

Samsi Pomalingo, S.Ag., M.A.

Membumikan Dialog Liberatif

MEMBUMIKAN DIALOG LIBERATIF

UU No. 19 Tahun 2002 Tentang Hak Cipta

Fungsi dan Sifat Hak Cipta Pasal 2

1. Hak Cipta merupakan hak eksklusif bagi pencipta atau pemegang Hak Cipta untuk mengumumkan atau memperbanyak ciptaannya, yang timbul secara otomatis setelah suatu ciptaan dilahirkan tanpa mengurangi pembatasan menurut peraturan perundang-undangan yang berlaku.

Hak Terkait Pasal 49

1. Pelaku memiliki hak eksklusif untuk memberikan izin atau melarang pihak lain yang tanpa persetujuannya membuat, memperbanyak, atau menyiarkan rekaman suara dan/atau gambar pertunjukannya.

Sanksi Pelanggaran Pasal 72

1. Barangsiapa dengan sengaja dan tanpa hak melakukan perbuatan sebagaimana dimaksud dalam pasal 2 ayat (1) atau pasal 49 ayat (2) dipidana dengan pidana penjara masing-masing paling singkat 1 (satu) bulan dan/atau denda paling sedikit Rp 1.000.000,00 (satu juta rupiah), atau pidana penjara paling lama 7 (tujuh) tahun dan/atau denda paling banyak Rp 5.000.000.000,00 (lima miliar rupiah).
2. Barangsiapa dengan sengaja menyiarkan, memamerkan, mengedarkan, atau menjual kepada umum suatu ciptaan atau barang hasil pelanggaran Hak Cipta sebagaimana dimaksud dalam ayat (1), dipidana dengan pidana penjara paling lama 5 (lima) tahun dan/atau denda paling banyak Rp 500.000.000,00 (lima ratus juta rupiah)

MEMBUMIKAN DIALOG LIBERATIF

Samsi Pomalingo, M.A.



MEMBUMIKAN DIALOG LIBERATIF

Samsi Pomalingo

Proofreader : Nurul Fatma Subekti
Desain Cover : Herlambang Rahmadhani
Tata Letak Isi : Nurul Fatma Subekti

Cetakan Pertama: Oktober 2016

Hak Cipta 2016, Pada Penulis

Isi diluar tanggung jawab percetakan

Copyright © 2016 by Deepublish Publisher
All Right Reserved

Hak cipta dilindungi undang-undang
Dilarang keras menerjemahkan, memfotokopi, atau
memperbanyak sebagian atau seluruh isi buku ini
tanpa izin tertulis dari Penerbit.

PENERBIT DEEPUBLISH
(Grup Penerbitan CV BUDI UTAMA)

Anggota IKAPI (076/DIY/2012)

Jl.Rajawali, G. Elang 6, No 3, Drono, Sardonoharjo, Ngaglik, Sleman
Jl.Kaliurang Km.9,3 – Yogyakarta 55581
Telp/Faks: (0274) 4533427
Website: www.deepublish.co.id
www.penerbitdeepublish.com
E-mail: deepublish@ymail.com

Katalog Dalam Terbitan (KDT)

POMALINGO, Samsi

Membumikan Dialog Liberatif/oleh Samsi Pomalingo.--Ed.1, Cet. 1--
Yogyakarta: Deepublish, Oktober 2016.

xx, 115 hlm.; Uk:15.5x23 cm

ISBN 978-Nomor ISBN

1. Agama

I. Judul

201.5

PERSEMBAHAN

Karya ini aku persembahkan untuk
Istri tercinta, Wirna Tangahu
dan Anakku tersayang, Zahira Fairus Athalia Putri Samsi

Untuk Profesorku:
Paul F. Knitter, seorang teolog Katolik Roma
yang berperan dalam mengembangkan diskursus teologi agama-
agama. Ia dikenal sebagai salah seorang pendukung posisi
pluralisme bersama dengan para teolog lain, seperti Alan Race dan
John Hick

PENGANTAR PENULIS

Satu hal yang patut dicatat dalam perkembangan agama-agama dunia saat ini yakni di mana agama diperhadapkan pada berbagai situasi dan kondisi yang sangat kompleks. Seorang Robert N. Bellah menyebut agama sebagai kekuatan spiritual manusia yang diharapkan mampu menjawab pelbagai persoalan kehidupan masyarakat, seperti: masalah sosial, ekonomi, politik, kemanusiaan, konflik agama, dan sebagainya. Bellah dalam pandangan luasnya menghendaki agar agama tidak hanya berkutat pada aspek eskatologis semata (ritual), tetapi harus berperan aktif dalam membebaskan masyarakat dari belenggu yang membius pemeluknya dalam 'buaiian' semesta. Dengan jalan ini, diharapkan masyarakat tetap *survive* untuk membangun dan maju, tanpa harus menjadi permisif, karena selalu terkendali dengan dogma-dogma agama yang kaku.

Agama merupakan salah satu pembatas peradaban. Di mana umat manusia hidup dalam kelompok-kelompok peradaban yang berbeda-beda, misalnya: Islam, Budha, Hindu, Kristen, Yahudi, Katolik, Konghucu, dan sebagainya. Klasifikasi spiritual yang berbeda-beda tidak sekedar menjadi ciri dari peradaban itu, melainkan juga mampu mengarahkan setiap penganutnya terlibat dalam konflik kepentingan yang tidak bisa dihindari. Oleh karena itu, untuk mengantisipasi pecahnya konflik lintas umat beragama perlu dikembangkan upaya-upaya dialog untuk mengeliminir dan menerima perbedaan-perbedaan yang ada. Dialog adalah upaya untuk menjembatani bagaimana benturan bisa dieliminir. Dialog memang bukan tanpa persoalan, misalnya berkenaan dengan standar apa yang harus digunakan untuk mencakup beragam

peradaban yang ada di dunia. Dialog antarumat beragama merupakan sarana yang efektif menghadapi konflik antarumat beragama. Pentingnya dialog sebagai sarana untuk mencapai kerukunan, karena banyak konflik agama yang anarkis atau melakukan kekerasan. Mereka melakukan pembakaran tempat-tempat ibadah dan bertindak anarki, seperti penjarahan dan perusakan tempat tinggal.

Buku “Membumikan Dialog Liberatif” ini hadir bukan hanya sekedar menawarkan dialog antaragama yang merupakan sebuah solusi dan menjadi titik inti dalam perubahan dari kehidupan egosentris ke kehidupan dialogis, karena semua itu akan mengajak diri kita dan orang lain untuk melakukan transformasi agar kita tetap dapat eksis dan terbuka pada orang lain dari dunia yang berbeda. Akan tetapi dialog yang ditawarkan dalam buku ini adalah dialog yang bersifat praksis, artinya dialog antarumat beragama tidak hanya terbatas pada serangkaian gagasan dan konsep yang dirumuskan dari dialog-dialog selama ini, tapi lebih diarahkan pada aksi, seperti yang disebut Farid Esack sebagai solidaritas lintas agama (*interreligious solidarity*) untuk melawan penindasan dan menegakkan keadilan lintas agama. Pada substansinya dialog liberatif memiliki dasar epistemologi dan tujuan yang sama dengan teologi pembebasan untuk membebaskan umat manusia dari krisis yang dihadapi.

