittlung*. In: Ariane Köstler, Tula C. Wagner, Rasmus Tenbergen (Hrsg.), *Menschenrechte im interdisziplinären Dialog* (Bonn: ILD-Verlag, 2003), 134-145.

¹⁰² Bdk. Mathias Daven, *Klaim Kebenaran Dan Toleransi*....142-146.

- *Der Zwang zur Häresie. Religion in der pluralistischen Gesellschaft.* Fankfurt: Suhrkamp, 1980.
- *Langit Suci. Agama sebagai Realitas Sosial.* Jakarta: LP3ES, 1991.
- *Sehnsucht nach Sinn. Glauben in einer Zeit der Leichtgläubigkeit.* Frankfurt/New York: Campus Verlag, 1994..
- (Hrsg.) *Die Grenzen der Gemeinschaft. Konflikt und Vermittlung in pluralistischen Gemeinschaften.* Gütersloh: Verlag Bertelsmann Stiftung, 1997
- Der Pluralismus und die Dialektik der Ungewißheit, dalam: Dieter Becker (Hrsg.) *Globaler Kampf der Kulturen? Analysen und Orientierungen.* Stuttgart: Kohlhammer, 1999.
- Die Bewältigung der Sinnkrise: eine zentrale Herausforderung für moderne Gesellschaften. Dalam: Werner Weidenfeld (Hrsg.): *Dialog der Kulturen.* 2. Auflage. Gütersloh: Bertelsmann Stiftung, 1999.
- Berger, Peter L./Berger/Kellner, *Das Unbehagen in der Modernität.* Frankfurt: Campus Verlag, 1996..
- Brocker, Manfred/Mathias Hildebrandt (Hrsg.) *Friedensstiftende Religionen? Religion und die Deeskalation politischer Konflikte.* Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften, 2008
- Clever, Andreas Hasen/Alexander De Juan, Religionen in Konflikten, dalam: *Aus Politik und Zeitgeschichte.*, 6/2007, 5 Februar 2007
- Daven, Mathias. Agama Dan Politik – Hubungan yang Ambivalen. Dialog Versus “BenturanPeradaban”?, *Jurnal Ledalero*, Vol. 12, No. 2 Desember 2013, 191-219.
- . Agama dan Politik. Hubungan Yang Ambivalen. Dialog versus Benturan Peradaban?. *Jurnal Ledalero*, Vol. 12, No. 2 Desember 2013.
- . Claim Kebenaran Dan Toleransi Dalam Konteks Hubungan Antara Islam Dan Kekristenan di Indonesia. Dalam: Yosef Keladu Koten & Otto Gusti Madung, *Menalar Keadilan* . Maumere: Penerbit Ledalero, 2022
- . Claims Of Truth versus a Nationalistic Viewpoint (Response to Prof. Dr. Azyumardi Azra. In: *Verbum SVD*, Vol. 61, 2020.
- , Fundamentalisme Agama Sebagai Tantangan Bagi Negara, *Jurnal Ledalero*. Vol. 15, No. 2 Desember 2016
- . Gereja Sebagai “Global Player” dan Solidaritas Global Dengan Kaum Miskin. Dalam: Max Regus & Fidelis Den, *Omnia Caritate.* Lakukanlah Semua Dalam Kasih. Jakarta: Obor, 2020.
- Falaturi, Abdoldjavad. Hermeneutik des Dialoges aus Islamischer Sicht. In: *Der Islam im Dialog: Aufsätze von Professor Abdoldjavad Falaturi* . Hamburg: IWA Verlag, 1996.
- Geertz, Clifford. *Kebudayaan Dan Agama.* Yogyakarta: Kanisius, 1992.
- . *Welt in Stücken. Kultur und Politik am Ende des 20. Jahrhunderts.* Wien: Passagen Verlag, 1996
- Geiger, Klaus/Manfred Kieserling (Hrsg.), *Asiatische Werte: eine Debatte und ihr Kontext.* Münster: Westfälisches Dampfboot, 2001.
