

# KETUHANAN YANG BERKEBUDAYAAN

## Memahami Pancasila sebagai Model Interkulturalitas di Indonesia

STELLA Y.E. PATTIPEILOHY\*

### *Abstract*

Interculturality is the awareness of cultural diversity in a communication in which all parties intend to communicate effectively with one another. This study considers the potential of the first sila of Pancasila as a healthy interculturality by virtue of its open concept of divinity, namely “cultured divinity”. The finding is that the first sila of Pancasila can be defined as an open and active intercultural hermeneutics. The fluidic, accommodative, and open nature of the first sila of Pancasila, makin it possible to values contributed from anywhere, is the advantage of Pancasila that makes it acceptable to anyone living in Indonesia. In the local context of Tembilahan, this study captures the interculturality, and retrospectively confirms that the intercultural meeting point constructed in Pancasila has been established.

*Keywords:* Pancasila, interculturality, cultured divinity, overlapping identity, hermeneutics.

### *Abstrak*

Interkulturalitas merupakan kesadaran akan kepelbagaian budaya dari masing-masing pihak yang terlibat dalam komunikasi dan adanya keinginan dari setiap pihak itu untuk dapat berkomunikasi secara efektif dengan pihak lainnya. Studi ini bermaksud melihat kemampuan sila pertama Pancasila sebagai sebuah interkulturalitas yang sehat melalui konsep ketuhanannya yang terbuka, yaitu konsep “ketuhanan yang berkebudayaan”.

---

\* Universitas Kristen Duta Wacana (UKDW). Email: exlentyapattipeilohy@yahoo.com

Hasilnya bahwa secara hermeneutis, sila pertama Pancasila adalah sebuah hermeneutik interkultural yang terbuka dan aktif. Sifatnya yang cair, akomodatif, dan terbuka menerima nilai-nilai yang disumbang dari mana saja merupakan “kecerdasan” Pancasila yang membuatnya dapat diterima oleh siapa saja yang hidup di Indonesia. Di konteks lokal, Tembilahan, studi ini memotret interkulturalitas di Tembilahan dan secara retrospektif menegaskan bahwa apa yang Pancasila konstruksi tentang titik temu antarbudaya sudah terbangun di sini.

*Kata-kata kunci:* Pancasila, interkulturalitas, ketuhanan yang berkebudayaan, *overlapping identity*, hermeneutik.

## PENDAHULUAN

Kekuatiran banyak pihak bahwa Indonesia tidak akan berumur panjang, alias akan cepat menemui ajalnya, rasanya semakin dibenarkan oleh beberapa studi yang membentangkan tantangan-tantangan serius yang dihadapi Indonesia kini dan ke depan. Dalam perspektif yang lebih luas, globalisasi membawa ancaman tersendiri karena menyuguhkan ruang tegangan budaya (*cultural tension*) yang ditandai oleh kebangkitan *tribalisme* yang mematikan (*lethal*), yang melawan semua yang berbau global, termasuk terjadinya perubahan nilai-nilai etik-moral keagamaan (Schreiter, 1998: 44-45). Di konteks Indonesia, tulisan-tulisan hasil editan Martin van Bruinessen tentang *conservative turn* masyarakat Indonesia (van Bruinessen, 2013: 3-4; edisi Indonesia lih. van Bruinessen, 2014: 27-30) semakin diteguhkan oleh fakta yang ditemukan oleh penelitian *Setara Institute* bahwa sekarang ini orang tidak lagi cukup bersikap menentang pendirian rumah-rumah ibadah agama-agama lain, tetapi orang memang sudah tidak suka hidup dalam perbedaan (Hendardi, 2017). Perbedaan dianggap ancaman yang perlu direaksi dengan satu-satunya pilihan, yaitu melawan dengan kekerasan.

Studi yang lain yang dikerjakan oleh *Centre for Strategic and International Studies* (CSIS), yang secara retrospektif terentang antara tahun 2014-2019, mencatat fakta menyeramkan bahwa di masa depan isu tentang keagamaan dengan persebaran konflik dan pola-pola radikalisme menjadi salah satu kemunduran krusial dalam demokrasi Indonesia (Muhibat, 2014: 75-93 [76]). Atas fakta-fakta di atas, banyak orang lalu menoleh pada Pancasila sebagai *common platform* kepelbagaian

agama dan budaya di Indonesia. Pancasila dianggap telah terbukti dalam lintasan sejarah untuk menjadi *titik temu* dari berbagai macam perbedaan antaragama dan budaya di Indonesia. Dalam tulisan ini saya ingin membuktikan bahwa Pancasila—khususnya sila pertama—adalah sebuah model interkulturalitas yang cocok bagi Indonesia.

Beberapa dokumen dan pernyataan menegaskan pentingnya posisi Pancasila untuk diperkukuh kembali sebagai *platform* bersama yang memastikan multikulturalisme bekerja efektif dalam kehidupan masyarakat Indonesia. Beberapa dokumen dan pernyataan itu, antara lain: *Dokumen Keesaan Gereja PGI 2014-2019* (Persekutuan Gereja-Gereja di Indonesia, 2015: 18, 64, 72-73), *Arah Dasar Keuskupan Agung Jakarta (Ardas-KAJ) 2016-2020* (Prayogo, 2015: 11-13),<sup>1</sup> *Arah Dasar Keuskupan Agung Semarang (Ardas-KAS) 2016-2020* (Dewan Karya Pastoral Keuskupan Agung Semarang, 2016: 29-30), dan *Dokumen Negara Pancasila Darul Ahdi Wasyahadah* (hasil Mukhtamar Muhammadiyah ke-47 tahun 2015 di Makassar),<sup>2</sup> adalah contoh-contoh upaya memperkukuh Pancasila sebagai model berteologi kontekstual—atau tepatnya berteologi interkultural—yang tidak hanya berupa “cara hidup bersama” (*modus vivendi*), melainkan berisi perjanjian luhur tentang “rumah bersama Indonesia” yang dibangun di atas landasan ketuhanan yang terbuka dan dikonkretkan dalam keadilan dan keadaban bagi manusia dan masa depan seluruh ciptaan di bumi Indonesia.

Sebagai fokus telaah, tulisan ini ingin melihat kemampuan “ketuhanan yang berkebudayaan” pada sila pertama Pancasila untuk membentuk interkulturalitas yang sehat melalui konsep ketuhanannya yang terbuka. Secara hermeneutis, sila pertama Pancasila adalah sebuah hermeneutik interkultural yang terbuka dan aktif. Sifatnya yang cair, akomodatif, dan terbuka menerima nilai-nilai yang disumbang dari mana saja merupakan “kecerdasan” Pancasila yang membuatnya dapat diterima oleh siapa saja yang hidup di Indonesia. Di akhir tulisan, sebagai penutup, saya ingin masuk ke konteks yang lebih dekat dengan pengalaman saya yang pernah tinggal di Tembilahan, Kabupaten Indragiri Hilir, Riau. Saya ingin memotret interkulturalitas di Tembilahan dan secara *retrospektif* menegaskan bahwa apa yang Pancasila konstruksi tentang titik temu antarbudaya sudah terbangun di sini.

## DISKURSUS TEOLOGIS TENTANG INTERKULTURALITAS

Secara diskursif, istilah interkultural atau interkulturalitas berasal dari pemakaian dalam ilmu komunikasi (Schreiter, 1998: 33-34; Wijzen, 2015: 31-56; Setio, 2015: 214). Interkulturalitas

adalah bagian dari ilmu komunikasi yang mempelajari cara-cara berkomunikasi yang baik dalam sebuah kelompok atau masyarakat yang beragam latar budayanya. Interkulturalitas mengandaikan adanya kesadaran akan kepelbagaian budaya dari masing-masing pihak yang terlibat dalam komunikasi dan adanya keinginan dari setiap pihak itu untuk dapat berkomunikasi secara efektif dengan pihak lainnya. Berdasarkan keinginan tersebut maka dipelajarilah komunikasi antarbudaya atau interkultural. Jadi, orang tidak cukup hanya menyadari fakta keragaman budaya, tetapi juga harus berpartisipasi dalam proses dengan belajar cara-cara berkomunikasi yang tepat.

Teologi interkultural adalah sebuah istilah yang diserap oleh teologi pada sekitar akhir 1980-an (Schreiter, 1998: 32). Penggunaannya pertama-tama adalah ahli-ahli misiologi, yang maksudnya untuk mengganti ide-ide lama yang ada di dalam misiologi. Mereka adalah yang pertama kali melakukan evaluasi atas pemikiran dan praktik misi, yang semula dimengerti sebagai proselitisme. Dengan memakai konsep interkulturalitas, misi diubah menjadi *dialog* antarbudaya (Wijzen, 2015: 48-51; Setio, 2015: 215). Lalu kedua pihak yang terlibat dalam dialog sama-sama mengalami pencerahan karena sama-sama saling belajar. Orang Eropa belajar dari orang non-Eropa, sebaliknya orang non-Eropa belajar dari orang Eropa. Sehingga menurut Frans Wijzen (2015: 19), teologi interkultural adalah teologi yang menyoal data *empiris* berupa perjumpaan antarpribadi dan antarbudaya yang kemudian menandai kesalingbergantungan satu terhadap yang lain.

Timur dan Barat tidak lagi dilihat sebagai dua budaya atau peradaban yang berbeda, namun dua budaya atau peradaban yang *dialogis*, yang setiap pribadi yang hidup di dalamnya menerima yang lain sebagai bagian dari diri sendiri. Tidak mudah, tetapi secara *empiris* memang demikian yang berlaku, kata Wijzen (2015: 19). Sekalipun kritis pada misiologi yang bercorak kolonial, Wijzen sendiri tidak sependapat dengan upaya menghapus misiologi dan menggantikannya dengan teologi interkultural (Wijzen, 2015: 43). Mengapa? *Pertama*, misiologi dan teologi interkultural adalah dua hal yang berbeda dan tidak harus dikacaukan. *Kedua*, saat ini pelaksanaan misi masih lebih banyak terjadi di dunia ini dibanding waktu sebelumnya. Dalam pelaksanaan misi itu diperlukan pula banyak waktu untuk belajar secara mendalam dan kritis pada kecenderungan misi yang triumfal. *Ketiga*, yang terjadi selama ini justru adalah kesalahmengertian yang muncul dari kalangan Pentakostal dan Karismatik, bahkan Muslim terhadap misi atau kegiatan misi Kristen. Secara sempit misi dipahami sebagai penaklukan yang sering hanya menimbulkan kesalahpahaman. Sekarang sudah waktunya misi yang dipahami secara baru sebagai dialog dan proses belajar lintas budaya (*cross culture*) dijadikan landasan bagi interaksi interkultural.