Dialog liberatif mengajak para peserta dialog untuk memahami bahwa ketidakadilan merupakan sebab utama terciptanya kemiskinan. Dalam dialog ini para pimpinan agama bersama-sama berusaha untuk membongkar struktur sosio-politik yang menindas dan sistem ekonomi kapitalis yang eksploitatif. Sebagai dialog yang terilhami oleh gagasan yang dikembangkan dari teologi pembebasan, bukan berarti menegasikan model-model dialog yang

selama ini telah dilaksanakan. Justru dialog liberatif yang penulis tawarkan, di satu sisi merupakan respon terhadap berbagai bentuk dialog yang belum menyentuh dimensi pembebasan. Sebaliknya di sisi lain, dialog liberatif adalah respon atas kritik yang saling dilontarkan orang terhadap agama, di mana agama membuat orang menghindari dari realitas.

Buku yang saat ini di tangan pembaca merupakan sebuah hasil dari proses yang panjang, akumulasi dari pengalaman penulis terlibat dalam pertemuan, dan dialog antaragama di beberapa daerah di Indonesia. Buku ini pula lahir dari sebuah proses yang panjang yakni penelitian di Manado tentang BKSAUA yang banyak memberikan informasi penting tentang dialog antarumat beragama. Oleh karenanya dalam penulisan buku ini, penulis menyadari masih banyak kekurangan di sana-sini yang perlu mendapatkan saran dan kritik demi kesempurnaan pengetahuan penulis tentang dialog.

Alhamdulillah begitu lama waktu yang dinantikan buku ini baru bisa selesai dan bisa diterbitkan. Oleh karena itu, penulis mengucapkan terima kasih kepada Penerbit Deepublish Yogyakarta yang telah bersedia untuk menerbitkan buku yang sederhana ini. Terima kasih pula penulis ucapkan kepada banyak pihak yang telah banyak membantu, baik itu meminjamkan buku (referensi), menyediakan waktu untuk berdiskusi dengan penulis dalam merampungkan buku ini. Ucapan terima kasih kepada professor yang banyak meluangkan waktu walau hanya melalui email yaitu Prof. Dr. Paul F. Knitter (Emeritus Professor of Theology at Xavier University, in Cincinnati, Ohio, USA), Pdt. Richard Siwu, Ph.D (Manado), Pastor Yong Ohoitmur (Manado), K.H. Arifin Assegaf (Manado), Prof. Dr. Irwan Abdullah (UGM), Prof. Dr. Machasin (UIN Yogyakarta), Prof. John Titaley, Th.D. (Sanata Dharma

Salatiga), Mba Elga Sarapung (DIAN/INTERFIDEY Yogyakarta),
dan sahabat, Dr. Idaman Alwi, M.A. (UNHALU).

Semoga buku ini bermanfaat bagi pembaca. Amin.

Dehualolo, 13 Oktober 2016

Samsi Pomalingo

KATA PENGANTAR

Adalah alami apabila ada perbedaan antara manusia yang satu dengan yang lainnya. Anak kembar sekali pun tidak sama. Salah satu faktor dasar yang membuat anak kembar tidak sama adalah faktor bawaan genetiknya. Gen yang dimiliki seseorang adalah kodratnya. Kecuali robot, bawaan genetik seorang anak manusia tidak dapat diatur supaya sama dengan anak manusia lainnya. Perbedaan bawaan genetik anak manusia itulah yang membuat sifat, karakter, dan dorongan anak manusia tidak sama. Karenanya, perbedaan itu adalah kodrat manusia juga adanya. Menolak perbedaan adalah mengingkari kodrat manusia.

Begitu pula halnya dengan pluralisme agama. Kecuali ada paksaan, maka pluralisme tidak dapat dihindarkan. Kehadiran agama yang beragam bukan hanya karena adanya bawaan genetik manusia pengikut agama tertentu yang berbeda satu dengan yang lainnya. Keragaman agama itu juga karena lingkungan tempat manusia itu hidup, juga tidak sama. Manusia yang hidup dalam lingkungan empat musim akan memiliki karakter sosial yang tidak sama dengan manusia yang hidup dalam lingkungan dua musim. Ditambah dengan faktor lingkungan (geografi, fauna, dan flora) yang beragam, maka lengkaplah keragaman kebudayaan manusia. Agama sebagai suatu institusi sosial adalah bagian dari satu sistem kebudayaan. Karenanya, sebagaimana halnya kebudayaan manusia itu beragam, maka agama sebagai perwujudan dari interpretasi dan penghayatan manusia dengan Tuhannya atau yang diyakini sebagai kebenaran mutlak, tidaklah dapat melepaskan dirinya dari

pengaruh kebudayannya. Itulah sebabnya, maka keragaman agama (pluralisme) adalah sesuatu yang manusiawi. Mengingkarinya adalah mengikari hakikat manusia.

Keragaman (pluralisme) adalah kenyataan bahwa dalam suatu kehidupan bersama manusia terdapat keragaman suku, ras, budaya, dan agama. Keragaman agama itu terjadi juga karena adanya faktor lingkungan tempat manusia itu hidup yang juga tidak sama. Lingkungan hidup empat musim bagi seseorang akan membuat orang tersebut memiliki karakter dan pembawaan yang berbeda dengan orang yang hidup dalam lingkungan yang hanya terdiri dari dua musim, seperti musim hujan dan musim panas.

ADALAH merupakan sesuatu yang wajar bila terdapat perbedaan di antara manusia, bahkan di antara anak kembar sekalipun. Patutlah disadari bahwa penyebab dasar yang membedakan di antara anak kembar adalah faktor bawaan genetiknya. Gen yang dimiliki setiap manusia adalah sesuatu yang kodrati, bawaan yang tak bisa ditolak. Ketika seseorang lahir, bawaan gennya sudah begitu. Hanya robot atau mesin saja yang sama spesifikasinya karena dibuat manusia.

Bawaan genetik manusia tidaklah dapat ditentukan menurut kemauan seseorang, sekalipun belakangan ini orang sudah bisa melakukan rekayasa genetika manusia. Adanya perbedaan bawaan gen manusia itulah yang menyebabkan sifat, karakter, dan dorongan seorang manusia tidak sama dengan manusia lainnya. Oleh sebab itu, perbedaan di antara manusia adalah sesuatu yang kodrati adanya. Menolak perbedaan adalah mengingkari kodrat manusia.

Agama bukan saja suatu lembaga yang berhubungan dengan

Yang Mutlak saja, tetapi juga adalah lembaga sosial. Dia adalah bagian dari kebudayaan karena dia dihidupi dalam kehidupan manusia sehari-hari, sama seperti kehidupan lainnya. Karenanya, sebagai suatu institusi sosial, agama itu juga adalah bagian dari satu sistem kebudayaan. Jadi kalau kebudayaan manusia itu beragam, maka dapat dipahami pula kalau agama itu pun juga beragam. Mengapa agama itu juga bagian dari kebudayaan? Karena manusia tidaklah dapat hidup di luar kebudayaannya.

Memang Yang Mutlak itu kekal adanya. Dia universal, dalam pengertian berada bagi manusia dan alam. Dia sesuatu yang sudah jadi, mutlak dan kekal, melampaui batas-batas kemanusiaan dan kebudayaannya. Ketika Yang Mutlak, yang universal itu adalah bahasa. Supaya suatu hubungan (komunikasi) bisa terjadi haruslah ada kesamaan bahasa. Entah Yang Mutlak yang menggunakan bahasa manusia itu atau manusia yang harus menyesuaikan dirinya untuk memahami bahasa Yang Mutlak itu.

