

## **TUHAN TIDAK PERLU DIBELA<sup>1</sup> :**

### **Konteks Kekerasan dan Upaya Membangun Jembatan Etis-Praktis Berteologi Agama-Agama Dalam Masyarakat Pluralistik Indonesia**

**JOHN SIMON**

**Abstract:** In the context of an increasingly violent place everywhere, religions are challenged to establish a more real relationship (together) for the sake of creating a counter culture. In this context, the concern of the dialogue is to build ethical-practical bridges. This dialogue begins not from a theological level, but from a real situation. The real situation now is violence, injustice, terrorism, poverty, pluralism, gender dan ecological issues. These issues is the starting point in developing a theology of religions, especially in Indonesia. Crucial importance in order to devise a theology of religions in Indonesia are continuing efforts to make self-criticism on the expression of religious intolerance and hand cuff civil liberties. Only with the efforts that we can build a new civilization based on the equivalent of social reconciliation and justice.

**Keywords:** violence context, pluralistic society, Pancasila, civilization bond, reconciliation

**Abstrak:** Dalam konteks kekerasan yang merebak dimana-mana, agama-agama ditantang untuk mengukuhkan hubungan yang semakin nyata, untuk bersama-sama merancang bangun sebuah ‘kultur penentang’. Pada konteks ini, kepentingan dari dialog adalah membangun relasi agama-agama secara etis-praktis. Dialog ini dimulai bukan dari level teologis-spekulatif, tetapi dari situasi nyata kemanusiaan. Situasi nyata kita adalah kekerasan, ketidakadilan, kemiskinan, pluralisme, jender, dan isu-isu ekologis. Semua tema ini menjadi titik awal untuk membangun teologi agama-agama-

ma, lebih khusus di Indonesia. Hal penting lain yang hendak digagas dalam rancang-bangun teologi agama-agama di Indonesia adalah kemampuan untuk melakukan kritik atas ekspresi agama sendiri yang tidak toleran dan memberangus kebebasan sipil. Hanya dengan usaha demikian kita dapat meretas peradaban baru yang didasarkan pada kesetaraan, rekonsiliasi dan keadilan.

**Kata-kata Kunci:** Konteks kekerasan, masyarakat pluralistik, Pancasila, ikatan keadaban, rekonsiliasi

Bila engkau menganggap Allah itu ada hanya karena engkau  
yang merumuskannya,  
hakikatnya engkau sudah menjadi kafir. Allah tidak perlu  
disesali kalau Dia  
menyulitkan kita. Juga *tidak perlu dibela* kalau orang  
menyerang hakikat-Nya.  
Yang ditakuti berubah adalah persepsi manusia atas hakikat  
Allah,  
dengan kemungkinan kesulitan yang diakibatkannya’.  
(Seorang Sufi, al-Hujwiri dalam: *Tuhan Tidak Perlu  
Dibela*, p. 67)

## Pendahuluan

Ketika tulisan Alan Greenspan dipublikasikan pertama kali tahun 2007 dibawah judul *The Age of Turbulence: Adventures in a New World*, kita segera tersentak dengan beberapa paparan menarik sekaligus membuat merinding, seakan benar bahwa pasca tragedi 11 September 2001 dunia akan segera berubah yang disebutnya sebagai ‘*the age of turbulence*’ atau ‘*abad prahara*’ (Greenspan, 2008: xix). Penulis lain, semisal Talbot dan Chanda, mencoba mengkonkretkan apa yang dimaksud Alan Greenspan sebagai abad prahara dengan istilah lain yang sangat provokatif yakni ‘*Abad Teror*’ (Talbot, 2008: 1-59): suatu abad yang menandai bangkitnya kekuatan-kekuatan anti kemanusiaan, abad penuh dengan ketakutan dan kegelisahan akibat bergentayangnya para penebar maut yang dilakukan oleh kaum fundamentalis-radikal yang sementara ini distigmakan sebagai gerakan Islam radikal. Abad yang dikenal juga dengan istilah John L. Esposito sebagai abad ‘*yang menyuburkan Teologi Kebencian*’ (Esposito, 2010: 339, 341, 343).

Pasca ‘9/11 *attack*’ memang dunia berubah. Setidaknya publik dunia dan khususnya Amerika tersadarkan bahwa musuh itu bukan lagi sekadar angan-angan, apalagi cuma semata divisualkan melalui cerita-cerita kepahlawan *ala* Amerika dimana Rambo dan Superman akan mengalahkan semua musuh dan tampil sebagai pemenang serta membawa Amerika pada kejayaan. Teror dan kematian bukan fiksi namun nyata di depan mata. Bagi Amerika setidaknya, beberapa kampanye perang di luar negeri, atas nama kapitalisme, modernisasi dan globalisasi, yang ditunggangi oleh kaum agama neo-konservatif<sup>2</sup>, segera membuat mereka tersadar akan kelengahan mereka. Bahwa serangan itu adalah yang pertama di tanah Amerika –bahkan sekaligus di jantung pusat Kapitalisme— pasca Pearl Harbor (Greenspan, 2008: x; Esposito, 2003: viii).

Dunia kini berubah, untuk mulai kembali melihat dan merefleksikan diri, apa sebenarnya yang sedang terjadi dalam kehidupan bersama sebagai masyarakat dunia yang sudah kian menyatu ini (*a global village*). Dan kalau dikatakan bahwa persoalan radikalisme merupakan bagian dari penghayatan hidup keagamaan, maka hidup keagamaan seperti apa yang akan mendukung sebuah perwujudan tata dunia baru yang lebih beradab. Dan dalam konteks relasi agama-agama di Indonesia pertanyaan yang sama adalah, model keberagamaan seperti apakah yang lebih menjawab masalah kekerasan yang kian masif terjadi. Disinilah kekerasan adalah satu dari sekian konteks untuk merancang-bangun teologi agama-agama di Indonesia. Bagaimana konteks ini dipahami, dianalisa dan dicarikan tatapan dari segi etis-praktis kiranya dapat dipenuhi oleh paper ini.

### **Konteks Berteologi (Anti) Kekerasan**

Modernisme yang melanda dunia Barat –Eropa dan Amerika— pada sekitar 2 abad lalu telah melahirkan tata dunia baru yang mengabdikan dirinya melalui dominasi sains dan kapitalisme. Dunia Barat sontak tampil menjadi *kampiu*n dalam berbagai tingkat kemajuan yang tidak pernah terjadi sebelumnya. Dalam bidang ekonomi, dunia Barat dengan roh materialismenya menjadi bangsa pencipta yang secara massif menggerakkan manusia dan mesin-mesin untuk memproduksi barang-barang kebutuhan secara masal dan menciptakan pasar karena adanya arus permintaan barang yang tinggi. Dalam pola ini materialisme ontologis didampingi materialisme praktis membentuk sistem nilai manusia modern menjadi ke-‘buas’-an mengontrol, memperlalat dan menguasai semua yang sifatnya material. Sikap ini juga mampu menjelaskan proses internalisasi penggarapan atas alam sebagai ‘*kehendak Tuhan*’, dan alam, kata Herry

Priono, *'adalah sapi perah liar, yang harus dikuasai dan diperas* (Priono, 1993: 6). Proses transaksi pasar yang berlangsung dan didukung paham *filosofis-teologis tertentu*<sup>3</sup> dipastikan pada akhirnya menciptakan sikap pemilikan (modal) dan pencapaian hasil setinggi mungkin baik individu, bangsa dan perusahaan modern trans-nasional. Dalam idealisme Barat yang sangat materialisme, pedoman dan cita-cita hidup adalah *'berapa banyak manusia dapat memiliki'* (Priono, 1993: 8; Soelle, 2001: 61). Dan keyakinan ini juga merembet dalam relasi sosial yang melahirkan imperialisme, yang semula aturan main utama adalah *survival of the fittest* terhadap alam, kini muncul perjuangan 'abadi' kedua, yaitu *the struggle of people against people*: perjuangan memperebutkan hak atas hidup, kemerdekaan dan harta milik (Sugiharto, 2005: 131).

Proses produksi yang tinggi –seiring ilmu dan teknologi yang makin menjadi dewa— lalu pasar yang sudah tidak lagi mampu mendistribusikan barang akhirnya mengandaikan perluasan pasar. Seiring dengan abad penjelajahan samudera dan ditemukannya benua-benua baru, pasar akhirnya bisa diatasi dengan tujuan dunia diseberang, baik di Asia, Afrika dan umumnya dunia di luar Eropa. Motivasi ekonomi<sup>4</sup> yang besar dari bangsa-bangsa Eropa saat menjelajahi samudera juga menjadi faktor tersendiri bagaimana etika persaingan berperan bagi tindakan menguasai sumber-sumber bahan baku produksi dengan cara monopoli dagang. Dan upaya ini tidak jarang harus dilalui dengan penggunaan kekerasan dan pengerahan kekuatan persenjataan.<sup>5</sup> Dimulailah abad kolonialisasi Barat atas nama dominasi dan kepentingan pasar. Dan banyak penulis telah mencermati bahwa teologia Kristen turut berandil besar dalam proses kolonialisme, bahkan *'misi Kristen sering membonceng kolonialisme'* (Fiorenza, 2007; Singgih, 2005: 166).