Interkulturalitas sesungguhnya beroleh akar dalam teks-teks otoritatif agama-agama. Alkitab misalnya mengisahkan bahwa Israel bukanlah bangsa yang terisolasi dari pergaulan

dengan bangsa-bangsa lain. Sehingga Robert Setio menyebut Perjanjian Pertama juga melaporkan terjadinya hubungan *simbiosis* antara Israel dengan bangsa-bangsa lain (Setio, 2014: 55-76 [61]). Raja Daud bekerja sama dengan orang-orang Yebus dan membiarkan mereka hidup. Yeremia menganjurkan agar Yehuda bekerja sama dengan Babel daripada melakukan perlawanan (Yer. 27). Yesaya memuji-muji Koresh, raja Persia, mesias, dan juruselamat (Yes. 45:1, 13). Kitab Rut malah tidak menyangkal adanya percampuran darah Moab dari Daud. Demikian kitab Yunus menyindir sikap yang merendahkan atau anti terhadap orang asing. Di sinilah perbedaan persepsi tentang orang asing yang ditimbulkan oleh pertemuan-pertemuan antarbudaya dapat menimbulkan ambiguitas: mereka sesama atau musuh?

Dari luar teks, juga diketahui bahwa tidak seperti gambaran dalam Perjanjian Pertama, kesamaan-kesamaan antara Israel dengan bangsa-bangsa lain justru lebih menonjol daripada perbedaan-perbedaannya. Inilah yang disebut Setio sebagai “kultur yang saling berbagi” (Setio, 2014: 62). Lewat temuan-temuan arkeologis muncullah teori baru mengenai asal-muasal Israel, yang disebut *mixed multitude theory*. Teori ini menjelaskan bahwa Israel terbentuk dalam suatu proses penyatuan identitas yang datang dari mana-mana. Masyarakat yang bercampur itu membuat Israel tidak mungkin hidup secara eksklusif. Pola kekeluargaan Israel juga dipengaruhi oleh bangsa Kanaan, di mana Israel adalah bangsa yang terdiri dari ikatan marga-marga. Ikatan itu bersifat cair dan orang-orang dari luar daerah bisa bergabung dan tinggal bersama.

Salah satu bagian dari interkulturalitas dalam Perjanjian Pertama adalah konsep tentang “Yang Ilahi” (Setio, 2014: 64, 66-67; lih. juga Senior dan Stuhlmüller, 1983: 44-50). Bahwa nama-nama Allah dalam Perjanjian Pertama merupakan hasil *serapan* dari nama-nama Allah yang sudah ada terlebih dahulu sebelum Israel terbentuk. Salah satu bangsa yang sangat berpengaruh atas hidup Israel adalah Mesir. Kalau Israel memilih monoteisme bukan tidak mungkin idenya diambil dari revolusi Akhenaten karena raja ini menyembah satu dewa, yaitu Aten. Inilah interkulturalitas dalam pola *monolatri*, yaitu mengakui bahkan memiliki banyak macam sesembahan sekalipun mereka tetap menyembah Yahweh sebagai Allah yang paling tinggi. Perjanjian Baru pun tidak lepas dari gagasan interkultural yang menghadirkan gambaran tentang Yesus yang juga bercorak interkultural. Disebut Kristologi interkultural (*intercultural Christology*) (Küster, 2001: 29-36) karena di dalamnya kaya dengan gambaran yang bermacam-macam yang berasal dari para penginjil dan penulis surat-surat yang selaras dengan kebudayaan-kebudayaan yang diekspresikannya sebagai ungkapan iman yang sah. Melalui Kristologi interkultural semakin jelas bahwa identitas kekristenan bersifat *pluriformitas* yang antara lain dibentuk oleh keterbukaannya pada dialog-dialog dengan yang lain.

Dalam Islam pun tidak sulit menemukan perjumpaan-perjumpaan interkultural yang serupa. Di konteks Jawa, tradisi semacam *slametan*, *tahlilan*, *salawat nabi*, adalah simbolisasi interkultural yang apik hasil pertemuan Islam dengan tradisi Jawa (Laksana, 2014: 195-202). Tentang siar Islam, maka dakwah interkultural paling jelas merujuk pada sosok Sunan Kalijaga (Ghafur, 2015: 53-80 [74-75]). Ia dikenal sebagai wali yang paling luas cakupan bidang dakwahnya dan paling besar pengaruhnya di kalangan masyarakat. Hal ini boleh jadi karena ia mengembangkan 3 M, yaitu: *momong*, *momor*, dan *momot*. *Momong* artinya ‘mengemong dan membimbing’. *Momor* artinya ‘bergaul dan bersahabat dengan semua level manusia’. *Momot* artinya ‘bisa diterima oleh semua lapisan’. Sunan Kalijaga dikenal sebagai wali yang memiliki kecerdasan kultural (*cultural intelligence*). Ia memanfaatkan wayang untuk berdakwah, membuat pakaian khas lokal, mengubah tembang, dan merancang alat-alat pertanian. Di zamannya tidak tercatat terjadi benturan antaragama dan antarbudaya. Inilah yang belakang disebut sebagai *Islam kultural* atau *Islam pribumi*. Secara sosiologis, pada umumnya wajah Islam di Indonesia lebih menunjukkan sifat-sifat estetisme, asimilatif, luwes, pragmatis, gradualis, dan kompromis (Wirutomo dkk., 2012: 136). Ini dimungkinkan karena pemahaman soal ruang yang selalu terbuka untuk menerima kepelbagaian yang ada. Perjumpaan Islam dengan kearifan lokal—seperti kasus Sunan Kalijaga di Jawa—tersebut membentuk corak *Islam hibrida* yang kontekstual,<sup>3</sup> yaitu Islam yang menata harmoni dengan menerima unsur-unsur lokal yang dimasukinya. Di waktu yang sama Islam memberi warna dalam masyarakat lokal dimensi formalitas agama yang tetap selalu *cair dan elusif*, di mana antara Islam dan lokalitas terjalin dalam relasi saling memperkaya.

Interkulturalitas dapat dirumuskan secara sederhana sebagai *kreolisasi*, yaitu proses timbal balik, saling berinteraksi satu sama lain, saling memengaruhi dan pinjam-meminjam gagasan dalam simbiosis yang sehat (de Jong, 2008: 117-131 [128]). Tentang kreolisasi, *Center for Religious and Cross-cultural Studies* (CRCS) UGM, mencatat pertemuan-pertemuan antarbudaya yang dapat dijadikan contoh interkulturalitas yang sehat antara Islam, Kristen, dan Kaharingan di Tanah Dayak. Bahwa pemahaman tentang Islam dan Kristen di Kecamatan Loksado, Kalimantan Selatan, tidak selamanya dibangun berdasarkan teks-teks suci tetapi juga dari mitologi (agama rakyat) yang diyakini kebenarannya. Terbangunlah tiga titik temu. *Pertama*, milik Dayak (Kristen dan Kaharingan) yang diterima Banjar (Islam), yaitu mistifikasi *badingsanak* (saudara), dari saudara senenek moyang hingga Nabi Isa saudara kandung Nabi Muhammad. *Kedua*, milik Banjar yang diterima Dayak, yaitu keramat ulama yang fotonya dipasang (memberi berkat) di rumah-rumah orang Dayak. *Ketiga*, milik bersama, yaitu integrasi ritual sebagai perayaan bersama (pesta panen, Natal, dan Idul Fitri) (Mujiburrahman dkk., 2011: 45-53). Menurut saya apa yang

berlangsung di antara Dayak Meratus (Kristen dan Kaharingan) dan Banjar (Islam) di Kalimantan Selatan merupakan sebuah pola interkulturalitas, yaitu kehidupan bersama, pola belajar bersama, dan terjadinya tolong-menolong dalam perayaan bersama dan keramahtamahan sebagai tetangga yang baik. Inilah yang oleh Djoko Prasetyo—yang mengelaborasi pemikiran Theo Sundermaeier (Prasetyo, 2008: 102)—disebut sebagai contoh pola *konvivenz*.

## **HERMENEUTIK INTERKULTURAL DALAM KONSEP KETUHANAN YANG BERKEBUDAYAAN**

Untuk memahami kompleksitas interkultural, maka hermeneutik menjadi cara yang tepat untuk memperjelas realitas yang kaya disertai dengan tegangan-tegangan (*tensions*) dan ambiguitas-ambiguitasnya (*ambiguities*) (Laksana, 2014: 193-194). Secara sederhana, hermeneutik dipahami sebagai “seni memahami” (Hardiman, 2015). Dari studinya, Hardiman mencatat bahwa seni memahami itu berbeda-beda menurut tekanan yang diberikan oleh masing-masing pemikir. Friedrich Schleiermacher menyumbang hermeneutik yang bertolak dari kesalahpahaman, sebagaimana kerap terjadi di antara orang-orang dari agama dan budaya yang berbeda. Agar supaya tidak terjadi kesalahpahaman, maka *reproduksi* pengalaman mental pengarang dengan obsesi kembali ke masa lalu menjadi penting (Hardiman, 2015: 33, 41). Hans-Georg Gadamer menyumbang hermeneutik produktif, dan meninggalkan hermeneutik Schleiermacher yang bersifat reproduktif. Kita tidak dapat kembali ke masa lalu, sehingga selalu kemungkinan terjadi perluasan cakrawala dengan *produksi* teks. Dan melalui pertemuan antarcakrawala melahirkan kekayaan makna melampaui makna tunggal (Hardiman, 2015: 167). Sementara itu, Paul Ricoeur menyumbang tidak hanya rekonstruksi atau rehabilitasi makna, melainkan kecurigaan atas makna. Sehingga hermeneutik menjadi praktik kecurigaan (kritik ideologi) (Hardiman, 2015: 262-265). Dari sini, didapati gestur-gestur hermeneutik yang di satu sisi produktif dan melampaui makna tunggal, dan di sisi lain berfungsi kritis, untuk mentransformasi kesadaran dan realitas (Scheuerer, 2001: 42-92 [47-48, 71]). Dalam kaitannya dengan interkulturalitas, maka hermeneutik interkultural memaknai relasi antarbudaya selalu bersifat jamak (*multi-layered*), tidak pernah tunggal karena merupakan “perkunjungan ganda” (*double visiting*) antara dua belah pihak yang berdialog, serta kritis pada model-model relasi warisan kolonial yang tertutup karena tujuannya untuk membangun titik temu sebagai sesama “peziarah” (*pilgrimage*) melalui persilangan, perpaduan, dan persamaan-persamaan yang ada (Laksana, 2014: 191-192).