Kalau terakhir yang terjadi, maka sudahlah pasti manusia tidak akan dapat memahami kehendak Yang Mutlak itu secara sempurna. Selalu saja terjadi reduksi (pengurangan) dalam upaya manusia memahami Yang Mutlak itu. Reduksi terjadi karena dalam memahami kehendak Yang Mutlak itu, manusia melakukannya dengan bahasa dan simbol-simbol budayanya sendiri, bukanlah simbol dan bahasa Yang Mutlak.

Itulah keterbatasan manusia di hadapan Yang Mutlak itu. Dalam keadaan seperti itu, maka tidak seorang manusia pun yang dapat mengklaim bahwa dia dapat memahami kehendak Yang Mutlak itu secara sempurna. Pastilah terjadi penyaringan-penyaringan (reduksi) dalam komunikasi tersebut. Reduksi itu

adalah wajar saja.

Lalu, kalau Yang Mutlak itu atas kehendak bebasnya sendiri juga berkomunikasi dengan manusia-manusia lainnya di berbagai belahan bumi ini dan ditanggapi oleh manusia-manusia tersebut dengan cara yang sama, sehingga terbentuk berbagai macam agama sebagai upaya untuk hidup menurut kehendak Yang Mutlak itu, bisakah satu agama menyatakan dirinya sendiri sendiri sebagai satu-satunya agama yang paling benar? Kalau klaim seperti itu yang terjadi, maka sudahlah pasti itu adalah klaim-klaim manusia, bukan klaim Yang Mutlak. Menyatakan dirinya sendiri yang paling benar dan paling murni adalah sifat manusia. Yang mutlak tidak butuh klaim seperti itu. Jadi, pluralisme agama adalah sesuatu yang sangat wajar.

Kalau dalam komunikasi itu Yang Mutlak menggunakan "bahasa dan budaya" manusia tertentu supaya bisa dimengerti seluruhnya dengan baik, pertanyaan yang patut dikemukakan adalah bisakah seorang manusia merekam proses komunikasi itu dalam ingatannya ibarat video-camera dan kemudian menuturkan ulang proses komunikasi itu secara sempurna tanpa reduksi seperti halnya video itu diputar ulang?

Lalu, kalau Yang Mutlak itu boleh berkomunikasi dengan cara itu bagi seseorang dalam suatu budaya tertentu, apakah Yang Mutlak itu tidak dibolehkan berkomunikasi dengan cara seperti itu bagi manusia lain di tempat lain, pada waktu yang lain dengan menggunakan bahasa yang lain pula?

Apakah benar bahwa Yang Mutlak itu hanya ingin berkomunikasi dengan manusia dari bangsa tertentu dan tidak ingin atau tidak boleh mengkomunikasikan kehendak-Nya kepada

manusia dan bangsa yang lain? Sudahlah pasti yang biasanya suka mengklaim seperti itu adalah manusia juga dan itu adalah juga sifat manusia. Karenanya, pluralisme adalah sesuatu yang manusiawi adanya.

Pluralisme seperti ini berarti pula bahwa manusia pemeluk suatu agama tertentu yang lahir ribuan tahun yang lalu, harus bisa menerima lahirnya atau bermunculannya suatu agama baru pada masa kini atau masa depan. Karena Yang Mutlak itu memiliki kehendak bebas dan manusia juga mengalami perkembangan kebudayaan dalam kehidupannya, maka selalu saja bisa terbentuk agama yang baru di mana-mana dan di masa depan. Ini juga sesuatu yang kodrati adanya. Membatasi kehadiran agama-agama lain dari masa lalu dan di masa depan, sudah tentu bukanlah kehendak Yang Mutlak. Itu adalah kecenderungan manusia yang selalu ingin menang sendiri.

Dalam kerangka pemikiran seperti inilah, maka pluralisme agama harus diterima. Masalahnya, apakah di Indonesia hal itu sudah terjadi? Ketika bangsa ini menerima hanya lima dan kemudian menjadi enam agama resmi, dan celakanya kelima-keenam agama itu bukanlah agama-agama yang lahir dari pangkuan budaya bangsa Indonesia sendiri, apakah bangsa ini sudah berbuat adil kepada dirinya sendiri? Tidakkah dengan mengingkari hak hidup agama-agama lain di luar lima-enam agama itu, bangsa ini telah melakukan pelanggaran hak asasi manusia yang serius, yaitu hak untuk beragama? Jadi ketidakadilan dalam kehidupan beragama juga sedang dipraktikkan bangsa ini, tanpa harus menunjuk ketidakadilan bangsa lain.

Pengakuan terhadap kelima-enam agama itu juga sesuatu yang

patut dipersoalkan. Kriteria apakah yang digunakan? Dalam suatu diskusi di Badan Penelitian dan Pengembangan Departemen Agama RI, disebutkan bahwa dasar yang digunakan pada waktu lampau adalah "agama yang banyak dianut bangsa ini". Lalu kalau ada kriteria agama yang banyak dianut, bagaimana dengan agama yang penganutnya tidak banyak?

Kalau ditinjau sedikit lebih jauh agama-agama seperti apa yang dimaksud dengan yang penganutnya tidak banyak itu? Kalau dicari dalam perbendaharaan agama-agama di Indonesia, maka sudah tentu akan ditemui agama-agama seperti Perbegu di Sumatera Utara, Kaharingan di Kalimantan, Marapu di pulau Sumba, Kejawen di pulau Jawa, Aluk Tadolo di Tana Toraja, dan sebagainya.

Agama-agama itu, meski jumlah penganutnya sedikit, tidaklah berarti bahwa eksistensinya diingkari. Kriteria seperti itu seharusnya tidak boleh dijadikan alasan penolakan pengakuan eksistensi suatu agama. Kalau hendak ditolak eksistensi suatu agama, maka harus ada dasarnya. Dasarnya itu tidaklah lain dari pada definisi agama itu sendiri.

Meminjam cara perumusan mudah Swidler dan Mojzes, suatu agama harus memiliki empat struktur yang diringkas dengan empat C. Pertama adalah adanya pengakuan (*creed*) tentang sesuatu Yang Mutlak benar bagi kehidupan manusia. Kedua adalah kode (*code*) tindakan (etika) yang timbul sebagai buah dari kepercayaan itu. Ketiga adalah kultus (*cult*) sebagai upaya manusia untuk menyelaraskan dirinya dengan yang dipercayainya itu. Terakhir adalah umat (*community*) yang bersama-sama memiliki kepercayaan yang sama. Ketika empat struktur ini ada dalam suatu

lembaga sosial, maka lembaga sosial itu adalah agama.

Orang selalu menghubungkan agama dengan isi kepercayaan (*creed*), terutama kalau itu berhubungan dengan Yang Mutlak yang disebut Tuhan, Dewa, dengan berbagai nama yang diberi manusia kepada-Nya. Di kalangan bangsa Yahudi, Yang Mutlak itu disebut Yahweh, di tanah Arab: Allah SWT, di kalangan Kekristenan: Tritunggal, di India: Krisna, di Bali: Sang Hyang Widi Wasa, di Toraja: Puang Matua, dan sebagainya. Kalau itu yang terjadi, bagaimana dengan agama Buddha yang tidak memiliki unsur kepercayaan terhadap Yang Mutlak itu? Itulah sebabnya, definisi seperti di atas menolong, karena dia tidak perlu merepotkan isi kepercayaan. Kalau isi kepercayaan harus diperhitungkan, maka akan terjadi dua macam agama. Agama yang theistik, yaitu agama yang memiliki isi kepercayaan terhadap Yang Mutlak itu dalam bentuk ilah (*theos*: Bahasa Yunani) dan agama non-theistik, yaitu agama yang isi kepercayaan terhadap Yang Mutlak itu bukan dalam bentuk ilah, akan tetapi gagasan misalnya. Kalau ini bisa diterima, maka agama Buddha adalah agama non-theistik.