Tidak cukup disitu, penjelajahan samudera juga punya motivasi teologis –dengan semboyan 3G: *Gold, Glory and Gospel*— untuk melanjutkan cerita berseri perjumpaan Barat yang Kristen dengan yang mereka sebut dunia kafir dan *'imperium setan'*, Islam.<sup>6</sup> Setidaknya berakhirnya Perang Salib di belahan Barat tidak berarti selesai sudah dendam kesumat yang telah ditebar selama ini oleh masing-masing. Luka-luka batin yang menggenerasi pasca Krusada itu menjadi 'ingatan kolektif' (*collective memory*) dibawa oleh bangsa-bangsa Barat (Spanyol dan Portugis) saat mereka menginjakkan kaki di dunia baru, di belahan Timur. Dan memperoleh lahan subur tatkala di dunia baru itupun terjadi perjumpaan Barat yang Kristen dengan rival abadi, Islam. Di sinilah perkembangan teologi Kristen mengenai perang suci terjadi dengan latar belakang perlawanan terhadap ancaman Islam. Karenanya, menurut Leo

Lefebure, pasca Krusada ‘*Hampir satu millennium, umat Kristen Eropa secara periodik melihat Islam sebagai ancaman militer*’ (Lefebure, 2006: 193). Sehingga motif mencari pasar bagi barang produksi itupun akhirnya kalah bahkan nyaris kabur –atau sebaiknya dikatakan tumpang tindih— oleh keinginan menghancurkan para musuh-musuh Tuhan. Misi mengadabkan (*mission civilatrice*) bangsa-bangsa lain agaknya hanya pelunakan saja dari apa yang dikatakan di atas. Dimulailah babak baru, di lokus baru, rivalitas Barat yang Kristen dengan Islam yang telah ada dan bercokol di Asia. Kedua agama ini sama-sama mengklaim punya mandat Tuhan, dan atas nama Tuhan misi / dakwah dilakukan dengan perjuangan untuk dapat mewartakan iman yang benar, termasuk mengalahkan setiap penghalang-penghalang misi Tuhan (Johnson, 2002). Catatan John Hick layak didengar saat ia mengatakan bahwa bayang-bayang perang salib ternyata ‘*meninggalkan warisan **saling curiga** yang masih terus berlanjut hingga kini*’.<sup>7</sup> Dalam relasi antar budaya, tradisi dan agama Islam dan Kristen yang kini diupayakan melalui jembatan dialog, persoalan ‘*warisan kolektif*’ ini bukanlah soal yang mudah diselesaikan oleh sebab ‘*gambaran karikatur*’ (Shenk, 1997: 212-213) masing-masing yang sudah menjadi ‘*ingatan kolektif*’ setiap umat dari generasi ke generasi telah melampaui maksud dari situasi asalnya (Ismail, 2011: 1-11).

Ada banyak tulisan yang pernah dibuat untuk memotret masalah munculnya ketidaksenangan, akar kebencian dan berbagai ekspresi permusuhan dunia Islam terhadap Barat yang diidentikan Kristen itu sebagai akibat ketidakadilan (Rakhmat, Vol. 6, No. 1 – April 2011: 174-175; Prasetyo, 2002: 243; Muzaffar, 2004: 42; Kleden, 2010, No.09-10, Tahun ke-59: 10-11). Intoleransi yang muncul ini merupakan akumulasi dari kenyataan pahit sebagai kelompok minoritas yang tidak berdaya –dalam konteks pasar bebas, mereka dikalahkan— sehingga jauh dan minim pada akses-akses politik dan ekonomi. Kapitalisme Barat yang menggurita yang dirasakan begitu pahit dan kejam, antara lain di negara-negara Muslim, telah memompa ke permukaan perasaan ketidakadilan yang makin lama makin masif sifatnya. Lebih lagi saat Amerika yang dianggap representasi paling kentara dari kapitalisme global, pasca ‘9/11’ makin menegaskan doktrin ‘*with us or against us*’ yang mengubah wawasan geopolitik Amerika yang membagi dua dunia menjadi pihak ‘musuh’ dan pihak ‘kawan’. Belum lagi politisasi agama kaum neo-konservatif-fundamentalis Kristen juga ada dibelakang pidato emosional George W. Bush di depan Kongres Amerika pada 20 September 2001, saat ia mendeklarasikan ‘perang melawan teror’ sebagai ‘Perang Salib’ (*Crusades*). Walaupun Bush kemudian meralatnya sebagai ‘*slip in tongue*’ (Arab: *zallah lisan*) tetapi publik dunia, khususnya

dunia Islam yang marah, tetap sulit untuk menerima dengan mudah ralat sebagai sesuatu yang tidak disengaja (Daulay, 2009: 72-73). Karenanya Johnson menyebut pilihan untuk fundamentalisme radikal berbasis agama (Islam) sebenarnya sebagai '*respon terhadap modernitas*' yang identik dengan Barat.<sup>8</sup> Lalu, publik (khusus di Barat) seolah menerima tanpa *reserve* kebenaran tesis Huntington yang meramalkan terjadinya 'benturan antar peradaban' (*clash of civilizations*), terutama antara Islam dan Barat. Dalam tesisnya, Huntington menganggap Islam sebagai peradaban yang identik dengan kekerasan dan dibuat garis demarkasi yang absolut dengan Barat yang toleran, egaliter dan demokratis.<sup>9</sup> Dalam konteks ini individu atau kelompok yang lemah—dari '*ideologi peradaban yang kalah, seperti Islam*' (Muzaffar, 2004: 47)—, dan ada dalam hegemoni kelompok lain yang lebih kuat cenderung untuk mengekspresikan berbagai bentuk kekecewaan dan penentangan melalui jalan kekerasan, karena sempitnya pilihan untuk bentuk ekspresi lainnya. Belum lagi bila ada aktor-aktor karismatik<sup>10</sup> yang dapat mengakomodir serta mengaktualisasikan kekecewaan, maka kekerasan hanyalah menunggu waktunya saja untuk meletup disana-sini. Bukankah, peristiwa bom-bom di beberapa gereja di wilayah Nusantara—terakhir pemboman gereja pada medio Oktober 2011, di GBIS Pekuncen, Solo— salah satunya, bisa jadi adalah bentuk pengungkapan kekecewaan karena sempitnya pilihan bagi hidup dan aktualisasi diri yang lebih normal.

Sebenarnya masih ada satu lagi faktor penyulut sikap intoleran dan penggunaan kekerasan. Kalau isu keadilan menjadi faktor luar, di bawah ini merupakan faktor dari dalam. Faktor kedua ini disebut sebagai *orientasi keagamaan* dari suatu individu atau kelompok (Rakhmat, 2011: 172-174). Secara umum setiap pribadi—dan sebagai anggota sebuah kelompok— hidup dalam sistem sosial dan tradisi tertentu. Melalui internalisasi dan upaya pemribadian nilai-nilai sosial/tradisi terbentuklah sikap-sikap batin dan orientasi-orientasi religius. Secara umum dikenal tiga tipologi orientasi keagamaan<sup>11</sup> yang dari padanya kita bisa merunut sikap dan tingkat toleransi dan intoleransi seseorang sampai ke aktualisasi tertinggi penggunaan kekerasan atas nama agama bahkan atas nama Tuhan. *Eksklusif* adalah aktor agama yang membangun tembok dan menciptakan sebuah '*enclave*' daerah terlindung, yang steril. Ia hanya percaya pada satu-satunya kebenaran, satu jalan memahami realitas, dan satu cara untuk menafsirkan teks-teks suci. Secara soteriologis, ia percaya hanya kelompoknya saja yang akan selamat. Kelompok yang lain dijamin 'masuk neraka'. Kemudian, *inklusivis*, mengakui adanya keragaman tradisi, komunitas dan kebenaran. Semua punya jalan menuju kebenaran. Tetapi agama (paham keagamaan) yang dianutnya tetaplah jalan yang

paling lurus, yang paling sempurna, di atas dan mencakup semua paham keagamaan lainnya. Terakhir, *pluralis*,<sup>12</sup> menganggap bahwa kebenaran bukan hanya milik satu tradisi atau komunitas keagamaan. Perbedaan komunitas dan tradisi tidak dianggap sebagai penghalang yang harus dilenyapkan, tetapi sebagai peluang untuk dialog.<sup>13</sup>

Apa yang bisa ditangkap dari uraian tiga tipe aktor keagamaan ini makin menjadi jelas saat para aktor kekerasan –termasuk atas nama agama dan atas nama Tuhan— itu ternyata dibesarkan dalam orientasi keagamaan yang bersifat eksklusif. Yang makin mendapat wujudnya tatkala faktor luar berupa berbagai luka batin akibat ketidakadilan dan kekalahan yang menyakitkan dalam segala bidang hidup, yang dimaknai sebagai perilaku dominasi dari pemilik hegemoni, menjadikan kekerasan berlatar orientasi keagamaan kian masuk akal untuk dilakukan kapan dan dimana saja. Dan kasus kekerasan yang mengatasnamakan Islam juga dianggap sama tatkala para aktor memandang bahwa Islam telah dizolimi dan kalah dalam relasi yang tidak berimbang, yang sangat hegemonik.

Dalam konteks Indonesia, perspektif di atas tentunya belum cukup untuk dipakai sebagai pisau bedah memetakan carutmarutnya/kompleksnya masalah kekerasan agama yang mengatasnamakan Tuhan. Belajar dari sejarah Orde Baru, misalnya, akan juga bisa menjelaskan betapa ekspresi keagamaan Islam pada tokoh-tokoh dan kelompok-kelompok legalistik-formalistik-skripturalistik Islam<sup>14</sup> yang pernah bangkit dalam rangka perlawanan terhadap negara yang pro modernisme<sup>15</sup> yang dianggap hegemonik, tidak hanya dilatari dua sebab di atas. Kala itu negara dianggap sangat tidak adil terhadap Islam dan lebih memilih mengakomodir kelompok-kelompok yang dianggap sekuler, kebarat-baratan dan identik Kristen –walaupun stereotipe ini perlu di selidiki ulang kebenarannya, tetapi umumnya diterima demikian.<sup>16</sup> Kita tahu bahwa soal isu sekularisme juga amat besar pengaruhnya dalam memetakan akar-akar kekerasan di masa pemerintahan Orde Baru. Makanya wajar, ketika misalnya Nurcholish Madjid mencoba mewacanakan ide sekularisasi dalam program pembaharuan Islam di Indonesia yang telah kehilangan ‘*psychological striking force*’, segera dia dihantam oleh mereka-mereka yang tidak senang pada jargonnya yang terkenal ‘*Islam Yes, Partai Islam No*’ (Madjid, 1998: 204).

Kalau dicari perbandingannya dengan sejarah kekristenan Barat abad pertengahan misalnya, contoh baik adalah persaingan antara paus dan raja-raja, sehingga silih berganti mereka saling menguasai dalam rangka menjadi adikuasa. Ketika sang raja berkuasa mereka akan menggunakan

bahasa ideologis ‘*atas nama Tuhan*’ pada setiap kehendak mereka. Begitu sebaliknya, saat paus berkuasa maka seluruh buah pikir dan karyanya juga dilakukan sebagai ‘*atas nama Tuhan*’ (*Die le Veut*).<sup>17</sup> Jadi sebenarnya pemosisian diri dan atau kelompok dengan mengatasnamakan Tuhan bukanlah monopoli satu kelompok keagamaan tertentu, apalagi kalau itu yang dimaksud adalah ekspresi Islam fundamentalis. Sebab dalam belahan dunia manapun dan dalam ekspresi keagamaan apapun, potensi menjadi fundamentalis—kalau yang dimaksudkan ini gerakan penghalalan kekerasan—bisa dilakukan oleh aktor siapa saja tanpa pertama-tama melihat agamanya.<sup>18</sup>

### **Masyarakat Pluralistik Indonesia Sebagai Konteks Merancang Bangun Teologi Agama-Agama [Anti] Kekerasan**

Tugas kita dalam konteks kemunculan kekerasan berbasis agama dan mengatasnamakan Tuhan adalah menjadikan konteks kekerasan atas nama Tuhan ini sebagai sebuah titik pijak merancang bangun teologi agama-agama yang anti kekerasan. Berteologi sebagai abstraksi pengalaman orang beriman akan konteks hidupnya, dengan menghadapkannya pada kehendak Tuhan, bukanlah sesuatu yang mengawang-awang bak ‘*sacred canopy theology*’.<sup>19</sup> ‘Teologi langit suci’ bukanlah refleksi iman yang membumi dan juga bukan jalan keluar iman yang dapat dipertanggungjawabkan bagi konteks penderitaan kemanusiaan karena kekerasan. Sebab berteologi langit suci sesungguhnya anti konteks dan karenanya keprihatinan konteks diabaikan atau tidak dianggap penting sebagai bagian dari berteologi. Kita harus mematahkan model berteologi yang anti-konteks dalam rangka *pertanggungjawaban iman* (Banawiratma, 2002: 38), karenanya konteks kekerasan perlu dijawab dengan iman.