Pada umumnya dimengerti bahwa hermeneutik juga bersifat budayawi (Scheuerer, 2001: 42, 90-92). Sehingga sebuah hermeneutik interkultural menjadi mungkin, yaitu: produktif, multivokal, terbuka, dan kritis. Teolog seperti Ram Adhar Mall mengembangkan sebuah teori hermeneutik interkultural dalam tiga model (Wijsen, 2015: 15-16). *Pertama*, model identitas, yaitu bahwa kita dan yang lain pada dasarnya sama saja. Model ini sering muncul dalam rupa pemahaman *pluralisme indifferent*, yaitu pemahaman bahwa semua agama dan budaya sama saja. Di sini titik temu dan kerja sama dalam kesadaran saling belajar lintas budaya menjadi tidak mungkin. *Kedua*, model perubahan, yaitu bahwa kita dan yang lain pada dasarnya berbeda, yang lain adalah orang asing yang dihadapi penuh kecurigaan seperti musuh. Kita tidak mungkin menemukan titik temu, kesalingpahaman dan kerja-kerja lintas budaya. *Ketiga*, model analogi, yaitu bahwa ada tumpang tindih budaya di antara kita dan yang lain, ada kesatuan di dalam keberbagaaimacamannya yang memungkinkan kerja sama lintas budaya dan pinjam-meminjam gagasan. Model pertama disebut juga model pencerahan atau model monokultur atau model ketergantungan; model kedua disebut juga model pascamodern atau model multikultur atau model kebebasan; dan model ketiga disebut juga model hibrida atau model interkultural atau model saling ketergantungan.

Dalam perjumpaan interkultural, hermeneutik yang relevan diusung adalah model hermeneutik *analogi* atau model hermeneutik *hibrida* atau model hermeneutik saling ketergantungan dengan pengakuan *tumpang tindih*-nya budaya di antara kita dan yang lain. Hermeneutik analogi ini juga mirip dengan yang digagas oleh Raimundo Panikkar, yang saat mengkorelasi Kristus (Kristen) dan Ishvara (Hindu), menemukan fungsi hermeneutik untuk mentransformasi kesadaran keagamaan. Usaha Panikkar ini juga disebut hermeneutik diatopikal (*diatopical hermeneutics*) tentang sebuah bahasa bersama (*common language*) di antara dua agama yang saling melengkapi dan saling membuahi (Krieger, 1991: 69-71). Dalam hermeneutik interkultural ini, identitas pribadi dapat tetap dipertahankan, tetapi pada saat yang sama juga ditransformasi dan diperkaya. Tekanan dalam teologi hermeneutik interkultural adalah relasi antara identitas kultural dan perubahan masyarakat dalam wujud partisipasi publik untuk keadilan, kesejahteraan, dan toleransi. Inilah bahasa bersama (*common language*) tentang keadilan lintas budaya (Krieger, 1991: 70). Namun, agar tidak salah paham, bahwa sesungguhnya apa yang berdimensi *eksoterik* (fisik, jasmani) berupa partisipasi publik dalam perayaan bersama, tolong-menolong melalui tindakan keadilan dan toleransi, ditopang oleh dimensi *esoterik* (batin, rohani, spiritual) yang salah satunya adalah berupa paham tentang ketuhanan (Laksana, 2014: 224).

Di konteks Indonesia, relasi interkultural membentuk identitas bersama, yang menurut Yudi Latif, disumbang oleh sistem ketuhanan *politeistik*, yaitu sistem ketuhanan milik bersama karena



disumbang secara bersama, yang akarnya dari zaman prasejarah dan tidak serta-merta musnah. Bahkan konsep ketuhanan masyarakat Pancasila yang diwariskan dari zaman prasejarah itu sesungguhnya bersifat *sinkretik*, yang merupakan perpaduan apik antara unsur-unsur keagamaan prasejarah (*Sunda Wiwitan* di Jawa Barat, *Kejawen* di Jawa Tengah dan Yogyakarta, *Parmalim* di Tanah Batak, *Kaharingan* di Tanah Dayak, *Tonaas Walian* di Tanah Minahasa, *Tolottang* di Sulawesi Selatan, *Naurus* di Seram, Maluku, dan lain-lain) dan agama-agama sejarah (Hindu, Buddha, Islam, Konghucu, Kristen) (Latif, 2011: 55-59). Inilah yang juga oleh Jakob Sumardjo dikatakan bahwa “Tuhan” Indonesia merupakan keutuhan kosmis yang menyatukan, merekonsiliasi, dan mengharmonisasi semua polarisasi kembali kepada yang Tunggal (Sumardjo, 2002: 9-10; lih. juga Simon, 2015: 137-188). Yang Tunggal hadir dalam yang banyak, dan yang banyak disatukan secara harmonis dalam yang Tunggal. Dalam sistem ketuhanan *sinkretik* ini, secara historis, hidup religius ditandai oleh kerelaan menerima keragaman sebagai kewajaran oleh penduduk Nusantara. Kerelaan juga berarti kesadaran bahwa Tuhan hadir dalam sejarah perkembangan kebangsaan Indonesia.

Dalam catatan John Titaley, rumusan Pancasila yang mengalami pergeseran dari semula bersifat *Indonesia diskriminatif* (karena mencantumkan 7 kata) dan berubah menjadi *Indonesia setara*, ditandai oleh penghapusan 7 kata, dihapusnya syarat “beragama Islam” untuk calon presiden dan digantinya pernyataan “atas berkat rahmat *Allah* yang Mahakuasa” menjadi “atas berkat rahmat *Tuhan* yang Mahakuasa” sebagai wujud kesamaan manusia Indonesia di hadapan Tuhan.<sup>4</sup> Dengan menyebut “Tuhan”, maka nama bangsa Indonesia untuk menyapa yang ilahi adalah Tuhan. Kita tidak menggunakan nama *Yahweh* orang Yahudi, *Elohim* orang Israel, *Allah swt* orang Arab, *Puang Matua* orang Toraja, atau *Uis Neno* orang Timor. Tetapi orang Indonesia menyebut-Nya dengan nama Tuhan. Di hadapan Tuhan, orang Indonesia yang beragama apa pun menyapa-Nya dengan nama Tuhan. Dengan nama Tuhan semua orang Indonesia berkedudukan setara, tidak ada yang lebih istimewa dari yang lain. Ketuhanan Pancasila yang terbangun ini adalah sebuah *ketuhanan gotong-royong* (Latif, 2011: 115, 119, 612). Yang diperjelas oleh Soekarno sebagai “ketuhanan yang berkebudayaan”, yaitu menyembah Tuhan dengan mengedepankan sifat toleransi, solidaritas, dan keterbukaan. Nilai-nilai itu diamalkan di dalam agama, baik Islam, Kristen, dan agama-agama lainnya, dengan cara beradab dengan hormat-menghormati satu sama lain, demikian kata Soekarno (Adian, 2017: 6).

Menurut Yudi Latif, Pancasila adalah sebuah *overlapping consensus* (konsensus bersama) (Latif, 2011: 110-111) untuk penataan keragaman di Indonesia, yang mengacu kepada sesuatu yang hidup (*operatif*) di dalam kerangka berteologi masing-masing agama dan hal itu ada pada

prinsip-prinsip dasar Pancasila. Sebagai sebuah *overlapping consensus* (konsensus bersama), maka ketuhanan dalam kerangka Pancasila merupakan usaha pencarian *titik temu* dalam semangat gotong-royong untuk menyediakan landasan moral yang kuat bagi kehidupan politik berdasarkan moralitas ketuhanan. Ketuhanan dalam kerangka Pancasila menyerupai konsepsi “agama sipil” (*civic religion*), yang bisa melibatkan nilai-nilai moral universal agama-agama, namun juga secara jelas dapat dibedakan dari agama. Pretensinya adalah bagaimana menjadikan nilai-nilai moral ketuhanan sebagai landasan pengelolaan kehidupan publik dalam konteks masyarakat multikultur-multiagama.

Aspek interkultural Pancasila diperlihatkan pada nilai-nilai ketuhanan yang dikehendaki Pancasila, yaitu nilai-nilai ketuhanan yang positif, yang digali dari nilai-nilai profetis agama-agama yang bersifat inklusif, membebaskan, memuliakan keadilan, dan persaudaraan (Latif, 2011: 115). Ketuhanan yang lapang dan toleran memberikan semangat kegotong-royongan dalam rangka pengisian etika sosial agama-agama dalam kehidupan berbangsa dan bernegara. Ketuhanan Yang Maha Esa tidak lagi hanya dasar hormat-menghormati agama, melainkan menjadi dasar yang memimpin ke jalan kebenaran, keadilan, kebaikan, kejujuran, dan persaudaraan.

Konsep ketuhanan yang *sinkretik* dalam Pancasila sesungguhnya merupakan jalan keluar yang terbaik mengenai peluang peran publik agama (Latif, 2011: 69-70, 93-94). Sekalipun di masa formatif Indonesia, kekuatan-kekuatan politik berbeda pandangan terkait relasi negara dan agama serta terbelah menjadi dua, yaitu golongan Islam dan golongan kebangsaan, namun tidak ada didapati penolakan terhadap konsep ketuhanan seperti ini. Demikian, setiap perwakilan kekuatan-kekuatan politik itu secara substantif memilih sebuah titik temu, yang sekali lagi merupakan sebuah *overlapping consensus* (konsensus bersama) dalam meyakini dan menghargai pentingnya dasar ketuhanan dalam kehidupan publik. Berdasarkan kenyataan ini, sila Ketuhanan Yang Maha Esa menjadikan Indonesia bukanlah negara yang terpisah dari agama, tetapi juga tidak menyatu dengan agama. Secara lazim dikatakan, “Indonesia bukan ‘negara sekuler’ dan bukan juga ‘negara agama’”. Ketuhanan yang berkesejalaran dengan kemanusiaan, persatuan, keadilan, dan permufakatan, merupakan solusi terbaik bagi keragaman (Latif, 2008: 111). Di dalam Pancasila ada *simbiosis* (tanpa saling mengucilkan dan saling mengalahkan), sekaligus sikap kritis pada fundamentalisme agama dan fundamentalisme sekuler. Dari sinilah Pancasila dengan ketuhanan yang berkebudayaan yang terbuka dan toleran merupakan sebuah hermeneutik interkulturalitas yang sehat.