- Giddens, Anthony. *The Consequences of Modernity.* Cambridge: Blackwell Publishers Ltd, 1990.
- Henges, Gudrun/
- Hildebrandt, Mathias/Manfred Brocker (Hrsg.) *Unfriedliche Religionen? Das politische Gewalt- und Konfliktpotenzial von Religionen.* Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften, 2005.
- Huntington, Samuel P.. *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order.* New York: Simon & Schuster Rockefeller Center, 1996.

- Kleden, Ignas. *Sikap Ilmiah Dan Kritik Kebudayaan*. Jakarta: LP3ES, 1987
- . Agama Dalam Perubahan Sosial. Dalam: *Agama Dan Tantangan Zaman. Pilihan Artikel Prisma 1975-1984* . Jakarta: LP3ES, 1985.
- Kleden, Paulus Budi . *Teologi Terlibat. Politik Dan Budaya Dalam Terang Teologi*. Maumere: Penerbit Ledalero.
- Kramer, Dieter . *Weltkulturen und Politik. Überlegungen zur Dynamik internationaler Kulturbeziehungen*. Duisburg: INEF Report 25, 1997.
- Küng, Hans/K.J. Kuschel, Erklärung zum Weltethos. Die Deklaration des Parlamentes der Weltreligionen München/Zürich: Piper Verlag, 1993.
- Künzlen, Gottfried. *Religiöser Fundamentalismus*, dalam: Hans-Joachim Hohn, *Krise der Immanenz. Religion an der Grenzen der Moderne*. Frankfurt: Fischer Taschenbuch Verlag, 1996.
- Lüthe, Rudolf. Das Projekt der Globalisierung und das Problem der Fundamentalismen, dalam: <http://www.marienberger-seminare.de/Dokumente/fundamentalismus.pdf> (akses 12 April 2022)
- Marx, Reinhard. Religionen – Hindernis oder Hilfe für eine globale Menschheitsfamilie, in: J. Müller, M. Reder/T. Karcher, (Ed.), *Religionen und Globalisierung*. Stuttgart: Kohlhammer, 2007.
- Müller, Hansruedi/Dieter Kramer/Jost Krippendorf, *Freizeit und Tourismus. Eine Einführung in Theorie und Politik* Bern: Forschungsinstitut für Fremdenverkehr der Universität Bern, 1991.
- Müller, Johannes. Christentum und Islam “Kampf der Kulturen”? Religionsfreiheit zwischen Anspruch und Wirklichkeit, in: *Stimmen der Zeit* 219 (2001), Heft 12, 795-806.
- , Der Mythos vom Kampf der Kulturen – Globalisierung als Chance Für eine Begegnung der Kulturen, in: Peter J. Opitz (Hrsg.), *Weltprobleme im 21. Jahrhundert*. München: Fink Verlag, 2001.
- , Die Entwicklungsländer vor der Herausforderung des Klimawandels am Beispiel Indonesien, in: Johannes Wallcher/Karoline Scharpenseel (Hrsg.), *Klimawandel und Globale Armut*. Stuttgart: Kohlhammer, 2009.
- . “Kultur der Armut” - Mythos oder Wirklichkeit? Armutsbekämpfung zwischen lokaler Kultur und globaler Politik. Dalam: Johannes Wallacher/Mattias Kiefer (Hrsg.), *Globalisierung und Armut*. Stuttgart: Kohlhammer, 2006.
- . “Gereja Dunia sebagai Persekutuan Belajar Bersama. Sebuah Model bagi Proses Globalisasi yang berwajah Manusiawi?, dalam: J.B. Banawiratma (ed.), *Gereja Indonesia, Quo Vadis? Hidup Menggereja Kontekstual*. Yogyakarta: Kanisius, 2000,
- . *Entwicklungspolitik als globale Herausforderung. Methodische und ethische Grundlegung*. Stuttgart: Kohlhammer, 1997.