Harus kita akui bersama bahwa Indonesia adalah negara plural<sup>20</sup> yang sangat besar, sekaligus kompleks. Kompleksitasnya dapat dibayangkan seperti janji keturunan Abraham ‘pasir di pantai dan bintang di angkasa’. Para pendiri bangsa (*the founding father and mother*) secara apik dan bijaksana telah memilih *Bhinneka Tunggal Ika* sebagai abstraksi sekaligus kenyataan eksistensial tak terbantahkan ketika mereka berbicara tentang Indonesia. Di sini fakta ke-Indonesia-an adalah pertama-tama ke‘bhineka’an-nya, baru menyusul ke-ika-an sebagai kerinduan kolektif yang bersifat politis. Dalam sejarah Indonesia modern kita dapat melihat bagaimana fakta pluralitas Indonesia, disatu sisi diakui dan diperjuangkan, namun disisi lain ia selalu ada dalam ketegangan ditengah arus yang kian besar dan deras kecenderungan pengingkaran, baik dalam semangat

penyeragaman (*uniformitas*), juga dalam wujud *sektarianisme* (berlatar agama) dan *provinsialisme* (berlatar kedaerahan).<sup>21</sup>

Secara teologis, ada banyak pemikir yang mencoba meneguhkan kenyataan kebhinekaan Indonesia ini dari sudut keimanan. Sejak 1970-an tokoh reformis Islam masa itu, Mukti Ali, misalnya, adalah intelektual yang aktif dalam wacana pluralisme dan dialog agama-agama. Namun, dari kalangan Muslim, artikulasi yang paling cerdas dan sangat mendasar sampai ke jantung teks-teks normatif Islam, misalnya, dielaborasi secara meyakinkan oleh Nurcholish Madjid. Atas pembacaannya yang kuat pada akar-akar tradisi keislaman, ia sampai pada sebuah kesimpulan bahwa pluralisme memiliki dasar keagamaan yang berakar jelas dalam al-Qur'an dan ini merupakan prinsip dasar dalam Islam (Qs. 5:48). Nurcholish Madjid juga mengingatkan bahwa pluralitas atau kemajemukan adalah kenyataan yang telah menjadi 'kehendak Tuhan' (*taqdir, sunatullah*), sebagaimana dinyatakan dalam al-Qur'an (Qs. 49:13) (Madjid, 1992: 84). Karena itu bagi seorang Nurcholish Madjid, fakta pluralitas di ranah sosiologis adalah '*pertemuan yang sejati dari keserbaragaman dalam ikatan-ikatan keadaban (bonds of civility)*' (Madjid, 1999: 179). Dan arah dari paham pluralisme adalah munculnya sikap toleransi ekumenik dan sikap keagamaan yang benar, sebagaimana diwariskan dari teladan iman Ibrahim, yakni *al-hanifiyyat al-samhah*, yaitu mencari kebenaran yang lapang, toleran, tidak sempit, tanpa kefanatikan, dan tidak membelenggu jiwa.<sup>22</sup>

Dari pihak Kristen, tokoh yang cukup elaboratif dalam mengaggas pluralisme adalah Eka Darmaputera, kendatipun ia tidak secara kuat melihatnya dari teks normatif Kristen. Dalam menghadapi kebhinekaan Indonesia, secara sosiologis Eka mencatat bahwa sebenarnya agama-agama jauh dari siap dan mengalami '*plural shock*' atau '*kejutan kemajemukan*' karena setiap agama dibesarkan dalam '*mentalitas anak tunggal*' (Darmaputera, 1996: 131). Namun demikian, eksperimen berkeindonesiaan telah menjadi *kerinduan bersama*, sebagai *pengalaman bersama*, untuk mencari *landasan bersama* agar kemajemukan itu tidak menjelma menjadi sumber malapetaka, melainkan rahmat. Di sinilah Pancasila adalah penemuan sekaligus pilihan cerdas yang telah diambil oleh semua komponen bangsa. Eka dengan mengutip Simatupang, mengatakan Pancasila merupakan '*payung yang cukup lebar untuk semua orang*' (*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*).<sup>23</sup> Dalam pengamalannya, yang akan terjadi adalah '*dialog karya*' sebagai pintu masuk membentuk '*masyarakat Pancasila*'

Indonesia. Dengan demikian, Eka sebetulnya sedang membangun sebuah ‘teologi Pancasila’ sebagai model berteologi kontekstual kekristenan Indonesia.

### **Adakah Harapan?: Merintis Jalan Berteologi Agama-Agama**

Rasanya penting untuk memulai bagian ini dengan memasukkan ide cemerlang Henri Nouwen dalam bukunya ‘*Yang Terluka Yang Menyembuhkan*’. Nouwen dalam bukunya ini berbicara tentang ‘*The Wounded Healer*’ atau ‘Penyembuh Yang Terluka’. Maksudnya adalah kemampuan si pendamping –pertama tentu pastoral bagi konteks manusia Eropa Barat-Amerika Utara yang terasing menjadi ‘manusia nuklir’— untuk melihat penderitaan orang lain sebagai sesuatu yang sedang terjadi juga pada dirinya sendiri, dan bahwa kerinduan orang lain akan kemungkinan alternatif hidup merupakan sekaligus kerinduannya pula.<sup>24</sup> Dengan menggunakan perspektif Nouwen, kita bisa menerapkan pemahaman penyembuh yang terluka ini pada *proses kesembuhan rekonsiliasi*, yang hanya bisa terjadi di antara dua pihak yang sama-sama kalah atau sama-sama korban, dan bukan yang sama-sama menang. Disinilah para pegiat resolusi konflik –baik konflik etnis atau agama— harus mulai sadar bahwa konteks kasus menderita karena kekerasan dan usulan penyelesaiannya dengan *win-win solution*, ternyata solusi tersebut tidak mungkin bisa dijalankan. Bahasan dalam buku Nouwen<sup>25</sup> menolong untuk memotret konteks kita di Indonesia, yang disadari berbeda dengan konteks Nouwen, bahwa kita semua –tidak mengenal latar agama apapun— sama-sama sedang menderita karena polarisasi masyarakat yang menjadi korban kekerasan dan teror yang dilakukan oleh sesama bangsa.

Konteks kekerasan di Indonesia yang eskalasinya kian meningkat pasca lengsernya Soeharto dan sampai ke pemerintahan SBY, jelas membuat luka terasa pedih bagi yang mengalami. Dan gereja adalah satu dari sekian komponen pluralitas di Indonesia yang nyata mengalaminya, mulai dari pembakaran gereja sampai kekerasan horizontal di Kalimantan, Maluku, Halmahera dan Poso. Dengan perspektif Nouwen kita bisa ditolong untuk melihat bahwa status menderita dan menjadi korban tidak harus membuat kita menjadi komunitas tertutup, dan karena statusnya korban seolah-olah bebas dari ‘*panggilan moral*’ atau dalam istilah Banawiratma bebas dari ‘*tanggungjawab iman*’ (Banawiratma, 2002: 38). Dalam konsep penyembuh yang terluka terkandung *spirit solidaritas-belarasa*, bahwa yang menjadi korban kekerasan yang bernuansa agama dan mengatasnamakan Tuhan ternyata tidak hanya dirasakan oleh pihak Kristen saja, tetapi juga oleh

pihak lain dan semua mereka yang ada dalam barisan yang anti pada kekerasan. Bahkan para penebar teror itupun sebenarnya juga merupakan korban dari sistem masyarakat yang telah dirusak oleh kekuatan anti-kemanusiaan dan demikian memunculkan perlawanan atasnya. Berarti yang diperlukan ke depan adalah bukan melupakan sejarah masa lalu yang memang penuh konflik berdarah atas nama Tuhan. Tetapi menjadikannya sebagai sumber *refleksi-rekonsiliatif* dan pijakan toleransi bersama kini dan ke masa depan, serta menuju apa yang dikatakan Faisal Ismail sebagai ‘dialog antar peradaban’ (*the dialogue of civilization*).<sup>26</sup> Ismail juga sebenarnya mau menambahkan bahwa yang menjadi korban dalam kekerasan atas nama Tuhan itu juga Islam, dan karena itu –melawan tesis Huntington— musuh Barat bukan Islam, karena Islam bukan teroris. Yang menjadi musuh Barat dan semua kita di dunia ini adalah terorisme dan kaum teroris yang memakai label agama. Oleh karena itu, terorisme dan kaum teroris yang berkedok agama (pen: mengatasnamakan Tuhan) harus kita lawan dan kita kalahkan (Ismail, 2011: 8).