TB. Simatupang pernah merefleksikan Pancasila demikian, “The five (Pancasila) are a wide enough umbrella for everybody. No body has anything against them, people can accept

them, we can all live together under them” (Darmaputer, 1992: 130). Khusus sila pertama, Eka Darmaputera mengatakan bahwa Ketuhanan Yang Maha Esa, harus dilihat sebagai perumusan yang dapat diterima oleh semua pihak (Darmaputer, 1992: 134-140). Ia diterima oleh Islam dan Kristen yang monoteistis. Ia juga dapat diterima oleh Hindu dan Buddha, oleh karena sila itu tidak menyebut “Allah” atau “Tuhan” tetapi “Ketuhanan”. Sila pertama menjadi penting oleh karena ia mencerminkan pemecahan yang khas Indonesia di dalam menghadapi kenyataan kemajemukan agama. Victor Tanja pun mencatat bahwa inti dari Pancasila adalah dialog ketuhanan, yang berisikan pengakuan bersama bahwa Allah, atau apa pun namanya, pernah mengadakan pertemuan atau dialog dengan manusia Indonesia (Tanja, 1998: 65-66). Dari dialog tersebut manusia mengenal berbagai tuntunan Allah. Islam mengenal sikap pasrah, Kristen menonjolkan sikap kasih, demikian pula Hindu dan Buddha masing-masing menekankan jalan kelepasan dari penderitaan dan pencerahan untuk menolak keserakahan. Berdasarkan pokok-pokok utama yang ada di setiap penganut agama ini, setiap umat atau manusia beragama saling berdialog dengan saling memedulikan dan saling berbagi pengalaman keagamaannya, dengan tanpa kehilangan identitas primordialnya, dan juga tanpa terjerumus ke dalam kompromi akidah.

Bagi Titaley (2016: 126), Indonesia adalah suatu kenyataan kemanusiaan yang setara. Dan kesetaraan itulah yang ilahi (*divine*). Karena Tuhan yang menciptakan manusia Indonesia menciptakan dalam kesetaraan. Dalam konsep keindonesiaan, kata Titaley, terdapat keluhuran berupa kemerdekaan dan kesetaraan manusia Indonesia, apa pun latar belakang sosial, kesukuan, dan keagamaannya. Ini suatu kenyataan yang sangat emansipatif, anti-diskriminatif, anti-majorokratik, suatu kenyataan yang sangat ilahi. Apa yang Darmaputera, Latif, Tanja, dan Titaley katakan ini, menurut saya, merupakan sebuah konsep teologi hermeneutis interkultural tentang ketuhanan yang terbuka, semacam teologi antropologi (*theological anthropology*) Schreiter (Schreiter, 1998: 43), yang menampung semua orang Indonesia, dan sekaligus bersifat kritis pada semua bentuk sikap anti-keindonesiaan yang setara.

Untuk memperjelas bahasan di atas, saya ingin mengutip apa yang dikatakan oleh Bernard Adeney tentang “Ketuhanan yang Berbhineka Tunggal Ika” (Adeney-Risakotta, 1997: 17-38) yang memperjelas model interkulturalitas yang mewakili semua pengalaman agama-agama di Indonesia dalam membangun titik temu. Menurut Adeney, telah banyak upaya untuk menjelaskan keindonesiaan kita dengan mempertahankan ke-bhinekatunggalika-an secara bersama-sama. Usaha pertama, *monisme*, namun cenderung menolak kebhinekaan. Kedua, *politheisme*, namun cenderung menolak ke-ika-an. Usaha ketiga, *monotheisme* terbuka. Di sini baik Kristen dan Islam termasuk di dalamnya, namun terbuka pada paham ketuhanan agama lain. Dalam Islam,

Allah adalah satu dan dunia adalah beraneka ragam. Kristen setuju hal ini. Tetapi Kristen juga sekaligus menyatakan bahwa Allah beraneka ragam dan dunia adalah satu. Atau, Allah adalah Bhineka Tunggal Ika dan oleh karena itu, dunia ini juga Bhineka Tunggal Ika. Dalam konsep Allah Tritunggal diberi ruang yang seimbang dan sama-sama dipelihara antara kebhinekaan dan keikaan yang penting bagi keindonesiaan kini dan di masa depan. Inilah gagasan ketuhanan yang sekali lagi harus disebut sebagai ketuhanan hasil pertemuan yang saling memperkaya di antara kebudayaan-kebudayaan dan agama-agama yang ada di Indonesia.

Lebih lanjut, agama-agama yang terlibat dalam tafsir Pancasila umumnya sepakat bahwa konsep ketuhanan dalam sila pertama Pancasila mengandung kolektivitas yang memberikan arti bahwa *kita tidak pernah bertuhan sendirian*. Karena bertuhan berarti harus memelihara solidaritas antarmanusia, antara lain dalam memperjuangkan pembebasan dari ketidakadilan dan penderitaan manusia lain dan alam (Latif, 2011: 115-116). Mungkin juga gagasannya sama dengan *cosmotheandric solidarity* Panikkar: Allah, manusia, dan alam berkelindan (Krieger, 1991: 66). Inilah sebuah konsep ketuhanan yang terbuka yang sesungguhnya ada pada semua agama di Indonesia. Bahkan karena seluruh bangsa Indonesia adalah sebuah keluarga, maka Allah digambarkan seperti keluarga (Adeney-Risakotta, 2015: 93-97). Pandangan teologis tentang Allah seperti keluarga ini dapat kita dekati dari gagasan Allah yang disebut Leonardo Boff sebagai “Allah persekutuan (Trinitas Ekonomis)” (Boff, 2004: 250-258) atau melalui konsep Bernard Adeney yang sudah disebut di atas tentang “Allah yang Berbhineka Tunggal Ika” (Adeney-Risakotta, 1997: 17-38) atau titik masuknya seperti kata Gerrit Singgih, yaitu dari iman kepada Roh Kudus yang tidak terbatas pada gereja atau orang-orang Kristen dan bekerja seluas semesta ini. Roh Kudus yang karya-Nya ada pada semua agama dan kebudayaan (Singgih, 2004: 79-80, 162-163, 175-177). Kesemua konsep itu memperlihatkan tentang Allah yang berdialog terus dengan diri-Nya untuk menata Indonesia ini menjadi lebih baik dan adil.

## PANCASILA SEBAGAI MODEL INTERKULTURALITAS AKTIF

Seperti jelas di atas, Pancasila adalah sebuah konsensus bersama (*overlapping consensus*). Namun, bila cuma menjadi konsensus teologis-filosofis, maka konsensus tersebut tetaplah abstrak, padahal interkulturalitas itu juga berangkat dari data *empiris* yang maksudnya untuk mbingkai sebuah tindakan nyata. Inilah kritik yang dilontarkan oleh Frans Wijsen terhadap rumusan teologi interkultural menurut Klaus Hock dan Volker Küster yang memahami teologi interkultural sebatas

perbandingan, serta berusaha mencari persamaan dan perbedaan saja (Wijsen, 2015: 19). Frans Wijsen membuka kemungkinan tentang sebuah subjek (diri) *dibentuk* karena sebuah tindakan. Arah yang dituju Wijsen adalah sebuah “universalisme baru” tentang subjek (diri) dalam pengertian *empiris*, yang menurutnya memang demikian yang sedang terjadi, yaitu diri yang konkret dalam tindakannya. “Universalisme baru” dalam pengertian *empiris* itu ada dalam istilah *korelasi*. Tentang fakta *korelasi* tersebut dikatakan bahwa perbedaan antarpribadi memang diakui namun lebih banyak berkenaan dengan konsep saling tergantung satu dengan yang lain. Korelasi dan kebergantungan adalah awal dari sebuah tindakan nyata.

Dengan mengutip Hubert Hermans dan Agnieszka Hermans-Konopka (2010: 7), Wijsen mengatakan bahwa ia, baik laki-laki maupun perempuan, tidak seluruhnya asing lagi bagi saya. Sebab saya membuka diri pada kehadiran yang asing. Bahkan alteritas atau “yang lain” memurnikan “aku” sehingga bisa memahami diri menjadi lebih baik. Tanggung jawab lahir bukan karena dituntut oleh “yang lain”, tetapi karena melalui dialog ke dalam diri (*dialogical self*), *kritis terhadap diri sendiri*, berani membongkar kepentingan-kepentingan diri, terbuka untuk memurnikan motivasi dan akhirnya ditantang untuk membuka terobosan-terobosan baru antara lain membuka dialog yang memperkaya diri dan orang lain, yaitu hidup bersama. Dalam sebuah identitas yang terbuka bahkan rapuh (*fragile*) (Moyaert, 2011: 1-8), selalu ada ruang terbuka di mana seorang Kristen dibentuk oleh tetangganya yang Muslim di Yogyakarta, seorang Muslim dibentuk oleh tetangganya yang Hindu di Bali, seorang Buddha dibentuk oleh tetangganya yang Kristen di Papua. Yang hendak dituju adalah sebuah “keramahtamahan” (*hospitality*) antaragama dan antarbudaya.

Namun, Wijsen ingin melangkah dari sekadar sadar atau tahu bahwa di dalam diriku ada yang lain. Interkulturalitas tidak hanya berisi kesadaran di tataran teologis filosofis mengenai identitas yang tumpang tindih (*overlapping identity*), melainkan juga melanjutkan identitas itu dalam tindakan nyata bersama yang konkret. Sebuah interkultural yang *empiris*, kata Wijsen (2015: 11-22 [19]). Di sini, menurut saya, Wijsen tidak sedang membayangkan sebuah interkulturalitas yang pasif, melainkan yang bersifat aktif, keluar, dan terlibat.<sup>5</sup> Kita memang berbeda dengan yang lain, lalu kita berusaha saling menemukan titik temu, dan setelah itu kita membentuk sebuah simbol atau bahasa bersama untuk meluaskan diri, melampaui keterasingan sekaligus bersedia membangun dialog karya nyata.

Dalam rangka memaknai Pancasila sebagai model interkulturalitas yang bersifat aktif, keluar dan terlibat, maka tafsir yang terbuka atas Pancasila mengerucut pada apa yang disebut Eka Darmaputera sebagai “dialog karya” (Darmaputera, 1992: 128). Dialog karya adalah dialog

tentang nilai-nilai yang menjadi milik bersama yang ada dalam keluhuran Pancasila, misalnya cinta kasih, keadilan, dan larangan untuk berbuat loba. Melalui “dialog karya” ini semua masyarakat agama-agama memperjuangkan nilai-nilai moral bersama. Praksis transformatif agama-agama yang hari ini paling dinanti adalah praksis keadilan. Menurut Yudi Latif (Latif, 2011: 606), prinsip keadilan adalah inti dari moral ketuhanan. Pada keadilan sosial-lah interkulturalitas yang bersifat aktif, keluar, dan terlibat beroleh penjelasan paling meyakinkan. Di sini kata-kata Injil untuk menjelaskan hermeneutik interkultural yang aktif adalah: keselamatan atau pembebasan (*salvation or liberation*) (de Wit, 2004: 487).