Akibat dari definisi seperti ini, lalu akan muncul banyak sekali agama, karena hampir setiap suku di Tanah Air ini, memiliki agamanya masing-masing. Ya, mereka harus diakui sebagai agama dan masuk dalam kategori agama yang penganutnya sedikit.

Kalau sudah ada pengakuan terhadap keragaman agama seperti ini, bagaimana mengatur supaya mereka bisa hidup rukun? Aturlah mereka seperti halnya mengatur kehidupan warga negara biasa saja. Tidak perlu diatur lewat suatu departemen agama seperti yang ada sekarang ini. Pengaturan seperti sekarang ini hanya mempertontonkan kepada dunia bahwa negara ini sedang

mempraktikkan diskriminasi struktural dan pelanggaran hak asasi manusia secara transparan. Jaminlah hak mereka untuk beribadah menurut agama dan kepercayaannya, dan aturlah mereka dengan hukum nasional apabila terjadi pelanggaran dalam kehidupan beragama itu, tanpa harus merumuskan undang-undang yang secara khusus mengatur agama. Terlalu banyak nanti yang harus diatur.

Bagaimana manusia hidup bersama dalam keragaman, itulah masalahnya. Masalah, karena ketika satu kelompok manusia tidak bisa menerima keberadaan sekelompok manusia lain karena tidak sama keberadaannya dengan keberadaan dirinya dan memaksakan kelompok lain itu mengikuti keberadaannya sendiri, maka dia telah mengingkari hak seseorang merumuskan sendiri keberadaannya. Hak ini terkait dengan perbedaan hak asasi manusia. Karena itu, menghadapi keragaman seperti itu, pemecahannya tidak bisa lain dari pada kelompok-kelompok yang berbeda itu harus berbicara satu dengan yang lainnya tentang keberadaannya masing-masing.

Sikap meniadakan keberadaan orang lain biasanya terjadi dalam masyarakat yang kepemimpinannya otoriter. Masyarakat seperti ini biasanya terjadi ketika arus pertukaran informasi antara satu masyarakat dengan masyarakat lainnya atau bahkan di dalam satu masyarakat itu sendiri, sangat rendah. Dalam masyarakat seperti itu, orang kurang memiliki peluang untuk melihat dan mengalami sesuatu yang berbeda. Dalam masyarakat yang sudah sangat tinggi pertukaran arus informasinya dan tembok-tembok pembatas yang sudah runtuh dan kesadaran tentang harkat kemanusiaan yang sudah semakin tinggi seperti abad teknologi informasi sekarang ini, orang sudah tidak bisa dicegah lagi untuk

memiliki alternatif. Karenanya, mempertahankan gaya hidup masyarakat yang otoriter seperti itu adalah perbuatan sia-sia. Apalagi kalau dasar untuk meniadakan keragaman itu adalah interpretasi terhadap yang mutlak itu, selalu ada keterbatasannya. Solusinya hanya menghadapi keragaman itu dan berdialog merumuskan cara hidup bersama secara damai.

Buku ini berisi suatu gambaran tentang dialog itu. Lebih dari sekedar dialog, menurut penulis suatu dialog liberatif dibutuhkan. Dalam penelitiannya di Manado, Sulawesi Utara terhadap kegiatan Badan Kerja Sama antar Umat Beragama (BKSAUA), penulis mencoba melihat efektivitas dialog tersebut.

Setiap usaha untuk menciptakan perdamaian terhadap pluralisme agama harus didukung, bukan menghindarinya. Pluralisme bukan hanya sesuatu yang wajar. Dia nyata, menjadi bagian dari kehidupan kita. Kita tak dapat menolaknya.

Semoga buku ini memberi keberanian kita menghadapi pluralisme itu.

Salatiga, 17 Agustus 2005.

Prof. Dr. John A. Titaley, Th.D

DAFTAR ISI

PENGANTAR PENULIS.....	vi
KATA PENGANTAR.....	x
DAFTAR ISI	xix
BAB SATU	
WACANA DIALOG ANTARUMAT AGAMA.....	1
A. Makna Dialog	1
B. Prinsip-prinsip Dialog.....	4
C. Bentuk-bentuk Dialog	5
1. Dialog Teologis.....	6
2. Dialog Spiritual	8
3. Dialog Kehidupan.....	9
D. Problem Dialog Antarumat Beragama	11
1. Sikap Eksklusif	11
2. Standar Ganda (<i>Double Standard</i>).....	14
3. Klaim Kebenaran (<i>Truth Claim</i>).....	16
E. Dialog Bukan Peleburan Agama menjadi Satu	20
BAB DUA	
PLURALISME AGAMA: BERKAH ATAU BENCANA	23
A. Apa itu Pluralisme Agama?.....	23
B. Membaca “Ide Tuhan” tentang Hakikat Pluralitas: Perspektif Seorang Muslim.....	30
C. Yesus, Sang Buddha, dan Nabi Muhammad Bersaudara	32
D. Teologi Paradigma dalam Agama.....	34

E. Dualisme Agama: Integratif dan Desintegratif	42
F. Dekonstruksi Teks-teks Agama.....	46
G. Membangun Kultur Perdamaian.....	51
BAB TIGA	
MENUJU DIALOG LIBERATIF: DIALOG YANG BERTANGGUNG JAWAB SECARA GLOBAL.....	58
A. Makna Dialog Liberatif	58
B. Metodologi Dialog Liberatif.....	60
C. Tahap-tahap Menuju Dialog Liberatif.....	62
1. Terharu (<i>Compassion</i>).....	64
2. Konversi (<i>Conversion</i>).....	65
3. Kolaborasi (<i>Collaboration</i>).....	66
4. Kesepahaman (<i>Comprehension</i>).....	69
D. Tujuan Dialog Liberatif	73
BAB EMPAT	
PEMBUMIAN DIALOG LIBERATIF.....	78
A. Pembumian Dialog Liberatif.....	78
B. Aksi Solidaritas Lintas Agama	87
C. Kemiskinan dan Keadilan Sosial	91
1. Kemiskinan Menurut Ideologi Konservatif.....	91
2. Kemiskinan Menurut Ideologi Liberal	92
3. Keadilan dan Analisis Sosial	93
D. Agama Sebagai Kekuatan Pembebas	95
E. Merubah Teologi Langit menjadi Teologi Bumi	102
DAFTAR PUSTAKA	106
TENTANG PENULIS.....	114

BAB SATU

WACANA DIALOG ANTARUMAT AGAMA

No survival without a world ethic,
No world peace without religious peace
No religious peace without religious dialogue.
(Hans Küng, 1990)

A. Makna Dialog

Dialog harus diakui sebagai suatu cara yang penting bagi sesama manusia. Karena dialog merupakan suatu hal yang paling sulit dihindarkan dalam kehidupan manusia. Pentingnya membangun hubungan dialogis ini, karena manusia saat ini berada dalam era globalisasi dan pluralitas yang heterogen. Fenomena globalisasi dengan efek mengantar kehidupan manusia ke dalam sebuah “kampung universal” (*global vilage*). Adalah “kampung universal” merupakan kampung masa depan bersama yang hanya dapat dicapai oleh hubungan dialogis dan kerja sama yang terjadi antarsesama manusia. Jadi, agama harus dihayati dalam semangat dialog, baik dialog vertikal (antara individu dengan Tuhannya) maupun dialog horisontal (antarsesama manusia). Dialog vertikal akan membuahkan kehidupan yang suci, indah, dan jauh dari kesengsaraan, sedangkan dialog horisontal akan menciptakan ketertiban, keseimbangan, kerukunan, keserasian, kedamaian, dan kerja sama. Dialog dalam bentuk kedua ini merupakan dialog yang tidak bisa dihindarkan dalam kehidupan manusia yang selalu

berhubungan satu sama lainnya atau dalam istilah Hans Küng “*everyday dialogue*” (setiap hari berdialog).¹

Suatu pembicaraan mengenai dialog antarumat beragama nampaknya hanya bisa dimulai dengan mengandaikan adanya keterbukaan dari pemeluk agama terhadap pemeluk agama lainnya.² Keterbukaan dan pribadi *dialogal*³ menjadi prasyarat penting ketika seseorang hendak melakukan dialog dengan *partner dialognya*, karena keterbukaan akan membawa pada suatu kondisi dialog yang sehat dan konstruktif.