Dalam konteks kita di Indonesia, ingatan kolektif akan masa lalu yang anti-kemanusiaan juga perlu dibawa ke taraf pengakuan bahwa ada yang salah dalam relasi Kristen dengan Islam secara khusus, yang dilakukan dari pihak Kristen. Pengakuan ini, kata Jan Aritonang, tidak akan menjatuhkan derajat dan kredibilitas umat Kristen Indonesia, tetapi malah dapat menghantar pada jalinan hubungan antar umat yang kian baik di masa kini dan masa depan (Aritonang, 2006: 621). Contoh tepat adalah apa yang dilakukan oleh sekretaris umum dan utusan *Uniting Churches in the Netherlands*, Dr. B. Plazier. Dalam kata sambutannya pada Sidang Raya XIII PGI di Palangkaraya tahun 2000, ia memohon maaf pada : sikap eksklusif zending Belanda di masa lalu yang memperlebar jurang antara Muslim dan Kristen; sikap superior orang Kristen Belanda atas orang Islam Indonesia yang diwariskan kepada gereja-gereja di Indonesia; dan sikap menganggap diri orang Kristen tulen dengan status teologi dan rohani yang lebih tinggi. Lebih dulu kita juga mengingat bahwa pada tahun 1966, Gereja Kesatuan Jepang (*Nippon Kirisuto Kyodan*) menyatakan pengakuan bersalah atas keterlibatan gereja dalam Perang Asia Timur Raya dan dalam pendudukan Jepang atas sejumlah negeri di Asia.<sup>27</sup>

Secara praktis, kita masih punya harapan untuk mematahkan lingkaran kekerasan yang berbasis orientasi keagamaan tertentu yang memakai Tuhan bagi legalisasi gerakan anti-kemanusiaan. Yang penting ke depan adalah keinginan kuat mentransformasi masyarakat agar menjadi lebih adil, lebih merdeka dan manusiawi. Karena tata masyarakat adil-lah yang menjadi kunci bagi upaya-upaya *konsientisasi* (penyadaran)

peradaban yang tidak sekadar retorika belaka.<sup>28</sup> Itulah sebabnya, keprihatinan etis manusia yang hidup dalam konteks interdependensi global saat ini adalah ‘Kedamaian, Keadilan, dan Keutuhan Alam Ciptaan’ (*peace, justice, and the integrity of creation*). Hans Kung benar saat memberi peringatan ‘*Without peace between religions there will be no peace between nations*’ (Kung, 1990/2: 115). Pandangan Kung ini kian pas dengan Paus Pius XII yang pernah mencanangkan semboyan yang berbunyi *Opus Justitiae Pax*: kedamaian antar bangsa dan keutuhan alam ciptaan adalah buah dari keadilan sosial, internasional dan ekologi (Biffi, 1991: 80; Rachmat W, 2005: 31). Dan komponen penting sebagai langkah awal bagi transformasi peradaban adalah pengalaman bersama sebagai ingatan kolektif yang dijadikan, kata Goenawan Mohamad, ‘*ethics of memory*’ yang mempunyai pesannya yang praktis bahwa hanya dengan mengakui dan mengenang kompleksitas masa yang telah lewat, kita bisa menghadapi problem hari ini dengan cara seksama dan **rendah hati**’.<sup>29</sup> Hanya saja, dari Raimundo Panikkar kita mendapat satu komponen lain yaitu **cinta** sebagai dasar dialog yang hidup, yang membawa setiap kita yang berdialog kepada yang kita cintai (Pannikar, 2000: 216; 1994: 75). Karena itu, dialog peradaban, menurut Panikkar, adalah sebuah ‘tindakan suci’ (Pannikar, 1994: 77). Dikatakan ‘suci’ karena Panikkar yang mengambil jalan mistik tidak memahami mistik sebagai ketertutupan, individual, apalagi masokisme [=menyiksa diri], sebab yang menjadi muara tindakan mistik sebenarnya adalah konstruksi sosial lewat aksi-aksi profetis. Mistik Panikkar sangatlah konkret karena dihadapkan langsung pada persoalan *ultim* eksistensial hidup manusia yang membutuhkan karya profetik, dan terbuka dengan saudara-saudara beriman lainnya mengatasi keprihatinan kemiskinan (*poverty*), kezaliman (*victimization*), kekerasan (*violence*), patriarki, kerusakan ekologi dll (Pannikar, 2000: 219-220; 2004: 16). Itu makanya bisa dimengerti kalau Paul Knitter memasukkan pandangan teologis Panikkar ke dalam model mutualis dengan sub model ‘mistik-profetis’.<sup>30</sup>

Jadi, kesucian hidup (spiritualitas) tidak mengenal dikotomi, ia nyatanya berkelindan dengan ajakan untuk ‘transformasi sosial’<sup>31</sup>, maka tetaplah ada harapan bersama menuju masyarakat berkeadaban di tengah konteks berteologi kita yang diselimuti teror, ketakutan dan permusuhan yang merebak dimana-mana.

## Berteologi Agama-Agama dari Jembatan Etis-Praktis: Sebuah Tawaran Teologis

Dari uraian di atas tentang konteks kekerasan dan kompleksitasnya se-bagai upaya rancang-bangun teologi agama-agama, maka bila menggunakan teori Knitter, salah satu tawaran berteologi agama-agama adalah dari *jembatan etis-praktis*. Berteologi agama-agama dari jembatan etis-praktis merupakan salah satu sub model *mutualis*, di mana banyak agama terpanggil untuk berteologi dan berdialog dari realitas kongkret seperti konteks kekerasan (Knitter, 2008: 160-176). Tawaran jembatan etis-praktis sangat disadari akan terkait dengan segi ‘pewartaan’ (proklamasi) yang merupakan panggilan dan pengutusan yang tidak boleh dinafikan. Namun, komunitas agama-agama tertantang untuk tidak terjebak dalam debat panjang apologetis yang abstrak-spekulatif, antara lain soal keselamatan, sorga atau soal siapa yang layak selamat dan masuk ke dalam sorga.<sup>32</sup> Lebih bermakna apabila keprihatinan-keprihatinan etis global seperti: kekerasan, ketidakadilan, terorisme, kemiskinan, emansipasi dan isu ekologis menjadi titik berangkat membangun teologi agama-agama. Dalam hal ini pandangan Paul Knitter perlu dipertimbangkan, yang dituangkannya pada kesimpulan akhir bahasannya soal model-model teologi agama-agama. Ia berkata:

‘Kita berkumpul karena kita telah mendengar teriakan dari mereka yang menderita dan merasakan satu tanggungjawab etis, sebagai umat beragama, untuk berbuat sesuatu [...] kita mendengar suara-suara [...] dari mereka yang terlibat konflik, kita berusaha [...] penuh simpati terhadap [...] yang menjadi korban’ (Knitter, 2008: 288).

Seraya memberi kesimpulan, Knitter mengatakan:

‘Saya yakin bahwa umat Kristiani di dalam keempat model yang telah dibahas ini mampu yakin bahwa kerja sama dengan umat beragama lain demi terciptanya perdamaian, keadilan, dan integritas ciptaan adalah bentuk perjumpaan antar-agama yang dimungkinkan, **mendesak dan utama**’ (Knitter, 2008: 289).

Kalau dari sini kita hendak melangkah di tataran refleksi konstruktif secara teologis—seperti gambaran Kristus apa (*Christology from above* atau *Christology from below*) yang mesti ditampilkan di konteks perjumpaan agama-agama Asia<sup>33</sup>—maka itu adalah langkah lanjutan setelah soal etis-praktis mengatasi bersama problem ‘kesejahteraan manusia’ (*human welfare*)<sup>34</sup> mendahuluinya. Ini sejalan dengan apa yang Tom Jacobs katakan saat ia berbicara tentang Tuhan bahwa

‘Keberanan Allah adalah mutlak. Tetapi kebenaran itu selalu bisa ditunda. **Tuhan bisa ditunda...Tetapi manusia tidak bisa ditunda.** Berhadapan dengan individu situasi adalah senantiasa **darurat**, dibutuhkan penanganan segera sebelum diagnosa lanjut yang lebih mendalam...Yaitu bersentuhan dengan mereka satu per satu, melayani dan menemani mereka...’ (Jacobs, 2002: 276).

Jacobs sebenarnya mau berkata lebih tajam bahwa percakapan tentang teologi, termasuk itu berteologi agama-agama, hendaknya berangkat dari isu manusia yang darurat, bukan isu tentang Tuhan. Teologi dan berteologi agama-agama itu menjadi ‘pada **orang lain** aku melihat Tuhan’. Tuhan hadir kepada manusia sejauh ia mengamalkan keadilan dan kebaikan kepada sesama yang membutuhkan pertolongan. Inilah yang rasanya digaungkan kuat oleh Yesus pada seluruh ajaran dan laku hidupnya, bahwa mencintai Allah tidak pernah terpisah dari mencintai sesama (Matius 22:37-40). Justru dalam cinta kepada sesama kehadiran Tuhan menjadi nyata. Kata Emmanuel Levinas, Tuhan hanya kita sadari (dengan terkejut) melalui wajah manusia ‘liyan’ (*de schok van het goddelijke is het gelaat van de ander*).<sup>35</sup> Sehingga menafsir ulang makna Kejadian 4:9 di tengah-tengah konteks kekerasan dan teror memberikan spirit umat beragama untuk kembali pada fitrah, bahwa atas pertanyaan Kain kepada Tuhan: ‘Apakah aku penjaga adikku? Umat dari komunitas agama-agama tiba pada jawaban, ‘Ya, aku adalah penjaga adikku!’. ‘Aku adalah penjaga orang lain!’ (Adiprasetya, 2000: 142-155).

Dalam rangka itu ‘PR’ (pekerjaan rumah) umat beragama ke depan tidaklah ringan. Setidaknya ada dua agenda yang seiring-sejalan perlu digarap oleh agama-agama secara bersama. *Pertama*, tantangan *eskternal* berupa budaya kekerasan dan teror, khususnya antara Islam dan Kristen, yang perlu dilawan bersama dengan membangun ‘budaya anti-kekerasan’.<sup>36</sup> Sudah tentu pula sebuah teologi anti-kekerasan. Dan *kedua*, tantangan *internal* berupa gerakan ke dalam tradisi sendiri mengikis budaya karikatur, penuh curiga dan permusuhan, termasuk berani ‘meninjau ulang’ narasi-narasi kekerasan dalam teks-teks normatif sendiri (Setio, 2004, No. 16: 48; Setio, 2006: 155). Kedua agenda ini memang tidak sekadar bicara di tataran teologi sebagai teori, namun hendaknya mewujudkan dalam panggilan dan komitmen etis-praktis. Justru dengan pintu masuk secara etis-praktis, seluruh upaya berteologi anti-kekerasan memiliki potensi perubahan dibandingkan dengan akses yang bersifat murni teoritis, khususnya untuk konteks Indonesia. Sebab, ketika upaya teologis (teori) sering kali mandek tanpa hasil, maka dimensi etis-praktis justru membentang luas tanpa batas untuk menjadi ‘porsi utama’ pertarungan yang kian menantang setiap agama di Indonesia agar tetap berdaya guna bagi pembangunan manusia Indonesia

yang agamis, dan tentang narasi-narasi teologi (fungsional) keramahan dan toleransi. Kata Darmaputera ‘Tanpa nilai praksis, ia (pen: agama-agama) tidak berfungsi. Dan apa pun yang tak berfungsi, lambat atau cepat akan mati’ (Darmaputera, 2000: 69). Itulah makanya, di konteks Indonesia, kata Sumartana, ‘kemanusiaan’-lah yang menjadi titik temu agar agama-agama tetap vital dan tidak menemui ajalnya (Sumartana, 2000: 194-203).