Menurut Eka Darmaputera percakapan tentang Pancasila sudah merupakan titik temu yang bersifat aktif (Darmaputera, 1996: 129-147; lih. juga 1997: 319). Mengapa? *Pertama*, Pancasila merupakan pilihan satu-satunya bagi integrasi masyarakat Indonesia, oleh karena ia berakar pada “kebudayaan bersama” masyarakat Indonesia, dan tidak sekadar merefleksikan salah satu dari beberapa lapisan budaya yang ada. Di dalam Pancasila semua lapisan budaya melihat diri mereka tercermin di dalamnya. *Kedua*, Pancasila diterima karena ia memberi ruang kepada semua pihak untuk masing-masing menyumbangkan apa yang dimilikinya bagi kepentingan seluruh masyarakat dan bangsa, sesuai dengan identitas masing-masing. Semua diperlakukan sama dalam hak dan kewajiban. Di dalam Pancasila, tidak ada mayoritas dan minoritas. Semua adalah peserta penuh. Dan *ketiga*, Pancasila mampu melahirkan “aturan permainan” (*modus vivendi*) yang dapat mencegah potensi-potensi perpecahan menjadi kenyataan lewat “*conflict management*” yang cerdas dan hampir-hampir unik. Lewat pendekatan yang *nondiskriminatif*, ia memberikan suatu kerangka di dalam mana semua kelompok di dalam masyarakat dapat hidup bersama, bekerja bersama di dalam suatu “dialog kerja” yang terus-menerus guna membangun suatu masyarakat masa depan bersama, masing-masing bertolak dari kepercayaan dan keyakinannya.

Pertanyaannya adalah di mana ruang bagi mereka yang tidak menerima *overlapping consensus* Pancasila bahkan yang jelas-jelas anti-Pancasila? Beberapa waktu lalu, pemerintah mengumumkan pembubaran organisasi massa Hizbut Tahrir Indonesia (HTI) (Nadlir, 2017; lih. juga Maarif, 2010: 21-27). Sekalipun proses hukumnya masih akan memakan waktu, salah satu alasan yang dipakai sebagai dalih pembubaran adalah HTI dianggap anti-Pancasila dan merongrong salah satu sendi kebangsaan yang sudah dianggap *given*, yaitu *kebhinekaan*, dengan mengusung sistem khilafah yang sangat kaku dan tertutup dengan memperjuangkan sistem teokrasi yang berkarakter totaliter (Hasan, 2012: xiii). Dari perspektif teologi interkultural yang bersifat cair dan terbuka pada kekayaan penafsiran, maka asas teokratik HTI ini justru mendasarkan pada penafsiran tertutup bahwa kekuasaan mutlak hanya milik Tuhan sebagai penguasa tunggal yang

harus dipatuhi. Konsekuensinya, sistem politik egaliter dan partisipatif yang diusung oleh Pancasila menjadi lawan tandingnya untuk dilenyapkan.

Fajar globalisasi, seperti dikatakan Schreiter, memang salah satunya ditandai oleh tegangan budaya (*cultural tension*) dalam wujud kebangkitan tribalisme yang mematikan (*lethal*) (Schreiter, 1998: 44-45). Di sini HTI sebagai salah satu gerakan trans-nasional sangat kental dengan perubahan geo-politik global yang sedang terjadi. Salah satu tafsir atas pembubaran HTI, dan mungkin disusul organisasi-organisasi lain yang anti-Pancasila, adalah berasal dari teologi hermeneutik interkultural seperti yang dipaparkan di atas dan di bawah ini. Hermeneutik interkultural ditandai oleh sifatnya yang selalu cair, mau saling mendengar dan saling belajar dari yang lain, dan muaranya pada sebuah *konvivenz* berupa ikatan kebersamaan yang saling membantu, tolong-menolong, saling belajar, dan merayakan hidup bersama (Prasetyo, 2008: 111). Hermeneutik ini juga berfungsi praktis (*empiris*) untuk membangun sesuatu yang dapat dijadikan bahasa bersama dan milik bersama. Di Indonesia apa yang menjadi milik bersama itu terwadahi dalam Pancasila sebagai “*people’s theology*” (Prasetyo, 2008: 111), semacam kesadaran berupa “identitas campuran” (Schumann, 2014: 195), dengan unsur-unsur manusia yang membentuknya tetap kuat atau tidak kehilangan identitas.

Apakah wujudnya? Wujudnya adalah ketika orang Sunda, Jawa, Batak, Dayak, Minahasa, Bugis, Toraja, Maluku, Timor, dan lain-lain, merasa nyaman dalam kesetaraan dengan menyebut “Tuhan” sebagai penyebutan Tuhan-nya semua orang Indonesia. Sila pertama, “Ketuhanan Yang Maha Esa” membentuk identitas campuran yang terbuka untuk menerima semua interpretasi. Sila pertama menjadi simbol bahasa bersama (*common language*) dan titik temu agama-agama di Indonesia. Sekaligus konsep ketuhanan Pancasila yang cair ini menjadi *antibodi* yang ampuh bagi fundamentalisme agama berwujud teokrasi totaliter model HTI. Mengapa jadi *antibodi*? Karena dasar setiap tribalisme, kata Schreiter, adalah antialog dan menjadi mematikan (*lethal*) bila tidak dilawan (*not countered*) (Schreiter, 1998: 45). Terdengar keras memang. Tetapi interkulturalitas yang terlalu lunak barangkali justru akan mengalami jebakan berupa fundamentalisme yang mematikan keragaman itu sendiri sehingga praksis keadilan menjadi terbengkalai.

## **PENUTUP: “NEGERI SERIBU JEMBATAN” SEBAGAI SIMBOL KETERASINGAN DAN INTERKULTURALITAS**

Sampai di sini, saya sudah berusaha memperlihatkan bahwa konsep ketuhanan yang berkebudayaan di dalam sila pertama Pancasila adalah sebuah hermeneutik interkultural

yang cocok dalam pengalaman hidup manusia Indonesia. Di dalam gagasan ketuhanan yang berkebudayaan terkandung prasyarat etis yang mutlak, yaitu pengakuan keberlainan yang lain, sekaligus “panggilan” tentang diri yang bertanggung jawab pada keadilan sebagai syarat mutlak dari proses komunikasi kebudayaan (Scheuerer, 2001: 89-90; de Jong, 2010: 346-348). Pancasila sebagai model hermeneutik interkultural adalah sebuah upaya mengeksplorasi kondisi-kondisi yang memungkinkan terjadinya komunikasi yang mampu melintasi batas-batas perbedaan budaya, antara lain melalui keterbukaannya pada model-model penafsiran dan panggilan menemukan bahasa bersama.

Sekarang saya ingin masuk lebih konkret dengan konteks yang lebih sempit di Tembilahan. Ada tiga hal yang saya sebut kejutan “keterasingan” (Prasetyo, 2008: 110)<sup>6</sup> ketika saya menginjakkan kaki di Tembilahan, Kabupaten Indragiri Hilir, Riau, untuk menjalankan tugas sebagai pendeta. Penempatan sebagai pendeta jemaat tahun 2013 adalah kejutan pertama, yang ingin saya maknai sebagai sebuah pengalaman “keterasingan” yang saya alami dan rasakan. Mengapa tidak? Saya sekarang merasakan “dunia nyata” sebagai pendeta jemaat di tengah mayoritas masyarakat Melayu. Kesadaran ini berawal dari perbedaan yang saya buat dengan diri sendiri: seorang beretnis Ambon dan lahir di kota Medan. Pengalaman menjadi asing ini sekaligus kenyataan pertama bahwa sekarang saya terpisah dari zona nyaman (*comfort zone*) bersama orang-orang terdekat dan keluarga sendiri. Saya kini berada dalam interaksi langsung dengan orang-orang yang beretnis mayoritas Melayu. Merekalah yang sekarang menjadi tetangga-tetangga saya karena rumah tinggal pendeta (pastori) berada di tengah-tengah mereka.

Kejutan “keterasingan” kedua, adalah ketika saya juga merasa asing dengan tetangga-tetangga Melayu yang semuanya beragama Muslim. Orang lain/asing hadir lewat tukang cuci yang setiap tiga hari sekali datang ke pastori menyediakan jasa pencucian pakaian. Mereka hadir sebagai tukang potong rumput yang setiap bulan sekali memotong rumput halaman pastori. Juga si ibu tua tukang pijat yang setiap tiga minggu sekali datang ke pastori. Mereka adalah tukang sayur yang berjualan setiap pagi. Mereka adalah semua tetangga kiri-kanan, depan-belakang, yang adalah orang-orang Melayu dan beragama Muslim.

Kejutan ketiga, yang juga bermakna sebagai “keterasingan” adalah bahwa warga jemaat GPIB di Tembilahan 100% adalah beretnis Batak Toba dan Simalungun. Jemaat ini awalnya terbentuk dari sejarah konflik HKBP yang membuat sekitar 90-an KK berpindah ke GPIB sekitar tahun 2008. Etnis Batak sesungguhnya dekat dengan pengalaman saya sebagai orang yang lahir dan besar sampai SMA tinggal di kota Medan. Namun, saya menjadi asing karena kini harus menghadapinya sendiri secara langsung.



Semua pengalaman yang saya sebut sebagai keterasingan di atas, antara lain dibentuk oleh gambaran karikatur yang membentuk *ghetto* dan membuat saya “menyangkali” yang lain (de Jong, 2010: 347) dalam diri orang Melayu, orang Muslim, dan orang Batak. Saya menyadari bahwa sejak kecil saya mempunyai prasangka tersendiri tentang Melayu, Muslim, dan Batak. Terhadap Melayu saya dibentuk oleh pandangan yang saya terima dari lingkungan asal bahwa mereka adalah orang-orang yang kasar, tidak beretika, dan dalam banyak hal menghalalkan semua cara. Dalam relasi-relasi sosial dan politik di kota asal saya, Medan, orang Melayu dikenal sebagai orang-orang yang sangat fanatik dalam berbudaya dan beragama, dan tak jarang mempraktikkan cara-cara kotor dalam berpolitik.