Kata dialog berasal dari bahasa Yunani “*dia-logos*”⁴ atau *duihwa* (Cina), *desioch* (Hebrew),⁵ yang berarti bicara antara dua pihak atau dwicara. Sebagai lawannya adalah ‘monolog’ yang berarti “bicara sendiri”.⁶ Dengan demikian, yang dimaksud dengan dialog adalah percakapan dua atau berbagai pihak kalangan penganut agama untuk mengungkapkan pandangan mereka dengan jelas dan tepat, dan sebaliknya mereka juga harus mendengarkan tanggapan dan pandangan dari mitra mereka terhadap objek yang sama secara terbuka tanpa penilaian yang bersifat *apriori* dan *apologi*.⁷ Melakukan dialog antarumat beragama secara nyata tidaklah

¹ Hans Küng. *Global Responsibility In search of a New World Ethic* (New York: Crossroad, 1991). hlm. 138.

² Ignas Kleden. “Dialog Antar Agama: Kemungkinan dan Batas-batasnya”. dalam *Jurnal Prisma*. LP3ES: Jakarta, No. 5, 1978, hlm. 1.

³ Reuel L. Howe. *The Miracle of Dialogue* (New York: The Seabury Press, 1963). Disadur oleh Thom Wignyanta. Nusa Indah, Ende-Flores. 1972. hlm. 85.

⁴ H. Burhanuddin Daya. *Agama Dialogis: Meranda Dialektika Idealita dan Realita Hubungan Antarumat Agama*. Cetakan I. (Yogyakarta: Mataram-Minang Lintas Budaya, 2004). hlm. 20.

⁵ Leonard Swidler and Paul Mojzes. *The Study of Religion in an Age of Global Dialogue* (Philadelphia: Temple University Press, 2000). hlm. 154.

⁶ D. Hendropuspito. *Sosiologi Agama* (Yogyakarta: Kanisius, 1983). hlm. 172.

⁷ Lihat: Djohan Efendi, dkk. “Dialog Antarumat Beragama” dalam *Ensiklopedi Tematis Dunia Islam. Dinamika Masa Kini*, Jilid VI. (Jakarta: PT Ichtiar Baru Van Hoeve, 2002). hlm. 211.

mudah. Bahkan tindakan ini bisa berbahaya. Dalam hal ini Paul F. Knitter mengatakan:

Dialog merupakan sebuah pergerakan yang kompleks dari both-and, baik berbicara maupun mendengar, baik mengajar maupun belajar, baik penjelasan maupun pertanyaan, baik penegasan maupun kelemahlembutan ataupun lebih dari sekedar pertukaran informasi.⁸

Selanjutnya dialog menurut Leonard Swidler dalam bukunya yang berjudul *The Study of Religion in an Age of Global Dialogue* (2000) mengatakan:

Dialogue is conversation between two or more persons with differing views, the primary purpose of which for each participant is to learn from the other so that he or she can change and grow... Both participants will also want to share their understanding with their partners. We enter into dialogue, however, primarily so we can learn, change and grow, not so we can force change on the other.⁹

Dari beberapa definisi dialog yang dikemukakan oleh para pakar di atas, pada hakikatnya dialog merupakan cara yang paling efektif di mana seseorang dapat belajar dari pengalaman orang lain dan memahami tentang keberadaan orang lain. Hal yang perlu ditekankan dalam bagian ini bukanlah “dialog antaragama”, tetapi “dialog antarumat beragama”. Karena dialog hanya dapat dilakukan oleh antarumat agama dan bukan antaragama.¹⁰ Untuk itu, dialog tidak akan efektif dan konstruktif apabila konteks,

⁸ Paul F. Knitter. “Sikap Kristen terhadap Agama lain: Tantang bagi Komitmen dan Keterbukaan”. Diterjemakan oleh Faiz Tazul Millah dalam Jurnal *Relief*. Volume I. No 2. Yogyakarta. 2003.

⁹ Leonard Swidler and Paul Mojzes,... *Op. Cit.* Hlm. 147.

¹⁰ Alwi Shihab. *Islam Inklusif: Menuju Sikap Terbuka dalam Beragama* (Bandung: Mizan, 1998). Hlm. 57-58.

sejarah, dan latar belakang pelaku dialog dikesampingkan. Dengan kata lain, tiada suatu model atau bentuk dialog yang baku yang dapat diterapkan bagi setiap konteks.

B. Prinsip-prinsip Dialog

Umat beragama yang hendak melakukan dialog hendaklah berpegang pada 10 (sepuluh) prinsip dialog yang dalam istilah Leonard Swidler disebut dengan '*Ten Commandments*'.¹¹

Pertama, mempelajari perubahan dan perkembangan persepsi, serta pengertian tentang realitas (*to learn that is to change and grow in the perception and understanding of reality*), kemudian berbuat menurut apa yang sesungguhnya diyakini.

Kedua, dialog antarumat beragama harus merupakan suatu proyek dua pihak (*two sided project*), internal pemeluk agama, dan antarmasyarakat penganut agama yang berbeda.

Ketiga, setiap peserta dialog harus datang untuk mengikuti dialog dengan kejujuran dan ketulusan (*honesty and sincerity*) yang sungguh-sungguh.

Keempat, setiap peserta dialog harus mendefinisikan dirinya sendiri atau *partner* dialognya.

Kelima, setiap peserta dialog tidak diperbolehkan melakukan perbandingan antara yang ideal dengan yang praktis. Tapi sebaliknya yang diperbandingkan adalah antara yang ideal dengan yang ideal dan antara yang praktis dengan yang praktis dari *partner* dialog.

Keenam, dialog hanya dapat dilakukan di antara pihak-pihak yang setara (*per cum pari*), misalnya kalau Hindu dianggap inferior oleh Kristen. Dalam kasus seperti ini dialog akan sulit untuk dilaksanakan.

¹¹ Leonard Swidler... *Op. Cit.* 174-177.

Ketujuh, Dialog harus dilakukan dengan saling percaya (*mutual trust*).

Kedelapan, peserta dialog harus bersifat kritis, baik pada agama yang dianut oleh partner dialognya maupun pada agama yang ia anut sendiri.

Kesembilan, Setiap peserta dialog harus mencoba mengalami agama mitra dialognya dari dalam (*from within*).

Kesepuluh, Peserta dialog harus mengikuti dialog tanpa asumsi-asumsi yang kukuh dan tergesa-gesa mengenai perkara yang tidak bisa disetujui.