Di sini komunitas agama-agama rasanya setuju bahwa penghayatan iman yang sifatnya pribadi harus diperhadapkan selalu dengan apa yang Bernard Adeney sebut: *keyakinan ontologis* sebagai kesadaran bahwa apa yang kita yakin benar, perlu disertai *kerendahan hati epistemologis* untuk mengakui keterbatasan mengetahui apa yang benar. Kedua sikap dasar itu menolong komunitas agama-agama untuk dapat secara sukarela dan benar meng-*integrasikan panggilan etis* bersama di tengah konteks keindonesiaan (Adeney, 2000: 275-279). Kalau tidak, bisa dibayangkan apa yang dikuatirkan Eka Darmaputera juga diidap oleh agama-agama di Indonesia berupa ‘*insignifikansi internal dan irrelevansi eksternal*’ (Darmaputera, Vol. 4, No. 14, 1998/1999: 191-197). Bagi komunitasnya sendiri Eka mendorong keterbukaan gereja-gereja untuk keluar dari penjara kesendirian, *ghetto* yang eksklusif dan masuk ke dalam konteks pluralitas oleh karena pertaruhan eksistensial gereja adalah sama dengan agama-agama lain yakni:

‘gereja-gereja kita sedang terseret tanpa daya ke arah insignifikansi internal, menjadi eksistensi tanpa arti, dengan amat cepatnya! [...] maupun insignifikansi eksternal yang mengarah pada irrelevansi kehadiran gereja – suatu proses yang sangat menyakitkan hati. Orang tidak merasa kehilangan dan menangis bila gereja tiba-tiba lenyap dan tidak ada lagi’ (Sinaga dkk., (Peny.), 2001: 55).

Dalam konteks yang lebih sempit, sungguh menarik evaluasi Gerrit Singih atas kerangka teologi salah satu gereja Protestan Indonesia, GPIB<sup>37</sup>, yaitu Pemahaman Iman, yang kurang berbicara banyak soal pluralitas agama-agama, ditambah keselamatan yang masih dipahami sebatas pada hal rohani/spiritual saja. Akibatnya, dari sejak dokumen teologis-nya GPIB kurang peka pada dimensi sosial dari keselamatan berupa perjuangan penghapusan kemiskinan dan penderitaan, penegakan keadilan dan perjuangan hak-hak asasi manusia.<sup>38</sup> Penulis lain, Josef Hehanussa, seorang teolog GPIB dan pengajar teologi di UKDW, juga mendorong terus agar GPIB dan warganya tidak terpaku pada pola pelayanan yang formalistik dengan terus mengupayakan revitalisasi dan refungsionalisasi kehadirannya di tengah keprihatinan masyarakat luas yang terkotak-kotak dalam tatanan ketidakadilan (Hehanussa, 2010:

73-87). Jadi, di konteks sempit Kristen seperti GPIB, persoalannya pun kurang lebih sejajar dengan upaya-upaya agar keprihatinan etis-praktis menjadi konsentrasi gereja dalam menghadirkan dirinya di tengah-tengah konteksnya. Pada wilayah etis-praktis-lah tugas panggilan dan pengutusan GPIB menjadi titik berangkat yang baik saat hendak merancang-bangun teologi agama-agamanya. Pada ranah etis-praktis-lah agama-agama secara fungsional dapat lebih banyak memainkan peran, lebih-lebih dalam abad yang penuh teror dan kekerasan.

## Penutup

Bila Gus Dur masih hidup mungkin ia pun akan berkata, '*Tuhan tidak perlu dibela, karena Tuhan bisa membela diriNya sendiri*'. Lalu ditutup kata-kata pamungkas khas Gus Dur, '*Gitu aja kok repot!*'. Ungkapannya ini layak direnungkan kembali sebagai ajakan untuk keluar dari penjara-penjara eksklusifitas berupa kegamangan mengatasnamakan pikiran, sikap dan perilaku sebagai mewakili Tuhan. Justru dengan penegasan identitas diri yang demikianlah kita malah akan menyuburkan kultur kekerasan tumbuh bak cendawan dimana-mana. Tentu Gus Dur dan kita yang senafas dengannya ingin agar dimana pun umat beragama hadir Tuhan tetap dibiarkan menjadi Tuhan. Tuhan itu tetap Maha Besar, tanpa memerlukan pembuktian akan kebesarannya. Hak Tuhan tidak perlu dibela-bela, karena Ia tahu apa yang terbaik. Tuhan tidak berkurang harga diriNya tatkala manusia tidak membela-belaNya. Dan walaupun siapa saja ingin menjadi para pembela Tuhan, belalah Ia karena kasih-sayang-Nya, belalah Ia karena memang tangan dan kaki Tuhan untuk kasih dan belarasa adalah kita semua anak-anak-Nya.

## Daftar Pustaka

- Adeney, Bernard T. 2000. *Etika Sosial Lintas Budaya*, Yogyakarta: Kanisius.
- Aritonang, Jan S. 2006. *Sejarah Perjumpaan Kristen dan Islam di Indonesia*, Jakarta: BPK-Gunung Mulia.
- Armstrong, Karen. 2001. *Berperang Demi Tuhan: Fundamentalisme dalam Islam, Kristen dan Yahudi*, Jakarta-Bandung: Serambi-Mizan.

- \_\_\_\_\_. 2001. *Sejarah Tuhan*, Bandung: Mizan.
- Ayoub, Mahmoud M. 2007. *Mengurai Konflik Muslim Kristen Perspektif Islam*, Yogyakarta: Fajar Pustaka Baru.
- Banawiratma, J. B. 2002. *10 Agenda Pastoral Transformatif: Menuju Pemberdayaan Kaum Miskin dengan Perspektif Adil Gender, HAM, dan Lingkungan Hidup*, Yogyakarta: Kanisius.
- Berger, Peter L., (Ed.). 1999. *The Desecularization of the World: Resurgent Religion and World Politics*, Grand Rapids, Michigan: Eerdmans.
- \_\_\_\_\_. 1991. *Langit Suci: Agama Sebagai Realitas Sosial*, Jakarta: LP3ES.
- Bertens, Kees. 1985. *Filsafat Barat Abad XX : Prancis*, Jakarta: Gramedia.
- Biffi, Franco. 1991. *Ajaran Sosial Paus Yohanes Paulus II*, Jakarta: Aptik.
- Darmaputera, Eka. 1998/9. 'Gereja Mencari Jalan Baru Kehadirannya', dalam *Jurnal Penuntun*, Vol. 4, No. 14.
- Daulay, Richard M. 2009. *Amerika vs Irak: Bahaya Politisasi Agama*, Jakarta: Penerbit Libri.
- D'Costa, Gavin, (Peny.). 2009. *Mempertimbangkan Kembali Keunikan Agama Kristen: Mitos Teologi Pluralistis Agama-Agama*, Jakarta: BPK-Gunung Mulia.
- den End, Th. van, dan de Jonge, Christian. 1997. *Sejaran Perjumpaan Gereja dan Islam*, Jakarta: STT Jakarta.
- Jong, Kees de, 'Hidup Rukun sebagai Orang Kristen: Spiritualitas dari Segi Theologia Religionum', dalam *Gema Teologi: Jurnal Fakultas Theologia*, Vol. 30, No. 2, Oktober 2006.
- \_\_\_\_\_, 'Dialog dan Proklamasi di Era Pluralisme', dalam *Gema Teologi: Jurnal Fakultas Theologia*, Vol. 33, No. 1, April 2009.
- Dister, Nico Syukur. 'Dialog Antar Umat Beragama: Ketegangan antara Keterbukaan dan Identitas', dalam *Limen: Jurnal Agama dan Kebudayaan*, Thn. 6, No. 2, April 2010.
- Effendy, Bahtiar. 1998. *Islam dan Negara: Transformasi Pemikiran dan Praktik Politik Islam di Indonesia*, Jakarta: Yayasan Wakaf Paramadina.
- Eck, Diana L. 1993. *Encaountering God: A Spiritual Journey from Bozeman to Banares*, Boston: Beacon Press.

- Esposito, John L. 2003. *Unholy War: Teror Atas Nama Islam*, Yogyakarta: Ikon Teralitera.
- Fiorenza, Elisabeth Schussler. 2007. *The Power of The Word: Scripture and the Rhetoric of Empire*, Minneapolis: Fortress Press.
- Forward, Martin. 2001. *Inter-religious Dialogue: A Short Introduction*, Oxford: One World.
- Greenspan, Alan. 2008. *Abad Prahara: Ramalan Kehancuran Ekonomi Dunia Abad Ke-21*, Jakarta: Gramedia Pustaka Utama.
- Griffiths, Paul J., (Ed.) 2008. *Kekristenan di Mata Orang Bukan Kristen*, Jakarta: BPK-Gunung Mulia.
- Hamel, Victor, dkk., (Peny.). 2010. *Gerrit Singgih: Sang Guru dari Labuang Baji*, Jakarta: BPK-Gunung Mulia.
- Hanna, Milad. 2005. *Menyongsong Yang Lain Membela Pluralisme*, Jakarta: Jaringan Islam Liberal dan The Asia Foundation.
- Hasan, Noorhaidi. 2008. *Laskar Jihad: Islam, Militansi, dan Pencarian Identitas di Indonesia Pasca-Orde Baru*, Jakarta: LP3ES dan KITLV-Jakarta.
- Hassan, Muhammad Kamal. 1987. *Modernisasi Indonesia: Respon Cendekiawan Muslim*, Jakarta: Lingkaran Studi Indonesia.
- Hick, John. 2001. *Dimensi Kelima: Menelusuri Makna Kehidupan*, Jakarta: Raja Grafindo Persada.
- Johnson, James Turner. 2002. *Ide Perang Suci dalam Tradisi Islam dan Barat*, Yogyakarta: Qalam.
- Jacobs, Tom. 2002. *Paham Allah dalam Filsafat, Agama-Agama, dan Teologi*, 2002, Yogyakarta: Kanisius
- Jurnal Teologi GEMA Duta Wacana*, No. 47 tahun 1994.
- Kleden, Ignas. 2010. 'Masyarakat Post-Secular: Tuntutan Aktualisasi Relasi Akal dan Iman', dalam *BASIS*, No.09-10, Tahun ke-59.
- Knitter, Paul F. 2010. *Satu Bumi Banyak Agama: Dialog Multi Agama dan Tanggung Jawab Global*, Jakarta: BPK-Gunung Mulia.
- \_\_\_\_\_. 2008, *Pengantar Teologi Agama-Agama*, Yogyakarta: Kanisius.
- Kumpulan Makalah Studi Intensif Tentang Islam (SITI) Angkatan IX*, Kerjasama PSAA UKDW, LPPS GKJ-GKI, Sinode GKJ, Sinode GKI, 18-28 Juli 2011, tidak diterbitkan.