Demikian terhadap orang Muslim. Saya menerima gambaran karikatur bahwa mereka adalah orang-orang yang tidak ramah, anti terhadap orang beragama lain, terutama Kristen, dan fanatik dalam relasi-relasi sosial. Prasangka ini makin mengental ketika saya tahu bahwa Tembilahan adalah salah satu kabupaten di Propinsi Riau yang satu pun tidak ada bangunan gereja yang dapat berdiri. Bangunan gereja HKBP yang sudah berdiri pun dipersoalkan oleh mereka yang menganggapnya bangunan liar tanpa izin dan akhirnya disegel oleh pihak kepolisian karena tekanan massa yang besar. Belakangan saya pun tahu bahwa tekanan besar terhadap eksistensi gereja-gereja antara lain datang dari aktivis Muslim Front Pembela Islam (FPI) yang aktivitasnya tumbuh subur di Tembilahan.

Sementara itu terhadap warga jemaat yang berlatar belakang etnis Batak, gambaran karikatur saya pun tidak kurang hebatnya. Sejak dari lingkungan kecil (keluarga) dan menjadi besar di kota Medan, saya sudah membangun mentalitas *ghetto* terhadap orang Batak yang saya anggap sebagai sebuah kelompok etnis yang kasar, berbicara keras tanpa etika, tidak menunjukkan respon dan hormat kepada etnis lain di luar Batak, dan terlalu menomorsatukan adat istiadat dengan akibat urusan agama/gereja dianggap sampingan alias nomor dua. Gambaran-gambaran inilah, yang sadar atau tidak, saya bawa ketika masuk ke tengah-tengah warga jemaat yang mayoritas orang Batak.

Namun, saya tidak ingin mandek dalam keterasingan dan kecemasan, yang seperti kalangan *liminoid* hanya bisa terus berkeluh-kesah atas orang lain bahkan terperangkap dalam perilaku destruktif (Adeney, 2000: 197-198). Kesemua bentuk kejutan dan keterasingan di atas, segera berubah ketika saya berjumpa langsung dengan mereka: orang Melayu, Muslim, dan Batak. Dalam pertemuan dengan yang lain itu kita sadar bahwa kita *langsung bertanggung jawab* atas keselamatannya. *Langsung*, tanpa tembok, dalam arti bahwa tanggung jawab itu datang mendahului komunikasi eksplisit kita dengan orang lain (de Jong, 2010: 347-348; Scheuerer, 2001: 88). Seiring relasi saya yang semakin intim dengan para tetangga yang orang Melayu dan

Muslim, saya mendapati gambaran terbalik dari apa yang selama ini saya prasangkakan kepada mereka. Bentuk perubahan itu saya alami dari lingkungan yang paling kecil, yaitu dari cerita-cerita si tukang cuci, tukang pijat, tukang potong rumput, penjual sayur, dan para tetangga yang setiap hari saya jumpai dalam dialog. Dari interaksi yang otentik itulah saya mengalami perubahan dan pembaruan perspektif melihat “orang lain” (*sang liyan*). Melalui keterbukaan dan respek, saya belajar tentang budaya hormat kepada orang asing yang ditanamkan sejak kecil oleh para tetangga orang Melayu kepada anak-anak mereka. Semakin lama saya pun merasakan sikap respek dan hormat dari mereka serta penerimaan yang murni terhadap saya sebagai tetangga yang berbeda etnis dan agama. Masing-masing kami yang aktif dalam “*double visiting*” mengalami proses komunikasi interkultural yang mentransformasi hidup bersama. Dari para tetangga yang Melayu dan Muslim, saya juga dikuatkan untuk makin aktif terbuka dengan mereka, ketika suatu kali seorang *ustazah* mengunjungi pastori dan meminta saya untuk hadir dalam sebuah acara *tahlilan* (= syukuran, makan bersama) di sebuah rumah yang tidak jauh dari pastori.<sup>7</sup> Sungguh saya dikejutkan oleh apa yang disebut Bagus Laksana sebagai “*energy of Love*” (Laksana, 2014: 195) berupa penerimaan mereka yang sangat tulus, yang dalam banyak hal mengubah saya untuk memandang orang Muslim dengan kacamata baru.

Sekalipun tentu tidak semua hal mudah berubah, namun keadaan *keasingan* ternyata juga sebuah karunia yang kita miliki (pendengar dan pembicara) untuk saling berbagi harta berharga kita tentang pengalaman lintas budaya (Adeney, 2000: 201, 205). Modal sosial yang saya peroleh dari para tetangga berupa *keramahtamahan berbahasa* dan *pertetanggaan* yang tulus dan murni, telah memupuk kepercayaan diri saya bahwa *sang liyan* memang berbeda dari kita. Mereka berbeda bukan untuk direngkuh atau dikuasai, melainkan dirayakan dalam inter-relasi yang otentik dan jujur. Sejak itu saya punya daya yang besar—yang kata Djoko Prasetyo “karya Roh Kudus” (Prasetyo, 2008: 108, 113)—untuk semakin aktif dalam kegiatan-kegiatan RT/RW, di desa, bahkan sampai ke tingkat kecamatan dan kabupaten, dengan melibatkan atau dilibatkan oleh ibu-ibu yang beragama Muslim. Bentuk-bentuk kegiatan sosial yang mereka adakan, secara sukacita saya ikuti sebagai bagian dari “menjadi tetangga yang baik”. Begitu sebaliknya, kegiatan-kegiatan diakonia yang gereja programkan, dengan sukacita kami melibatkan ibu-ibu dari majelis taklim yang ada di sekitar pastori. Sekarang saya sering berefleksi bahwa semua yang saya alami ini sungguh sebuah perjumpaan yang menobatkan saya. Melalui keberanian melampaui keterasingan diri, saya semakin mengenal siapa sesamaku, siapakah “orang lain” (*the other*) itu, yang di waktu bersamaan dapat menjadi kehadiran dari Tuhan sendiri (*the Other*) yang mempertobatkan kita (Scheuerer, 2001: 88-89).

Terhadap orang Batak pun demikian. Sejak awal tidak pernah terbayangkan bahwa saya yang punya prasangka tertentu sampai membangun *ghetto* tertutupan terhadap orang Batak, ternyata harus memulai pelayanan pertama saya sebagai pendeta jemaat dengan orang Batak sebagai jemaatnya. Tetapi itulah yang terjadi dan mungkin awalnya karena tidak ada pilihan. Modal saya waktu itu, bahwa saya ingin melayani dengan ketulusan dan sukacita, bukan keterpaksaan. Modal inilah yang menghantar saya untuk mendapatkan pengalaman yang sangat mengejutkan, pengalaman yang Adeney gambarkan sebagai “Kristus yang hadir dalam diri orang asing” (Mat. 25:35) (Adeney, 2000: 203). Bahwa orang Batak adalah kelompok etnis yang sangat mengasihi orang lain apalagi orang itu adalah orang asing. Sikap ini rupanya juga ditopang oleh falsafah orang Batak bahwa orang asing adalah saudara. Sebagai orang yang satu-satunya bukan orang Batak, saya merasakan betul bagaimana jemaat ini memperlakukan saya dengan penuh respek dan hormat, bukan semata-mata karena saya sekarang adalah pendeta mereka. Sering kali hadir dalam acara *punguan-punguan* (kumpulan marga-marga), saya juga semakin paham betapa kuatnya ikatan kekeluargaan di antara orang Batak, yang menjadi modal sosial mereka untuk membangun serikat tolong-menolong di kala penderitaan terjadi. Ikatan kekeluargaan ini juga modal sosial yang bermanfaat bagi pertumbuhan gereja. Tanpa canggung saya sering mengutip kata-kata bijak Batak (*upasa*) sebagai interkulturalitas yang telah saya alami. Satu yang sangat mengesankan: “*mata guru roha sisean*” (pengalaman adalah guru terbaik).

Sekalipun demikian, saya juga menjadi lebih paham pada akar-akar konflik HKBP yang menjadi awal terbentuknya GPIB. Bahwa mentalitas kesukuan atau kemargaan sering kali menjadi hambatan bagi usaha-usaha untuk belajar hal-hal yang bersifat lintas budaya (Adeney, 2000: 74-75). Sebagai pendeta GPIB yang mewarisi sejarah konflik tersebut, saya menjumpai kesulitan yang sangat besar pada warga GPIB yang tidak bisa lagi membangun interaksi dengan saudara-saudari mereka sendiri sekalipun masih dalam satu marga yang kebetulan warga HKBP. Sehingga terkadang sering merasa ironis bahwa perpecahan gereja itu berdampak pada tidak adanya satu kumpulan marga yang sama untuk mewakili seluruh marga tertentu di Tembilahan, Kabupaten Indragiri Hilir. Semua *punguan* terpisah berdasarkan gerejanya, HKBP atau GPIB, yang sampai hari ini masih sulit disatukan. Pertanyaan yang sampai saat saya mutasi belum terjawab, bagaimana relasi lintas budaya dapat hidup jika relasi di dalam budaya sendiri saja sulit diwujudkan? Padahal prasyarat etis relasi lintas budaya (interkultural) adalah pengakuan pada keberlainan orang lain (Scheuerer, 2001: 86-90; Adeney, 2000: 74). Mungkin inilah salah satu jawab atas *resistensi* yang cukup besar dari warga Muslim, khusus dari para aktivis Islam Tembilahan, terhadap aktivitas Kristen, karena kekristenan tidak menjadi komunitas terpercaya oleh sebab latar belakang konflik

antargereja sendiri. Saya juga sekarang mencoba memahami mengapa pembangunan rumah ibadah tidak berjalan mulus dan beroleh penentangan yang kuat, juga kegiatan-kegiatan ibadah rumah tangga sering kali menghadapi penghambatan, intimidasi, dan teror, salah satu alasannya ditemukan pada identitas Kristen yang tidak terpercaya di mata saudara-saudari Muslim. Mungkin saja *resistensi* ini dapat diusut pada warisan kolonial di mana kekristenan menolak perbedaan dan jatuh pada “penjajahan kebudayaan” atas yang lain. Dan sebagai lawannya, pihak lain menolak persamaan yang menyebabkan terjadinya keadaan tanpa aturan (*anarkis*) dan mematikan (*lethal*) yang menyasar aktivitas Kristen (de Jong, 2010: 352; Schreiter, 1998: 45). Padahal interkulturalitas memelihara keseimbangan antara perbedaan dan persamaan.