Dari beberapa prinsip dialog yang dikemukakan oleh Swidler di atas, sangat membantu posisi dan tugas peserta dialog antarumat agama. Asalkan prinsip-prinsip dialog dipahami dengan benar agar tidak mengacaukan situasi dialog. Kematangan emosional dan kedewasaan dalam beragama sangat dibutuhkan bagi peserta dialog. Karena dalam dialog bertemunya dua keyakinan yang berbeda yang apabila tidak ditanggapi secara sehat dan baik oleh masing-masing peserta, hal ini dapat menimbulkan kegagalan dalam membangun hubungan dialog yang sehat.

C. Bentuk-bentuk Dialog

Bentuk-bentuk dialog antarumat beragama cukup banyak. Penulis memfokuskan pada bentuk dialog yang selama ini banyak dilakukan oleh para pimpinan agama maupun organisasi keagamaan. Misalnya dialog teologi, dialog spiritual, dan dialog kehidupan. Dari bentuk-bentuk dialog ini, masing-masing memiliki visi dan tujuan yang berbeda-beda. Keragaman dari bentuk-bentuk dialog itu merupakan kekayaan yang dimiliki oleh setiap organisasi keagamaan yang *concern* dalam kegiatan dialog antarumta beragama.

1. Dialog Teologis

Dalam hubungan antarumat beragama, dialog teologis tidak bisa diabaikan begitu saja. Dialog dalam bentuk ini melahirkan persahabatan dalam hubungan antarumat beragama. Contoh yang dapat ditampilkan dalam kasus ini adalah hubungan antarumat Islam dengan Kristen. Hubungan dari dua agama semitik (*semitic religion*) ini berlangsung hampir 500 tahun setelah Perang Salib. Walaupun demikian, pertemuan keduanya telah melahirkan masalah-masalah teologis.¹² Dari kasus hubungan Islam-Kristen, maka dialog teologis tetap dirasa perlu untuk dilakukan dalam konteks kerukunan antarumat beragama.

Tujuan diadakannya dialog dalam bentuk ini untuk membangun kesadaran bahwa di luar keyakinan dan keimanan kita, ternyata ada keyakinan dan keimanan dalam tradisi agama-agama selain kita. Inilah tahap pertama dalam dialog teologis yang ada. Masalah berikutnya adalah, sejauh mana dialog teologis ini bisa dilaksanakan? Menurut Kladen, suatu dialog antarumat beragama sama dengan dialog keselamatan yang dicita-citakan oleh masing-masing agama. Bila keselamatan dibenarkan oleh tiap-tiap agama, maka sebetulnya apapun cara yang diajarkan oleh suatu agama untuk mencapai keselamatan jangan sampai merugikan keselamatan orang lain. Hanya saja keselamatan yang menyiapkan kemungkinan suatu dialog antarumat beragama harus memberikan batas-batas yang harus dijaga agar dialog menjadi mungkin dapat dikembangkan dan tetap menyelamatkan semua pihak.¹³ Dalam hal ini, apa yang dikemukakan oleh Kladen mengenai batas-batas yang

¹² Sayyed Hossein Nasr. "Dialog Kristen-Islam: Suatu Tanggapan terhadap Hans Küng" dalam *PARAMADINA*. Jurnal Pemikiran Islam. Vol. 1. No. 1. 1998. Hlm. 56.

¹³ Ignas Kladen. "Dialog Antar Agama: Kemungkinan dan Batas-batasnya" dalam Andito (Editor). *Atas Nama Agama: Wacana Agama dalam Dialog "Bebas konflik"*. (Bandung: Pustaka Hidayah, 1998). Hlm. 261.

harus dijaga tidak dijelaskan secara jelas, sehingga agak sulit untuk memahami mengenai batas-batas tersebut. Namun hal yang penting untuk dikemukakan di sini bahwa pendekatan teologis merupakan pendekatan eksoterik (*ecsoteric*) yang sering bersifat subjektif. Tapi bukan berarti pendekatan teologis ini tidak penting, justru sebaliknya jika masalah-masalah teologis ini tidak diselesaikan terlebih dahulu, maka kemungkinan sulit bagi suatu dialog dalam bentuk ini dilaksanakan.

Dalam dialog teologis, hal yang terpenting adalah bagaimana berbagi pengalaman dengan komunitas-komunitas agama yang berbeda-beda, bukan sebaliknya mencari perbedaan-perbedaan yang dapat menghalangi dan memperkeruh jalannya dialog. Kalau perbedaan keyakinan dan keimanan yang ditonjolkan, maka hal ini justru berakibat memunculkan klaim-klaim yang memposisikan satu agama pada posisi yang diunggulkan. Akhirnya klaim kebenaran (*truth claim*) sulit terhindarkan, di mana kebenaran tunggal hanya dimiliki oleh satu kebenaran. Bentuk dialog ini menurut Paul F. Knitter masuk dalam kategori model replacement (*replacement model*).¹⁴ Di mana hanya ada satu agama yang diyakini memiliki kebenaran tunggal yang tidak dimiliki oleh agama lain.

Kelemahan dari dialog teologis, di mana para partisipan dialog hanya memungkinkan bisa dilaksanakan oleh pemimpin-pemimpin agama yang cukup mendalami persoalan-persoalan teologi. Sementara hal ini agak sulit dilaksanakan di tingkat akar rumput (*grass root*). Alasannya, kesiapan mental dan emosi untuk menerima perbedaan agak sulit. Hal ini dikarenakan oleh keyakinan akan kebenaran agamanya telah diyakini begitu lama. Walaupun ini membutuhkan penyesuaian dari para peserta dialog untuk mau

¹⁴ Paul F. Knitter. *Introducing Theologies of Religion* (Maryknoll, New York: Orbis Book, 2002). Hlm. 19.

mendengar dan belajar dari orang lain yang berasal dari latar belakang agama yang berbeda.

2. Dialog Spiritual

Dialog spiritual adalah dialog yang bergerak dalam wilayah esoteris yaitu “sisi dalam” agama-agama. Seperti yang diketahui bahwa setiap agama memiliki aspek eksoteris dan aspek esoteris. Aspek esoterisme ini biasanya disebut dengan istilah mistik (*mysticism*). Dalam Islam, dimensi mistik ini diperkenalkan di dalam tradisi tasawuf.¹⁵ Dialog spiritual melampui sekat-sekat dan batas-batas formalisme agama. Sebab sekat dan batas mengindikasikan pertentangan dan perpecahan. Dalam pandangan kaum sufi bahwa Tuhan itu tidak dapat dijumpai di tempat-tempat di mana pertentangan dan perpecahan itu terjadi, melainkan Tuhan dapat dijumpai di mana ada kedamaian dan cinta di dalamnya. Menurut Muhayyadin bahwa perpecahan itu menjauhkan umatnya dari sifat-sifat Tuhan, di mana kedamaian tidak akan pernah bisa ditemukan.¹⁶

Dialog dalam bentuk ini telah dilakukan begitu lama oleh para mistikus dari berbagai agama-agama yang ada. Dalam dialog ini, tujuan yang dicapai adalah untuk memperkaya pengalaman batin (*spiritual experience*), di mana dengan cara seperti ini mereka berkeyakinan bahwa “semua agama adalah benar, di mana semuanya hanyalah jalan yang berbeda yang menuju kepada satu tujuan yaitu Sang Absolut”.¹⁷ Artinya, tidak ada klaim tunggal

¹⁵ Azyumardi Azra. “Tasawuf dan Tarekat”, dalam *Ensiklopedi Tematis Dunia Islam, Dinamika Masa Kini*. Jilid VI. (Jakarta: Ichtiar Baru Van Hoeve, 2002). Hlm. 376.