- Kung, Hans, 'Toward a World Ethic of World Religions', dalam *Concilium*, 1990/2, London: SCM Press.
- Lefebure, Leo D., 2006, *Penyataan Allah, Agama, dan Kekerasan*, Jakarta: BPK-Gunung Mulia.
- Locher-Scholen, Elsbeth, 1996, *Etika yang Berkeping-keping: Lima Telaah Kajian Aliran Etis dalam Politik Kolonial 1877-1942*, Jakarta: Djembatan.
- MAARIF: Arus Pemikiran Islam dan Sosial*, Vol. 6, No. 1 – April 2011.
- Madjid, Nurcholish, 1999, *Cita-Cita Politik Islam Era Reformasi*, Jakarta: Yayasan Wakaf Paramadina.
- \_\_\_\_\_. 1998. *Islam Kemodernan dan Keindonesiaan*, Bandung: Mizan
- 'Beberapa Renungan Tentang Kehidupan Keagamaan Untuk Generasi Mendatang', dalam *Ulumul Qur'an*, 1993, No. 1, Vol. IV.
- \_\_\_\_\_. 1992. *Islam Doktrin dan Peradaban: Sebuah Telaah Kritis Tentang Masalah Keimanan, Kemanusiaan, dan Kemodernan*, Jakarta: Yayasan Wakaf Paramadina.
- Muzaffar, Chandra, 2004, *Muslim, Dialog dan Teror*, Jakarta: Profetik.
- Naim, Ngainun dan Sauqi, Achmad, 2010, *Pendidikan Multikultural: Konsep dan Aplikasi*, Yogyakarta: Ar-Ruzz Media.
- Nouwen, Henri, 1988, *Yang Terluka Yang Menyembuhkan*, Yogyakarta: Kanisius.
- Pannikar, Raimundo, 2004, *Christophany: The Fullness of Man*, Maryknoll, New York: Orbis Books.
- \_\_\_\_\_. 1994. *Dialog Intra Religius*, Yogyakarta: Kanisius.
- Permata, Ahmad Norma, (Ed.). 2000. *Metodologi Studi Agama*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar.
- Prasetyo, Eko. 2002. *Membela Agama Tuhan: Potret Gerakan Islam dalam Pusaran Konflik Global*, Yogyakarta: Insist Press.
- Setio, Robert. 2006. *Membaca Alkitab Menurut Pembaca: Suatu Tafsir Pragmatis*, Yogyakarta: Duta Wacana UP.
- \_\_\_\_\_. 'Teks Peperangan dalam Konteks Perang: Pandangan Awal Untuk Pembaca Fungsional', dalam *Forum Biblika: Jurnal Ilmiah Populer*, 2004, No. 16.

- Shenk, Calvin E. 1997. *Who Do You Say That I Am?: Christians Encounter Other Religions*, Scottdale-Ontario: Herald Press.
- Shenk, David, W. 2001. *Ilah-Ilah Global: Menggali Peran Agama-Agama dalam Masyarakat Modern*, Jakarta: BPK-Gunung Mulia.
- Seri Filsafat Driyarkara: 4, Capita Seleкта: Jelajah Hakikat Pemikiran Timur*, 1993, Jakarta: Gramedia Pustaka Utama.
- Simatupang, T. B., (Ed.). 1996. *Peranan Agama-Agama dan Kepercayaan Terhadap Tuhan Yang Maha Esa Dalam Negara Pancasila Yang Membangun*, Jakarta: BPK-Gunung Mulia.
- Sinaga, Martin L., dkk., (Peny.). 2001. *Pergulatan Kehadiran Kristen di Indonesia: Teks-teks Terpilih Eka Darmaputera*, Jakarta: BPK-Gunung Mulia.
- \_\_\_\_\_. (Ed.). 2000. *Agama-Agama Memasuki Milenium Ketiga*, Jakarta: Grasindo.
- Singgih, Emanuel Gerrit. 2010. *Film Jermal dan Perumpamaan Si Anak Hilang*, Yogyakarta, tidak diterbitkan.
- \_\_\_\_\_. 2009. *Dua Konteks: Tafsir-Tafsir Perjanjian Lama sebagai Respons atas Perjalanan Reformasi di Indonesia*, Jakarta: BPK-Gunung Mulia.
- \_\_\_\_\_. 2009. *Menguak Isolasi, Menjalin Relasi*. Jakarta: BPK-Gunung Mulia.
- \_\_\_\_\_. 2005. *Mengantisipasi Masa Depan: Berteologi dalam Konteks di Awal Milenium III*, Jakarta: BPK-Gunung Mulia.
- \_\_\_\_\_. 2000. *Berteologi dalam Konteks: Pemikiran-pemikiran Mengenai Kontekstualisasi Teologi di Indonesia*, Jakarta-Yogyakarta: BPK-Gunung Mulia dan Kanisius.
- Soelle, Dorothee. 2001. *The Silent Cry: Mysticism and Resistance*, Minneapolis: Fortress Press.
- Soetapa, Djaka. 1991. *Ummah: Komunitas Religius, Sosial dan Politis dalam Al-Qur'an*, Yogyakarta: Duta Wacana University Press.
- Sterkens, Carl, (Eds.). 2009. *Religion, Civil Society and Conflict in Indonesia*, Zurich: LIT Verlag
- Sugiharto, I. Bambang dan Rachmat W., Agus. 2005. *Wajah Baru Etika dan Agama*, Yogyakarta: Kanisius.

- Susanto, Trisno S., 'Perihal Kristen Liberal di Indonesia: Sketsa Pergulatan Th. Sumartana', dalam *Jurnal Teologi Proklamasi*, Edisi No. 5 / Th. 3 / Feb. 2004.
- Talbot, Trobe and Chanda, Nayan, (Eds.). 2001. *The Age of Terror: American and The World After Sept 11*, New York: Basic Book.
- Tim Balitbang PGI (Peny.). 2000. *Meretas Jalan Teologi Agama-Agama di Indonesia*, Jakarta: BPK-Gunung Mulia.
- Vigil, Jose Maria, (Ed.). 2010. *Toward A Planetary Theology: Along the Many Paths of God*, Montreal: Dunamis Publishers.
- Wahid, Abdurrahman. 1999. *Tuhan Tidak Perlu Dibela*, Yogyakarta: LKiS.
- Weber, Max. 2006. *Etika Protestan dan Spirit Kapitalisme*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar.

### Catatan Akhir

1 Judul paper ini dipengaruhi oleh salah satu artikel dalam buku kumpulan tulisan Gus Dur. Lihat Abdurrahman Wahid, *Tuhan Tidak Perlu Dibela*, 2011, Yogyakarta: LKiS. Paper ini gubahan Paper Akhir Semester Mata Kuliah Teologi Agama-Agama di semester gasal.

2 Lihat studi mantan Sekretaris Umum PGI (2004-2009), Richard M. Daulay, yang merupakan tesis MA-nya di Kajian Hubungan Internasional, UGM. Ia menemukan kekuatan kaum 'neokon', yang berasal dari Kristen evangelikal-pantekostal sebagai berada dibelakang berbagai kebijakan perang George W. Bush. Lihat dalam Daulay, (2009: 22-32).

3 Bdk. Weber, (2006). Buku ini mencoba membuktikan lewat ulasanya bahwa kekristenan turut bertanggungjawab bagi kapitalisme, yang selain menciptakan kemakmuran di Barat, juga punya sisi gelap pada eksploitasi dunia ketiga oleh Negara-negara Barat. Agus Rachmat menambahkan pengaruh teologi Calvinis dengan penjelasan bahwa 'paham Calvinisme berandil karena menghubungkan pekerjaan dengan keselamatan: sukses di dunia adalahantisipasi dari hidup di sorga (bdk. tesis Max Weber)'. Lihat Agus Rachmat W., *Kultur Individualitas Modern*, dalam Sugiharto, (2005: 143).

4 Faisal Ismail membenarkan bahwa motif ekonomi sesungguhnya menjadi faktor awal yang dalam perjalanannya berkelindan dengan faktor agama. Lihat Faisal Ismail, *Ingatan Kolektif Tentang Perang Salib dan Butir-Butir Hikmah Pembelajarannya Bagi Kesenambungan Penguatan Hubungan Muslim-Kristen di Indonesia*, 2011, dalam *Kumpulan Makalah Studi Intensif Tentang Islam (SITI) Angkatan IX*, Kerjasama PSAA UKDW, LPPS GKJ-GKI, Sinode GKJ, Sinode GKI, 18-28 Juli 2011, tidak diterbitkan: 7.

5 Elsbeth Locher-Scholen, *Etika yang Berkeping-keping: Lima Telaah Kajian Aliran Etis dalam Politik Kolonial 1877-1942*, 1996, Jakarta: Djembatan. Studi Elsbeth membuktikan bahwa politik etis kolonial Belanda jauh dari ide kemakmuran (seperti yang disangkakan semula), namun merupakan penguatan superioritas, peneguhan kekuasaan

dan penguatan penjagaan atas koloni dengan praktik dominasi dan kekerasan.

6 Istilah ini ada di buku John L. Esposito, *Unholy War: Teror Atas Nama Islam*, 2003: vii. Baca juga Th. van den End dan Christian de Jonge, *Sejaran Perjumpaan Gereja dan Islam*, 1997, Jakarta: STT Jakarta. van den End dan de Jonge sangat baik menyebut motivasi awal invasi Arab Islam lebih didorong oleh alasan-alasan ekonomi, ketimbang alasan keagamaan (p. 19). Ini *'setali tiga uang'* dengan kolonialisasi Kristen yang pertama-tama demi motif-motif ekonomi. Motif agama adalah alasan lanjutan yang makin mendapat wujud terjelasnya saat terjadi politisasi atas agama, baik Kristen maupun Islam. Lebih-lebih saat benturan keduanya sering terjadi.

7 John Hick, *Dimensi Kelima: Menelusuri Makna Kehidupan*, 2001, Jakarta: Raja Grafindo Persada: 195. Senada dengan Hick, Mahmoud Ayoub mengatakan *'Telah diketahui bahwa akar konflik Muslim-Kristen selama berabad-abad adalah kecurigaan'*. Lihat Ayoub, (2007: 252).