Tantangan pelayanan di jemaat GPIB di Tembilahan, tidak bisa tidak bersentuhan dengan konteks interkulturalitas. Pada kasus konflik antargereja, ternyata masalahnya tidak hanya berupa sulitnya membangun ikatan-ikatan yang sejati di antara sesama warga Kristen, namun juga berimbas pada sulitnya membangun relasi-relasi lintas budaya dan lintas agama. Inilah problem yang bisa disebut pada keterasingan kekristenan Tembilahan dengan konteks yang dihidupinya. Yang belum mempunyai saluran-saluran yang cocok dan terpercaya untuk menjadikannya lebih cair melalui keramahtamahan, hidup bersama, dan perayaan bersama. Masih terlalu besar rasa kecurigaan dan prasangka antarkomunitas yang menyulitkan membangun interkulturalitas yang sehat di Tembilahan.

Namun, rasanya tidak perlu menjadi pesimis. Pengalaman saya di lingkungan kecil lingkup RT/RW dapat dijadikan langkah paling elegan untuk kekristenan belajar kembali hal-hal yang bersifat lintas budaya. Kita harus membangun komunitas terpercaya dengan menata pergaulan yang sehat yang dimulai dari tempat kita sendiri tinggal dan menetap. Kepercayaan hanya dapat dibangun dengan sikap pertetangaan yang respek dan hormat. Hidup bersama hanya dapat dimulai dengan menjadi ramah pada “yang lain” (*sang liyan*). Perayaan hidup secara bersama hanya dimungkinkan dengan keterbukaan pada keberlainan. Soal hidup dan perayaan bersama ini, saya punya pengalaman ketika diundang oleh tetangga-tetangga Muslim menghadiri acara *sunatan*, *tahlilan*, kenduri adat Melayu, dan Idul Fitri. Ketika saya memulainya dengan menunjukkan respek dan hormat, saya juga mengalami keramahan yang sama ketika mereka juga hadir memberi selamat pada hari raya Natal. Semula hal itu saya rasakan sebagai kejutan (*surprise*) yang tidak pernah terduga sebelumnya. Namun, belakangan saya memaknainya sebagai sebuah berkat (*blessing*) dari kepercayaan yang tumbuh di antara pribadi-pribadi yang berbeda budaya dan agama, dan makin meluas ke komunitas. Di sinilah kita boleh tetap berharap bahwa “rasa percaya” antarkomunitas bisa dibentuk untuk memudahkan terbangunnya interkulturalitas yang sehat di Tembilahan.

Saya sengaja menggunakan judul tulisan reflektif ini dengan “Negeri Seribu Jembatan sebagai Simbol Interkulturalitas”. “Negeri Seribu Jembatan” adalah nama lain dari kota Tembilahan. Karena kota ini didirikan di atas seribuan jembatan dengan berbagai ukuran, besar dan kecil. Yang menarik dari kota ini adalah, sekalipun adat istiadat Melayu dihidupi oleh mayoritas penduduknya, namun bahasa pergaulan sehari-hari adalah bahasa Banjar. Etnis Banjar adalah sebuah etnis yang berasal dari Kalimantan Selatan, yang merantau ratusan tahun lalu hingga membentuk komunitas besar di Tembilahan. Selain itu, etnis Bugis dari Sulawesi Selatan juga mempunyai populasi yang lumayan banyak di Tembilahan. Etnis-etnis lain yang cukup banyak adalah Batak dan Padang. Namun, sekalipun mereka berbeda dalam budaya, mereka semua disatukan oleh bahasa pergaulan sehari-hari dengan menggunakan bahasa Banjar. Beberapa di antaranya, misalnya, ucapan “pang” (berfungsi seperti partikel “lah”) untuk menekankan sebuah maksud tertentu dalam sebuah kalimat “itu pang”. Atau, kata *kada* yang artinya ‘tidak’. Kata *bagak* artinya ‘sombong’, *bulikan* artinya ‘pulang’, *ganal* artinya ‘besar’, *guring* artinya ‘tidur’, *rancak* artinya ‘sering-sering’, *waras* artinya ‘baik’, *akur* artinya ‘damai, baik’. Ada dua kata di sini yang mirip bahasa Jawa, misalnya *waras* dan *akur* yang mungkin juga memperlihatkan persinggungan antarbudaya di Tembilahan: Jawa dan Banjar. Dan masih banyak kata-kata lain hasil serapan dari banyak bahasa Banjar yang digunakan sebagai bahasa pergaulan sehari-hari di Tembilahan. Di sinilah saya merasa bahwa Tembilahan dengan julukannya sebagai “Negeri Seribu Jembatan” adalah sebuah simbol interkulturalitas. Dikatakan interkulturalitas karena terdapat perbedaan, namun juga persamaan yang menjadi titik temu (*common language*) dan mempermudah komunikasi (de Jong, 2010: 352; Scheuerer, 2001: 91-92; Laksana, 2014: 218; Krieger, 1991: 69-70), salah satu yang utama adalah bahasa pergaulan sehari-hari, yaitu bahasa Banjar.

Saluran kebudayaan inilah yang memperlihatkan bahwa di Tembilahan sebenarnya terjadi proses interkultural. Menurut saya, budaya dengan mediasi bahasa dapat dipakai oleh kekristenan di Tembilahan membangun ikatan-ikatan dengan mayoritas penduduk setempat, sebagai “jalan lain” ketika saluran agama sering kali menjadi kendala. Kebudayaan yang bersifat cair, *elusif* dan *akomodatif* pada unsur-unsur yang datang dari luar sering kali dapat menjadi daya pemecah bagi kebuntuan yang agama-agama formal tidak dapat lakukan. Dalam pengalaman saya menghadiri kegiatan-kegiatan *tahlilan*, sunatan, pentas adat Melayu dan Banjar dapat semakin mengikatkan kekristenan pada konteks Tembilahan. Dengan kata lain, kekristenan bukan sesuatu yang dianggap asing, bukan karena agama ini dibawa oleh para pendatang yang kebetulan beretnis Batak, melainkan karena individu-individunya terpercayai oleh sebab mereka dekat dan menggunakan bahasa yang sama (*common language*) dengan konteks yang dihidupinya. Saya kira tantangan

GPIB dan denominasi gereja lainnya di Tembilahan adalah menggunakan saluran-saluran kebudayaan—yaitu *people's theology*—untuk semakin mengakarkan identitasnya pada konteks yang dihidupinya. Bila tidak, maka kekristenan akan semakin dianggap orang lain yang asing dan ditanggapi dengan sikap *resistensi* yang semakin besar. Di sini sebuah usaha aktif kita sangatlah diperlukan.

Bahasa kebudayaan adalah bahasa keramahtamahan untuk mengakui identitas diri yang *rapuh* dan *retak* (Prasetyo, 2008: 112; Scheuerer, 2001: 86-90). Justru karena rapuh dan mempunyai retakan, maka selalu ada *celah* bagi kehadiran “yang lain” menginterupsi kedirian kita yang cenderung pongah dan mau mendominasi dan memasuki undangan perayaan dan pesta dari Tuhan sendiri. Di sinilah “ketuhanan yang berkebudayaan Pancasila”—seperti yang dijelaskan di atas—beroleh pendasarannya dalam pengalaman interkultural di Tembilahan melalui undangan Tuhan untuk menerima yang lain. Kita membutuhkan kerapuhan dan keretakan sebagai pengakuan pada kehadiran orang lain dalam hidup kita. Kita butuh pencerahan atau *satori* dari kemapanan berpikir dan merasa sudah cukup dengan diri sendiri, dan menghadirkan sebuah tindakan pertobatan dalam relasi pertetangaan yang sehat. Kesadaran pada kerapuhan adalah kesempatan melihat hadirnya *sang liyan (the other)* pada wajah-wajah manusia lain yang benar-benar berbeda dengan kita. Pada orang lain yang benar-benar lain, aku melihat Tuhan.

---

#### Catatan

<sup>1</sup> Paskah 2017 yang digelar oleh KAJ secara jelas mengambil tema “Amalkan Pancasila: Makin Adil Makin Beradab” (lih. Muslimin, 2017).

<sup>2</sup> Lihat tulisan-tulisan dalam Isma (2016: 6-19).

<sup>3</sup> Tentang Islam hibrida atau disebut juga Islam sinkretik seperti di Jawa dapat dilihat pada bahasan “Islam Praktis” dalam Andrew Beatty (2001: 161-217).

<sup>4</sup> Titaley mengatakan bahwa rumusan “Atas berkat rahmat Allah yang Mahakuasa” sudah diganti menjadi “Atas berkat rahmat Tuhan yang Mahakuasa” (lih. Titaley, 2016: 125). Sementara itu Yudi Latif tidak menunjukkan adanya pergantian itu, karena itu rumusan yang ada adalah tetap “Atas berkat rahmat Allah yang Mahakuasa” (Latif, 2011: 77).

<sup>5</sup> Saya setuju dengan Djoko Prasetyo, bahwa dalam menerima simbol-simbol, maka penerimanya tidak pernah pasif melainkan aktif untuk memperluas pemahaman diri. Menurut saya, sikap tidak pasif adalah sebuah hermeneutik yang aktif dan terlibat (lih. Prasetyo, 2008: 107, 110).

<sup>6</sup> Tentang keterasingan, saya juga dibantu oleh tulisan “Komunikasi-komunikasi Asing” dalam Bernard T. Adeney (2000: 183-207 [Bab VI]).

<sup>7</sup> Bandingkan dengan pengalaman yang sedikit sama antara Muslim dan Katolik (lih. Laksana, 2014: 203).