¹⁶ M.R. Bawa Muhayyadin. *Tasawuf Mendamaikan Dunia*. (Bandung: Pustaka Hidayah, 1997). Hlm. 56.

¹⁷ R. C. Zaehner, Hinduism, yang dikutip dari Kautsar Azhari Noer. “Passing Over: Memperkaya Pengalaman Keagamaan”, dalam Komaruddin Hidayat dan Ahmad

mengenai satu agama yang benar dan memiliki keselamatan. Sebaliknya semua agama diyakini memiliki kebenaran dan keselamatan. Dialog seperti ini menurut Paul F. Knitter masuk dalam kategori dialog "*mutuality model*",¹⁸ di mana semua agama tidak ada yang memiliki superioritas atau kebenaran tunggal dengan menegasikan keberadaan agama lain.

Dalam dialog spiritual, berbagai pengalaman spiritual bukanlah hal yang tabu, justru dari pengalaman yang ada mereka (para mistikus) semakin mengenal khazanah tradisi dan kekayaan spiritual agama lain, tanpa harus berpindah agama. Dalam kasus ini, Inayat Khan seorang sufi yang mempelopori Gerakan Sufi di Prancis yang melibatkan semua agama mengatakan bahwa tidak mungkin semua orang di dunia ini yang berasal dari berbagai jenis agama untuk menganut satu agama. Tetapi yang terpenting adalah menyatukan para pemeluk agama-agama dan kepercayaan-kepercayaan yang berbeda dalam kearifan, tanpa harus mengubah agama masing-masing.¹⁹

3. Dialog Kehidupan

Dialog kehidupan merupakan bentuk yang paling sederhana dari pertemuan antarumat beragama. Di sini para pemeluk agama yang berbeda-beda saling bertemu, berinteraksi dalam kehidupan sehari-hari. Mereka berbaur satu sama lain dalam aktivitas sosial secara normal. Kenyataan hidup sehari-hari dialami bersama oleh orang lain. Pengalaman yang paling penting dengan orang-orang lain berlangsung dalam situasi tatap muka, yang merupakan kasus

Gaus AF, *Passing Over: Melintasi Batas Agama*. (Jakarta: Gramedia dan Paramadina, 1998). Hlm. 271.

¹⁸ Paul F. Knitter. *Introducing... Op. Cit.* Hlm. 109.

¹⁹ Hazrat Inayat Khan. *The Unity of Religious Ideals*. (London: Barrie and Jenkins, 1974). Hlm. 15.

prototipikal dari interaksi sosial. Dalam situasi tatap muka orang lain adalah nyata sepenuhnya, kenyataan ini merupakan bagian dari kenyataan hidup sehari-hari secara keseluruhan dan karena itu *massif* dan sifatnya memaksa. Kehidupan manusia merupakan suatu kesatuan. Individu dan masyarakat bukanlah realitas-realitas yang terpisah, melainkan merupakan aspek-aspek yang distributif dan kolektif dari gejala-gejala yang sama. Individu dan masyarakat merupakan dua sisi dari realitas yang sama, keduanya ibarat dua sisi dari satu mata uang. Karena individu dan masyarakat adalah suatu kesatuan yang tidak berdiri sendiri, maka “interaksi sosial” adalah media yang paling efektif untuk membangun hubungan komunikasi antarsesama. Dari perspektif ini dialog kehidupan dibangun guna memberikan makna bahwa interaksi sosial adalah suatu kenyataan yang harus terus-menerus dibangun tanpa melihat perbedaan identitas biologis, agama, bahasa, dan budaya.

Dalam dialog kehidupan yang terjadi adalah pertemuan dari berbagai umat beragama yang berbeda-beda. Di mana agama tidak menjadi topik perbincangan antar mereka yang dianggap mampu menghalangi untuk melakukan kerjasama. Masing-masing umat beragama menganggap bahwa agama merupakan urusan pribadi antara pribadi dengan Tuhan, di mana orang lain tidak berhak ikut campur dalam urusan itu. Dengan kata lain bahwa kerukunan dijunjung tinggi dan toleransi terus digalakan.

Dialog kehidupan sebenarnya merupakan dialog yang bersifat natural, di mana dalam kehidupan sehari-hari aktivitas dialog adalah sesuatu yang mutlak harus terjadi. Ia bukan hasil konstruksi dari ide-ide yang ada. Jadi dialog dalam bentuk ini adalah wajar karena manusia tidak bisa menghindari dari kegiatan semacam ini. Dengan demikian dialog dapat terjadi di mana orang-orang tinggal dalam satu kampung yang sama, di jalan yang sama atau di mana

saja. Dengan demikian, dialog dalam bentuk ini sangat memperhatikan pentingnya membangun hubungan antarumat beragama dari kepelbagaian agama yang berbeda-beda.

D. Problem Dialog Antarumat Beragama

Dalam pandangan sosiologi, dialog termasuk dalam kategori sosiologi. Dialog merupakan salah satu momentum proses sosial. Dalam kerangka itu dialog merupakan bagian dari proses sosial yang assosiatif, yang bertolak dari situasi *vacum* dan kesepian, atau dari situasi konflik yang dialami oleh pihak-pihak yang berkepentingan. Demikianlah dialog dapat merupakan jalan keluar untuk mengatasi keadaan bermusuhan dan menciptakan situasi yang damai dan kooperatif.

Menurut penulis, minimal ada tiga hal yang dapat menghalangi seseorang untuk berdialog; (i) Sikap eksklusif. (ii) standar ganda (*double standard*) dan (iii) klaim kebenaran (*truth claim*). Tiga hal ini hampir dimiliki oleh setiap pemeluk agama.

1. Sikap Eksklusif

Sikap eksklusif atau eksklusivisme sering menjadi penghalang bagi dialog. Sikap ini sering membuat orang memandang bahwa dialog sebagai pekerjaan sia-sia bahkan merusak keyakinan. Bagi seorang eksklusif, kebenaran yang dipahami dan diyakini adalah kebenaran mutlak yang tidak perlu didialogkan dan tidak boleh diganggu gugat. Keenggangan untuk berdialog baik dengan orang yang berbeda aliran dalam suatu agama maupun dengan para penganut agama-agama lain, melekat dengan kuat pada mental kaum fundamentalis. Kecenderungan para penganut sikap eksklusif ini, sering melahirkan sikap apologi (*apologia*),²⁰ yakni

²⁰ Ciri konfrontasi dari apologetika tampak jelas jika dipakai metode *antitetis*. Karena dalam metode ini ditonjolkan kekurangan dan kelemahan agama lain. Yang

suatu sikap yang berusaha membela dan mempertahankan keutuhan substansial masing-masing agama dari serangan yang datang dari dalam maupun dari luar.