8 Johnson, (2002: 34). Modernitas sebenarnya selalu dilihat berakar pada Barat yang Kristen. Secara umum dunia Islam agak sulit memisahkan modernisme dan kolonialisme dari kebudayaan Barat yang Kristen ini.

9 *'Kata Pengantar'* dalam buku Noorhaidi Hasan, *Laskar Jihad: Islam, Militansi, dan Pencarian Identitas di Indonesia Pasca-Orde Baru*, 2008, Jakarta: LP3ES dan KITLV-Jakarta, h. vii.

10 Noorhaidi Hasan membahas panjang lebar di bab dua bukunya sosok karismatik Ja'far Umar Thalib, Panglima Tertinggi Laskar Jihad. Lihat Hasan, *Laskar Jihad*: 81-127. Ja'far Umar Thalib adalah satu contoh tokoh kharimatik yang menuai banyak pengikut, lebih-lebih di masa-masa konflik Ambon tahun 1999-2001.

11 Bdk. Theo Witkamp, *'Menuju Suatu Identitas yang Terbuka'*, dalam *Jurnal Teologi GEMA Duta Wacana*, No. 47 tahun 1994: 1-3; Bdk. Knitter, (2010: 35-54). Bdk. Pannikar, (1994: 18-24). Disini Pannikar menggunakan istilah *'Paralelisme'* untuk maksud yang kurang persis sama dengan *'Pluralis'*. Bdk. juga pendapat Bernard A. Risakotta yang tetap menggunakan tipologi umum: eksklusivis, inklusivis dan pluralis walaupun katanya *'saya tidak merasa bahagia'* sebab tipe ini terlalu menyederhanakan ketumpangtindihan yang selalu terjadi. Lihat bukunya Adeney, (2000: 260-269). Adeney, dalam kuliah Studi Agama-Agama 06 Desember 2011 menambahkan satu model lain: Perspektivistik, yaitu mengambil sebuah perspektif tertentu dan menjadikannya titik tolak memahami dunia. Ini adalah pengaruh cara berpikir postmodern. Uraian yang lebih luas terkait model beragama dapat dilihat dalam Knitter, (2008). Di bukunya Knitter mengupas 4 model yang muncul dalam sejarah: Penggantian, Pemenuhan, Mutualis, dan Penerimaan.

12 Saya sendiri tidak terlalu yakin ada diposisi ini. Saya tidak mau terjebak dengan masalah tipologis ini, dan lebih baik untuk mengembangkan *cara berpikir dialektis* di antara segi partikularitas agama dengan upaya untuk terus terbuka bersedia belajar dari agama-agama lain. Dasar berpikir saya antara lain dengan mempertimbangkan kritik Kanneth Surin bahwa upaya kaum pluralis telah mereduksi kenyataan partikular dalam agama-agama karena afiliasinya pada hegemoni budaya Barat. Lihat Kanneth Surin, *'Politik Wacana: Pluralisme Keagamaan pada Masa Hamburger McDonald'*, dalam Gavin D'Costa (Peny.), *Mempertimbangkan Kembali Keunikan Agama Kristen: Mitos Teologi Pluralistis Agama-Agama*, 2009, Jakarta: BPK-Gunung Mulia: 311-340. Lebih jauh, pengandaian kaum pluralis soal semua agama memiliki dasar yang satu dan sama

jelaslah jauh dari 'kerendahan hati epistemologis' bahwa agama-agama lain memang kenyataan yang 'asing' tidak dapat dikuasai karena mereka 'sang liyan' (*the other*). Justru karena berbeda (asimetris), maka dialog itu menjadi memungkinkan. Bukan sebaliknya (simetris), karena itu dialog menjadi tidak mungkin. Lihat dalam Nico Syukur Dister, 'Dialog Antar Umat Beragama: Ketegangan antara Keterbukaan dan Identitas', dalam *Limen: Jurnal Agama dan Kebudayaan*, Thn. 6, No. 2, April 2010: 49-67.

13 Uraian pada 3 model/tipe orientasi keagamaan ini, penulis terbantu dengan buku-buku dalam fn. 27, juga tulisan Rakhmat, 'Benarkah Agama Menyebabkan Tindakan Kekerasan?', dalam *MAARIF*, 2011: 172-174. Rakhmat dalam mengembangkan tulisannya ini juga dipengaruhi buku Diana L. Eck, *Encountering God: A Spiritual Journey from Bozeman to Banares*, 1993, Boston: Beacon Press: 169. Eck menggunakan tiga orientasi keagamaan ini untuk mengidentifikasi tiga tipe aktor agama dalam konflik bernuansa agama.

14 Bahtiar Effendy membuat tipologi Islam Indonesia dalam dua model: (1) Substansialistik dan (2) legalistik-formalistik-skripturalistik. Lihat Bahtiar Effendy, *Islam dan Negara: Transformasi Pemikiran dan Praktik Politik Islam di Indonesia*, 1998, Jakarta: Yayasan Wakaf Paramadina.

15 Muhammad Kamal Hassan, *Modernisasi Indonesia: Respon Cendekiawan Muslim*, Jakarta: Lingkaran Studi Indonesia, 1987: 8-9. Hassan mencatat bahwa kurangnya keterlibatan umat Islam dalam proses pembangunan / modernisasi mendorong Orde Baru mencari patner dari kalangan sekuler, baik Kristen dan kaum sosialis.

16 Inilah makanya Eka Darmaputera pernah berujar bahwa kekristenan (demikian agama lain) tumbuh dan besar dalam mentalitas '*anak tunggal*', lihat Eka Darmaputera '*Tugas Panggilan Bersama Agama-Agama di Indonesia*' dalam T.B. Simatupang (Ed.), *Peranan Agama-Agama dan Kepercayaan Terhadap Tuhan Yang Maha Esa Dalam Negara Pancasila Yang Membangun*, 1996, Jakarta: BPK-Gunung Mulia: 131. Kata-kata Eka ini sejalan dengan pandangan E.G. Singgih bahwa mengapa sampai sekarang tidak ada corak teologi lain yang dikembangkan oleh kekristenan Indonesia dalam hubungannya dengan negara, selain berteologi dengan berlindung pada jargon nasionalisme. Lihat E. Gerrit Singgih, *Mengantisipasi Masa Depan*, 2005: 110. Th. Sumartana menganalisa kegagalan teologi Protestan Indonesia disebabkan kuatnya 'paradigma Kraemer' yang anti dialog dan kuat berlindung pada negara. Lihat Trisno S. Susanto, '*Perihal Kristen Liberal di Indonesia: Sketsa Pergulatan Th. Sumartana*', dalam *Jurnal Teologi Proklamasi*, Edisi No. 5 / Th. 3 / Feb. 2004: 38-49. Analisa ini adalah satu cara memahami mengapa ekspresi ketidaksenangan kalangan Islam pada kekristenan, karena diduga ada hubungannya dengan kerangka berteologi yang dibangun kekristenan Indonesia, yang memang sudah mengandaikan ia berlindung pada negara seperti yang diamati oleh Eka Darmaputera, E.G. Singgih, dan Trisno S. Susanto di atas.

17 Singgih, (2005: 165). Lihat juga Karen Armstrong, *Berperang Demi Tuhan: Fundamentalisme dalam Islam, Kristen dan Yahudi*, 2001, Jakarta-Bandung: Serambi-Mizan. Sebagai catatan lain bahwa '*Die le Veut*' (sebenarnya berarti: 'Tuhan menghendakinya') adalah kata-kata (homili) Paus Urbanus II di tahun 1095 dalam sebuah pertemuan (konsili) di Clearmont (Prancis) untuk mengobarkan semangat Perang Salib I tahun 1095-1099 ke Yerusalem. Dengan begitu, perang telah disucikan atas nama 'kehendak Tuhan'.

18 Menurut catatan David Shenk pada 6 Desember 1992 terjadi 'Tragedi Ayodhya', dimana ada 200.000 pemeluk agama Hindu, India, penyembah Dewa Ram

menghancurkan sebuah Masjid yang berusia 400 tahun, hanya karena sebuah keyakinan bahwa masjid itu didirikan di tempat dewa mereka, Ram, lahir lebih dari 5000 tahun silam. Selama lebih dari satu minggu kekerasan sektarian itu membunuh 1000 orang kaum Muslim. Lihat David W. Shenk, *Ilah-Ilah Global: Menggali Peran Agama-Agama dalam Masyarakat Modern*, 2001, Jakarta: BPK-Gunung Mulia: xxvii. Ada juga joke menarik yang diceritakan oleh Peter Berger dalam konteks konflik Protestan – Katolik di Irlandia Utara. Kisah ini memperlihatkan rumitnya masalah ideologi agama yang telah begitu berakar dalam kesadaran komunitas hingga tidak rasional dan lucu. Dikisahkan: As a man walks down a dark street in Belfast, a gunman jumps out of a doorway, holds a gun to his head, and asks, ‘Are you Protestant or Catholic?’ The man stutters, ‘Well, actually, I’m an atheist’. ‘Ah yes’, says the gunman, ‘but are you a Protestant or a Catholic atheist?’. Lihat Peter L. Berger, ‘The Desecularization of the World: A Global Overview’, dalam Peter L. Berger (Ed.), *The Desecularization of the World: Resurgent Religion and World Politics*, 1999, Grand Rapids, Michigan: Eerdmans: 15.

19 Berger, (1991). Perlu ditambahkan informasi bahwa Berger, walaupun *keukeuh* dengan metodologi atheis-nya, sementara ia juga seorang yang taat beragama didapat dalam perkuliahan Studi Agama-Agama oleh Prof. Bernard A. Risakotta pada 20 September 2011. Pak Bernie ketemu Berger di China pada dua tahun lalu, dan sempat menanyakan hal ini, dan Berger tetap seorang penganut metodologi atheis. Dalam metodologi atheis seorang peneliti (sosiolog) tidak punya kepentingan untuk beriman pada Tuhan atau terikat pada satu institusi agama tertentu. Penelitiannya harus murni demi mencapai obyektifitas, termasuk dari ‘kacamata’ Tuhan, yang membuat tidak netral. Saya rasa dunia teologi tidak akan seekstrim Berger. Sementara itu Kees de Jong membuat definisi teologi agama-agama yang menurut saya memperlihatkan keterlibatan dalam situasi riil justru karena berangkat dari perspektif agama sendiri. Definisi itu adalah ‘refleksi teologis tentang makna dan nilai agama-agama, kepercayaan-kepercayaan dan keyakinan-keyakinan di dunia ini dalam terang iman masing-masing agama’. Lihat Kees de Jong, ‘*Hidup Rukun sebagai Orang Kristen: Spiritualitas dari Segi Theologia Religionum*’, dalam *Gema Teologi: Jurnal Fakultas Theologia*, Vol. 30, No. 2, Oktober 2006: 50.