## DAFTAR PUSTAKA

- Adeney, Bernard T. 2000. *Etika Sosial Lintas Budaya*, Yogyakarta: Kanisius.
- Adeney-Risakotta, Bernard. 1997. "Allah yang Bhineka Tunggal Ika", *Duta Wacana: Majalah Ilmiah Universitas Kristen Duta Wacana*, I/2, Oktober 1997.
- \_\_\_\_\_. 2015. "Imajinari Sosial Indonesia dan Barat", dalam Bernard Adeney-Risakotta (ed.), *Mengelola Keragaman di Indonesia: Agama dan Isu-isu Globalisasi, Kekerasan, Gender dan Bencana di Indonesia*, Yogyakarta: ICRS-Yogyakarta dan Mizan.
- Adian, Donny Gahral. 2017. "Radikalisme dan Pancasila", *Kompas*, 14 Januari 2017.
- Beatty, Andrew. 2001. *Variasi Agama di Jawa: Suatu Pendekatan Antropologi*, Jakarta: Murai Kencana.
- Boff, Leonardo. 2004. *Allah Persekutuan: Ajaran Tentang Allah Tritunggal*, Maumere: Ledalero.
- Darmaputera, Eka. 1992. *Pancasila, Identitas dan Modernitas: Tinjauan Etis dan Budaya*, Jakarta: BPK Gunung Mulia.
- \_\_\_\_\_. 1996. "Tugas Panggilan Bersama Agama-Agama di Indonesia: Suatu Refleksi Kristiani", dalam T.B. Simatupang, *Peran Agama-Agama dan Kepercayaan Terhadap Tuhan Yang Maha Esa dalam Negara Pancasila yang Membangun*, Jakarta: BPK Gunung Mulia.
- \_\_\_\_\_. 1997. "Pergumulan dan Peran Gereja dalam Masyarakat dan Negara Pancasila", dalam J.M. Pattiasina dan Weinata Sairin (eds.), *Gerakan Oikoumene Tegar Mekar di Bumi Pancasila: Buku Peringatan 40 Tahun PGI*, Jakarta: BPK Gunung Mulia.
- De Jong, Kees. 2008. "Keanekaragaman Bentuk Kekristenan Global", *Gema Teologi*, Vol. 32, No. 1, April 2008.
- \_\_\_\_\_. 2010. "Pekabaran Injil dalam Konteks Masyarakat Multikultural Pluralistik", dalam Hendri Wijayatsih (ed.), *Memahami Kebenaran Yang Lain sebagai Upaya Pembaharuan Hidup Bersama*, Yogyakarta: Mission 21, UKDW, TPK.
- De Wit, Hans. 2004. "Intercultural Bible Reading and Hermeneutics", dalam Hans de Wit (ed.), *Through the Eyes of Another: Intercultural Reading of the Bible*, Amsterdam: Institute of Mennonite Studies dan Vrije Universiteit.
- Dewan Karya Pastoral Keuskupan Agung Semarang. 2016. *Nota Pastoral Arah Dasar KAS 2016-2020: Membangun Gereja yang Inklusif, Inovatif dan Transformatif demi Terwujudnya Peradaban Kasih di Indonesia*, Semarang: Dewan Karya Pastoral Keuskupan Agung Semarang.

- Ghafur, Waryono Abdul. 2015. "Dakwah Islam dan Interaksi Interkultural", dalam Kees de Jong dan Yusak Tridarmanto (ed.), *Teologi dalam Silang Budaya: Mengungkap Makna Teologi Interkultural serta Perannya bagi Upaya Berolah Teologi di Tengah-tengah Pluralisme Masyarakat Indonesia*, Yogyakarta: Taman Pustaka Kristen dan Fakultas Teologi UKDW.
- Hardiman, F. Budi. 2015. *Seni Memahami: Hermeneutik dari Schleiermacher sampai Derrida*, Yogyakarta: Kanisius.
- Hasan, Noorhaidi. 2012. "Jalan Lain Menuju Demokrasi", dalam Ainur Rofiq al-Amin, *Membongkar Proyek Khilafah al Hizbut Tahrir di Indonesia*, Yogyakarta: LKiS.
- Hermans, Hubert, dan Agnieszka Hermans-Konopka. 2010. *Dialogical Self Theory: Positioning and Counter-Positioning in a Globalizing Society*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Isma. 2016. "Mengisi Tafsir Pancasila", dalam *Suara Muhammadiyah*, Edisi No. 14, Th. ke-101, 16-31 Juli 2016.
- Krieger, David J. 1991. *The New Universalism: Foundation for a Global Theology*, Meryknoll: Orbis Books.
- Küster, Volker. 2001. *The Many Faces of Jesus Christ: Intercultural Christology*, terj. John Bowden, London: SCM Press.
- Laksana, Albertus Bagus. 2014. *Muslim and Catholic Pilgrimage Practices: Explorations Through Java*, Burlington: Ashgate Publishing, Ltd.
- Latif, Yudi. 2011. *Negara Paripurna: Historisitas, Rasionalitas, dan Aktualitas Pancasila*, Jakarta: Gramedia.
- \_\_\_\_\_. 2008. *Menyemai Karakter Bangsa: Budaya Kebangkitan Berbasis Kesastraan*, Jakarta: Kompas Media Nusantara.
- Maarif, Ahmad Syafii. 2010. "Politik Identitas dan Masa Depan Pluralisme Indonesia", dalam Ihsan Ali-Fauzi dan Samsu Rizal Panggabean (eds.), *Politik Identitas dan Masa Depan Pluralisme Kita*, Jakarta: PUSAD, Yayasan Wakaf Paramadina, NPN, dan MPRK-UGM.
- Moyaert, Marianne. 2011. *Fragile Identities: Towards a Theology of Interreligious Hospitality*, Amsterdam-New York: Rodopi.
- Muhibat, Shafiah F. (ed.). 2014. *Untuk Indonesia 2014-2019: Agenda Sosial-Politik dan Keamanan*, Jakarta: CSIS.
- Mujiburrahman, dkk. 2011. *Badingsanak Banjar-Dayak: Identitas Agama dan Ekonomi Etnisitas di Kalimantan Selatan*, Yogyakarta: CRCS UGM.



- Persekutuan Gereja-Gereja di Indonesia. 2015. *Dokumen Keesaan Gereja Persekutuan Gereja-Gereja di Indonesia (DKG-PGI) 2014-2019*, Jakarta: BPK Gunung Mulia.
- Prasetyo, Djoko. "Konvivenz dan Theologia Misi Interkultural Menurut Theo Sundermaeier", *Gema Teologi*, Vol. 32, No. 1, April 2008.
- Prayogo, Y. 2015. "Menjadi Komunitas dan Gerakan Alternatif: Dialog dengan Mgr. Suharyo", *Hidup*, No. 40, Th. ke-69, 4 Oktober 2015.
- Scheuerer, Frans Xaver. 2001. *Interculturality: A Challenge for the Mission of the Church*, Bangalore: Asian Trading Corporation.
- Schreiter, Robert J. 1998. *The New Catholicity: Theology between the Global and the Local*, New York: Orbis Books.
- Schumann, Olaf. 2014. "Misiologi atau Teologi Interkultural?", *Sola Experientia*, Vol. 2, No. 2, Oktober 2014.
- Senior, Donald, dan Carroll Stuhlmuehler. 1983. *The Biblical Foundation for Mission*, Maryknoll-New York: Orbis Books.
- Setio, Robert. 2015. "Menimbang Posisi Teologi Interkultural", dalam Kees de Jong dan Yusak Tridarmanto (eds.), *Teologi dalam Silang Budaya: Menguk Makna Teologi Interkultural serta Perannya bagi Upaya Berolah Teologi di Tengah-tengah Pluralisme Masyarakat Indonesia*, Yogyakarta: TPK dan Fakultas Teologi UKDW.
- \_\_\_\_\_. "Ambiguitas, Interkulturalitas, dan Hibriditas Relasional dalam Relasi antara Israel dan Bangsa-bangsa Lain", *Diskursus*, Vol. 13/1, April 2014.
- Simon, John C. 2015. "Sejarah Kerohanian Indonesia sebagai Penegasan 'Kultur Hibrida': Dialog Kritis dengan Jacob Sumardjo", dalam Kees de Jong dan Yusak Tridarmanto (eds.), *Teologi dalam Silang Budaya: Menguk Makna Teologi Interkultural serta Perannya bagi Upaya Berolah Teologi di Tengah-tengah Pluralisme Masyarakat Indonesia*, Yogyakarta: TPK dan Fakultas Teologi UKDW.
- Singih, Emanuel Gerrit. 2004. *Berteologi dalam Konteks: Pemikiran-pemikiran Mengenai Kontekstualisasi Teologi di Indonesia*, Yogyakarta dan Jakarta: Kanisius dan BPK Gunung Mulia.
- Sumardjo, Jakob. 2002. *Arkeologi Budaya Indonesia: Pelacakan Hermeneutis-Historis terhadap Artefak-Artefak Kebudayaan Indonesia*, Yogyakarta: Qalam.
- Tanja, Victor I. 1998. *Pluralisme Agama dan Problem Sosial: Diskursus Teologi tentang Isu-isu Kontemporer*, Jakarta: Pustaka Cidesindo.

- Titaley, John A. 2016. “Mengembangkan Sumber Daya Gereja untuk Meningkatkan Pelayanan dan Kesaksian yang Mendatangkan Damai Sejahtera di Tengah dan Bersama Masyarakat”, dalam John C. Simon (ed.), *Melangkah pada Jalan Damai Sejahtera*, Jakarta: BPK Gunung Mulia.
- Van Bruinessen, Martin (ed.). 2014. *Conservative Turn: Islam Indonesia dalam Ancaman Fundamentalisme*, Bandung: Mizan.
- \_\_\_\_\_. (ed.). 2013. *Contemporary Developments in Indonesian Islam: Explaining the “Conservative Turn”*, Singapore: ISEAS.
- Wijisen, Frans. 2015. “Apa Makna Interkulturalisasi dalam Teologi Interkultural?”, dalam Kees de Jong dan Yusak Tridarmanto (eds.), *Teologi dalam Silang Budaya: Menguak Makna Teologi Interkultural serta Perannya bagi Upaya Berolah Teologi di Tengah-tengah Pluralisme Masyarakat Indonesia*, Yogyakarta: TPK dan Fakultas Teologi UKDW.
- \_\_\_\_\_. 2015. *Christianity and Other Cultures: Introduction to Mission Studies*, Lit Verlag.
- Wirutomo, Paulus, dkk. 2012. *Sistem Sosial Indonesia*, Jakarta: Universitas Indonesia Press.

### Website

- Hendardi. 2017. “Setara Institute Beberkan Fakta Baru Aksi Penolakan Gereja Santa Clara”, <http://rmol.co/dpr/read/2017/03/27/285419/Setara-Institute-Beberkan-Fakta-Baru-Aksi-Penolakan-Gereja-Santa-Clara> (diakses 02.04.2017, pukul 11.40 WIB).
- Muslimin. 2017. “Paskah 2017, KAJ Usung Tema ‘Amalkan Pancasila: Makin Adil, Makin Beradab’”, <http://news.akurat.co/id-28701-read-paskah-2017-kaj-usung-tema-> (diakses 17.05.2017, pukul 23.28 WIB).
- Nadlir, Moh. 2017. “Percepat Pembubaran HTI, Pemerintah Pikirkan Opsi Terbitkan Perppu”, <http://nasional.kompas.com/read/2017/05/16/21192561/percepat.pembubaran.hti.pemerintah.pikirkan.opsi.terbitkan.perppu> (diakses 20.05.2017, pukul 11.30 WIB).