- . *Religionen – Quelle von Gewalt oder Anwalt der Menschen? Überlegungen zu den Ursachen der Ambivalenz von Religionen*, dalam: J. Müller, M. Reder/T. Karcher, (Ed.), *Religionen und Globalisierung*, Stuttgart: Kohlhammer, 2007.
- , Universale Menschenrechte angesichts kultureller und religiöser Vielfalt – Versuch einer Vermittlung. In: Ariane Köstler, Tula C. Wagner, Rasmus Tenbergen (Hrsg.), *Menschenrechte im interdisziplinären Dialog*. Bonn: ILD-Verlag, 2003
- Müller, Johannes/Johannes Wallacher, *Entwicklungsgerechte Weltwirtschaft. Perspektiven für eine sozial- und umweltverträgliche Globalisierung*. Stuttgart: Kohlhammer, 2005
- Müller, Johannes/Michael Reder/Tobis Karcher (Hrsg.), *Religion und Globalisierung* . Stuttgart: Kohlhammer, 2007.
- Opitz, Peter J., Migration – eine globale Herausforderung, in: Peter J. Opitz (Hrsg.), *Weltprobleme im 21. Jahrhundert*. München: Fink Verlag, 2001.

- Pieris, Aloysius . *Berteologi dalam Konteks Asia*, terjemahan Agus M. Hardjana. Yogyakarta: Kanisius, 1996
- Sandschneider, Eberhard & Susanne Weigelin-Schwiedrzik. *Asia eine andere Welt? Werte und Menschenrechte*. Wiesbaden: HLZ. 2001.
- Schäffter, Ortfried. Modi des Fremderlebens: Deutungsmuster im Umgang mit Fremdheit, in: *Das Fremde: Erfahrungsmöglichkeiten zwischen Faszination und Bedrohung*, Opladen: Westdt-Verlag, 1991.
- Scharfenort, Nadine. *Halal-Tourismus*. Relevanz für die international Touristikbranche und wissenschaftliche Forschung. In: *Schriften zu Tourismus und Freizeit*, Bd. 24: 409–425.
- Schreiter, Robert J. *Rancang Bangun Teologi Lokal* Jakarta: PT BPK Gunung Mulia, 1993.
- Schwan, Gesine. Pluralität der Religionen. Herausforderung für Staat und Gesellschaft, in: Johannes Müller/Michael Reder/Tobias Karcher (Hrsg.), *Religionen und Globalisierung*. Stuttgart: Kohlhammer, 2007.
- Sen, Amartya. *Poverty and Famines. An Essay on Entitlement and Deprivation*. New York: Oxford University Press, 1981.
- , *Development As Freedom* New York: Anchor Books, 1999.
- Spindler, Susanne. Feminisierung von Migration - Formen und Folgen weiblicher Wanderungsprozesse, in: Gudrun Hentges Hans-wolfgang Platzer (Hrsg.) *Eurapa - qua vadis? Ausgewählte Problemfelder der europäischen Integrationspolitik*. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften, 2011.
- Suchanek, Norbert. Die dunklen Seiten des globalisierten Tourismus. Zu den ökologischen, ökonomischen und sozialen Risiken des internationalen Tourismus, in: *Aus Politik und Zeitgeschichte*, B 47/2001, 32-43.
- Tibi, Bassam. *Die fundamentalistische Herausforderung. Der Islam und die Weltpolitik* München: Beck, 1992.
- Vester, Heinz-Günter . Terror und Tourismus. *Aus Politik und Geschichte*, B 47/2001, 1-6.
- Wissenschaftliche Arbeitsgruppe für weltkirchliche Aufgaben der Deutschen Bischofskonferenz (Hrsg.), *Die Vielen Geschichter der Globalisierung*. Bonn, 1999.