20 Ada dua istilah yang sebenarnya perlu dijelaskan, berbeda tapi saling berkaitan: Pluralisme dan Multikultural. *Pluralisme* mengadung arti kemajemukan agama, dan *multikulturalisme* adalah kemajemukan budaya. Namun, kalau agama dimengerti sebagai salah satu ekspresi budaya manusia, kedua istilah ini bisa saling mengisi dan dipakai. Lihat Sauqi, (2010: 51).

21 Di masa Orde Baru upaya untuk mempertahankan stabilitas dan menata masyarakat dalam kesatuan yang seragam nampak dalam politik pemerintah untuk memberlakukan Pancasila sebagai Azas Tunggal. Lihat Bernard A-Risakotta, ‘*Religion, Violence and Diversity: Negotiating the Boundaries of Indonesian Identity*’, dalam Carl Sterkens (Eds.), *Religion, Civil Society and Conflict in Indonesia*, 2009, Zurich: LIT Verlag: 9-26.

22 Madjid, ‘*Beberapa Renungan Tentang Kehidupan Keagamaan Untuk Generasi Mendatang*’, dalam *Ulumul Qur’an*, 1993, No. 1, Vol. IV: 19. Istilah hanif berasal dari akar verba *hanafa* yang artinya ‘*he inclined or declined*’. Di masa pra Islam, *hanif* berarti kafir. Tetapi pada masa Islam justru menunjuk kepada ‘muslim’, yaitu orang yang berpaling dari agama salah ke agama benar, yaitu Islam. Lihat Soetapa, 1991: 118-122.

23 Lihat dalam buku yang diangkat dari disertasi-nya sendiri, Eka Darmaputera, (1992: 130). Lihat juga dalam Soetapa, (1991: 260).

24 Penulis selain memeriksa buku Henri Nouwen, *Yang Terluka Yang Menyembuhkan*, 1988, Yogyakarta: Kanisius, juga terbantu dengan tulisan Gerrit Singgih yang menerapkan pemikiran Nouwen dalam konteks konflik di Indonesia, serta anjuran kepada rekonsiliasi. Lihat dalam Singgih, (2009: 47-64).

25 Henri Nouwen saya rasa sejalan, dan dalam arti tertentu teorinya diberi bentuk, oleh Banawiratma saat berbicara tentang *conflict resolution* yang bergerak dalam tahap-tahap konflik sebagai: (1) *kepedulian manusiawi* bersama menjadi (2) *kepedulian iman* menjadi (3) *tanggungjawab iman* dan terakhir (4) *dialog aksi* nyata mengatasi konflik. Lihat Banawiratma, (2002: 36-39).

26 Ismail, (2011: 8). Dalam tulisannya ini Ismail juga menolak tesis Samuel P. Huntington tentang *'The Clash of Civilizations'*. Lihat juga tulisan Aritonang yang tidak sependapat di beberapa kalangan agar *'tumpas kelor'* melupakan ingatan masa lalu, yang menurut Aritonang masa lalu baik untuk dijadikan pelajaran bersama. Lihat Aritonang, (2006: 621).

27 Aritonang, (2006: 608-609) dan fn. no. 12. Lihat juga Singgih, (2004: 398). Penting mengangkat sebuah contoh dialog buruk antara sang teolog raksasa, Karl Barth, yang bertemu dengan teolog Protestan Srilanka, D.T. Niles di tahun 1935. Contoh ini sangat kaya direfleksikan tentang masalah yang sering mengganggu dialog sehingga perlu dipatahkan bersama. Demikian dikisahkan: Barth told Niles that *'Other religions are just unbelief'*. Niles asked him how many Hindus he had met. Barth told him, *'None'*. Niles then queried how he knew religion was unbelief. Barth replied, *'A priori'*. Niles concluded, *'I simply shook my head and smiled'*. Lihat Forward, (2001: 74).

28 Penting juga mempertimbangkan masukan Milad Hanna. Ia seorang guru besar di Mesir, tokoh HAM dan dialog agama-agama. Ia juga anggota jemaat Kristen Koptik di Mesir. Tentu ia bicara pertama-tama di konteks Timur Tengah dan Mesir yang tersegregasi dalam fanatisme golongan-golongan agama dan salah satunya terhadap komunitas minor di Mesir, seperti anggota Kristen Koptik. Ia mengusulkan *'solusi alternatif'* dari pendekatan budaya (*qabulul akhar*) untuk mengatasi masalah terorisme (di abad modern), serta warisan *'noda hitam'* Perang Salib (*Crusade*) dalam sejarah hubungan Islam dan Kristen. Katanya, *'penyelesaian problem terorisme adalah soal bagaimana pemikiran dan kebudayaan dapat menghadapi dan berpersuasi dengan kelompok yang terzalimi'*. Hanna juga menolak tesis Huntington yang sangat berbahaya. Lihat Milad Hanna, *Menyongsong Yang Lain Membela Pluralisme*, 2005, Jakarta: Jaringan Islam Liberal dan The Asia Foundation: 55, 167, 217. Pendekatan budaya tentu dekat dengan jembatan etis-praktis yang berkonsentrasi pada isu-isu kemanusiaan dan keadilan.

29 Mohamad, *"Reformasi, Katanya. Tapi Mungkin 'Tumpas Kelor' terhadap Ingatan"*, dalam Tempo 25 Mei 2003: 22-23, sebagaimana dikutip oleh Aritonang, (2006: 621). Singgih juga mengingatkan *'Pentingnya Arti Sejarah Masa Lalu bagi Konteks Kita Sekarang'* dalam E. G. Singgih, *Berteologi dalam Konteks: Pemikiran-Pemikiran Mengenai Kontekstualisasi Teologi di Indonesia*, 2000, Jakarta-Yogyakarta: BPK Gunung Mulia dan Kanisius: 125-131.

30 Knitter, (2008: 150). Istilah *'mistik-profetis'* ini tidak bisa terpisah atau ditiadakan salah satunya. Justru point penting Panikkar adalah jembatan *mistik* yang mau dibangunnya tidak pernah bersifat tertutup (karena paham kenosis), apalagi berpusat pada

diri sendiri (egologi). Namun *mistik* punya misi *profetis* untuk ‘konstruksi dan perubahan sosial’. Makanya, dalam sebuah keutuhan: mistik harusnya profetis.

31 Singgih, (2009: 205-207). Di buku ini pada halaman 207, 213, Singgih membandingkan dengan tradisi gerejanya sendiri, Calvinisme, yang menurutnya tidak mendorong perbaikan masyarakat karena tekanan yang terlalu besar pada *human depravity*. Menariknya Martin Forward memberi definisi dialog juga sebagai ‘transformasi’, yaitu ‘pandangan-pandangan hidup dibicarakan sedalam-dalamnya dan mengarah pada kesimpulan penting dan mungkin juga *transformatif* bagi satu peserta atau lebih’. Lihat Forward, (2001: 12)

32 Armstrong bicara panjang lebar soal klaim-klaim agama-agama soal sorga dan siapa masuk sorga. Lihat Karen Armstrong, (2001).

33 Saya punya dugaan kuat bahwa dibalik ungkapan Vivekananda (dari perspektif Hindu) yang kritis soal kekristenan, ia juga punya harapan agar Yesus tidak ditampilkan dengan wajah Barat yang triumphalistik, namun sebagai ‘orang Timur’ dan ‘Sang Guru’ yang bersahabat. Dan menurut saya, ini cocok dengan gambaran ‘Kristus dari bawah’ (Christology from Below). Lihat Vivekananda, ‘*Kristus Sang Utusan*’, dalam Paul J. Griffiths (Ed.), *Kekristenan di Mata Orang Bukan Kristen*, 2008, Jakarta: BPK-Gunung Mulia: 369, 372. Demikian Dalai Lama XIV (dari perspektif Budhis) secara simpatik mengungkapkan kesamaan Yesus dengan Budha sebagai teladan toleransi dan melayani sesama tanpa egois. Saya kira yang penting dalam refleksi Dalai Lama XIV itu, bahwa Yesus-pun di mengerti sebagai ‘Sang Guru’ yang hidup sederhana dan penuh kasih. Lihat Dalai Lama XIV, ‘*Kerukunan Agama dan Cuplikan dari Wawancara-wawancara di Bodhgaya*’, dalam Griffiths (Ed.), *Kekristenan di Mata Orang Bukan Kristen*: 299.

34 Lihat pandangan dari perspektif Hindu soal pentingnya isu kesejahteraan/keselamatan manusia global menjadi prioritas pertama agama-agama. Saya kira pandangan ini juga mewakili ‘jembatan etis praktis’. Lihat K. L. Seshagiri Rao, ‘*Interfaith Theology: A Hindu Perspective*’: 150-151. Dari perspektif Budhis saya kira tidak berbeda berharap agar agama-agama dapat punya perhatian bersama terhadap krisis kemanusiaan dan keadilan sosial. Lihat David R. Loy, ‘*Buddhist Reflections on Interfaith Theology*’: 86. Semua artikel ada dalam Jose Maria Vigil (Ed.), *Toward A Planetary Theology: Along the Many Paths of God*, 2010, Montreal: Dunamis Publishers.

35 E.G. Singgih, ‘*Film Jermal dan Perumpamaan Si Anak Hilang*’, 2010, Yogyakarta, tidak diterbitkan: 6. Lihat juga pemikiran filsafat Emmanuel Levinas tentang ‘the other’ dalam Kees Bertens, *Filsafat Barat Abad XX : Prancis*, 1985, Jakarta: Gramedia: 462-467.

36 Bdk. usulan alternatif dari Milad Hanna tentang ‘pendekatan budaya’ (*qabalul akhar*) untuk mengatasi problem kekerasan dan teror. Lihat Hanna, (2005: 57-69).

37 GPIB adalah Gereja Protestan di Indonesia bagian Barat. GPIB mandiri dari Indische Kerk (di zaman VOC) dan De Protestansche Kerk in Nederlandsch-Indie (di zaman Belanda) pada tanggal 31 Oktober 1948.

38 Lihat ‘*Evaluasi Teologis Terhadap Pemahaman Iman GPIB*’, dalam Singgih, (2005: 309-310).