Dalam kasus ini, penulis melihat kecenderungan dari pandangan ini banyak dipraktikan oleh dari tradisi agama *samawi* yaitu Islam dan Kristen, seperti yang telah penulis uraikan di atas. Misalnya, adanya pandangan bahwa agama selain Islam adalah salah dan tidak mendapatkan *privilege* di sisi Tuhan. Islam diyakini sebagai agama yang paling mulia dan dipahami sebagai *blue print* yang serba paripurna. Kebenarannya menempati posisi yang paling tinggi dan senantiasa berada di puncak menara yang tidak tertandingi, jika dibandingkan dengan agama-agama selain Islam. Dalam pandangan umum di kalangan kaum Muslim bahwa ketentuan agama apa pun tetap sah hingga ada ketentuan yang datang berikutnya (dalam istilah fikih disebut dengan *nasikh*) untuk menghapus ketentuan sebelumnya (*mansukh*). Sehingga Islam dan Al-Quran dianggap oleh kaum Muslim sebagai agama dan wahyu terakhir umat manusia. Tapi ketentuan-ketentuan di atas telah terhapus (*mansukh*) dengan Hadis Rasulullah Muhammad Saw. Dengan sabdanya: "*Barangsiapa meninggal di zaman Islam dan belum mendengar akan daku, tetapi ia beriman kepada Yesus, maka dengan beriman nasibnya baik. Tetapi barang siapa mendengar tentangku namun*

menggunakan metode *simpatetis* sifatnya lain lagi. Apologetika yang demikian itu tidak menunjukkan batas pendirian yang tegas, berbau kompromistis, dan mengatakan bahwa agama-agama itu sama saja, sedangkan perbedaannya sedikit sekali. Dengan demikian batas perbedaan yang secara tegas memang ada menjadi kabur. Metode lain lagi adalah yang disebut dengan metode *positivo-tetis*. Dalam metode ini, diterangkan kebenaran dan pernyataan-pernyataan Allah terkandung dalam Kitab Suci yang dipercayainya, tanpa menjelekkkan agama lain dengan menyerang kitab suci mereka dan demikian tidak melukai hati orang lain. Lihat: D. Hendropuspito, O.C., *Op. Cit.* Hlm. 152-153.

tidak membenarkanku, sungguh ia celaka".²¹ Kalau diperhatikan keberadaan dari Hadis itu, maka sesungguhnya ia telah menghapus keberadaan ayat-ayat yang telah penulis sebutkan di atas. Artinya, bahwa kebenaran dan keselamatan terdapat pula dalam agama-agama lain, seperti: Kristen, Hindu, Buddha, Zoroaster, maupun agama-agama lainnya. Sementara dalam tradisi Kristen menurut Konsili:

"Gereja Suci Roma... tegas-tegas meyakini, bersaksi dan menyatakan bahwa tak seorang pun di luar Gereja Katolik, baik orang kafir atau Yahudi atau orang yang tidak beriman, tidak juga orang yang terpisah dari Gereja, akan ikut bersama-sama dalam kehidupan yang kekal, tapi akan binasa di dalam api kekal yang disediakan untuk setan dan sekutu-sekutunya, jika orang tersebut tidak bergabung dengannya (Gereja Katolik) sebelum mati.²²

Hanya saja pandangan eksklusif ini telah dikoreksi melalui Konsili Vatikan II pada tahun 1965. Konsili ini mulai mengakui bahwa di luar gereja terdapat juga keselamatan karena Kasih Tuhan melampaui batas-batas agama. Konsili ini menegaskan:

Mereka yang bukan dikarenakan kesalahan mereka sendiri, tidak mengetahui Injil Kristus atau Gerejaanya, namun mereka mencari Tuhan dengan hati yang jujur dan digerakkan oleh rahmat, berusaha dalam tindakan-tindakan mereka melaksanakan kehendak-Nya sebagaimana mereka mengetahui hal itu melalui bisikan kesadaran mereka pun memperoleh keselamatan yang kekal.²³

²¹ Mahmoud M. Ayoub. *The Qur'an and Its Interpreters*. (Albany: State University of New York Press, 1984). Hlm. 112.

²² Lihat: Hans Küng. "Sebuah Model Dialog Kristen-Islam", dalam *PARAMADINA, Jurnal Pemikiran Islam*. Vol. 1. Nomor 1. 1998. Hlm. 12.

²³ *Ibid*. Hlm. 12-13. Selanjutnya untuk lebih jelasnya putusan Konsili Vatikan II, dapat ditemui dalam "*Dokumen Konsili Vatikan II*", Bab V: Usaha Demi Perdamaian dan

Kecenderungan eksklusivisme memang sesuatu yang secara intrinsik dimiliki pada tahap eksoterisme dan secara psikologis seseorang akan lebih mudah memberikan afirmasi terhadap kebenaran agama yang dianutnya dengan cara menegaskan atau menyalahkan keberadaan akan kebenaran agama orang lain. Artinya, terdapat pribadi yang hanya dengan jalan menyalahkan agama orang lain, maka ia baru merasa lega dan semakin yakin kebenaran agama yang dianutnya.

Secara empiris adalah suatu kemustahilan, jika kita mengidealisasikan munculnya kebenaran tunggal yang tampil dengan format dan tunggal, lalu dipahami oleh manusia dengan pemahaman dan keyakinan yang seragam dan tunggal pula. Pemahaman dan keyakinan tunggal akan kebenaran agama yang dimilikinya merupakan sikap teologis yang tidak bisa terus dipelihara, karena hal ini justru memperlebar jarak ke arah dialog yang diharapkan.

2. Standar Ganda (*Double Standard*)

Sikap standar ganda (*double standard*) seperti yang dikemukakan oleh Hugh Goddrad.²⁴ Orang-orang Kristen ataupun Islam biasanya standar yang ditunjukkan bersifat ideal dan normatif. Sedangkan terhadap agama lain, mereka menggunakan standar lain yang lebih bersifat realistik dan historis.²⁵ Melalui standar ganda ini, muncul prasangka-prasangka sosiologis dan teologis yang selanjutnya memperkeruh suasana hubungan

Pembentukan Persekutuan Bangsa-Bangsa, terjemahan R. Hardawiryana, SJ. Cet. Ke-II, (Jakarta: Obor, 1983). Hlm. 616-634.

²⁴ Lihat: Hugh Goddard. *Menepis Standar Ganda, Membangun Saling Pengertian Muslim-Kristen*. (Yogyakarta: Qalam, 2000). Hlm. 3.

²⁵ Dadang Kahmad. *Sosiologi Agama*. (Bandung: Rosdakarya, 2000). Hlm. 175.

antarumat beragama. Misalnya, dalam soal teologis, Buddy Munawar Rachman mengatakan:

...agama kita adalah agama yang paling sejati yang berasal dari Tuhan, sedangkan agama lain adalah hanya konstruksi manusia atau mungkin juga dari Tuhan, tetapi telah dirusak oleh konstruksi manusia. Dalam sejarah standar ganda ini biasanya dipakai untuk menghakimi agama lain dalam derajat keabsahan teologis di bawah agama kita sendiri. Lewat standar ganda inilah kita menyaksikan bermunculnya perang klaim-klaim kebenaran dan janji penyelamatan, yang kadang-kadang kita melihatnya berlebihan, dari satu agama atas agama lain.²⁶

Dengan kata lain, masing-masing pemeluk agama menerapkan serangkaian standar ganda untuk keyakinannya sendiri dan menerapkan serangkaian standar ganda yang sama sekali berbeda untuk kepercayaan orang lain. Persepsi mengenai standar ganda bukanlah hal yang baru, jauh sebelum itu Karl Marx yang pertama kali menarik perhatian teologi dengan menggunakan standar ganda. Marx menyatakan bahwa kepercayaannya sendiri berasal dari Tuhan, sedang kepercayaan orang lain hanyalah konsepsi manusia.²⁷ Bagi kaum Muslim dan Kristen sikap ini sangat sangat berbahaya terutama pada abad ke-20 M/14 H, ketika antara kedua komunitas itu menyadari bahwa hubungan mereka sangat dekat dalam suka dan duka, hidup secara damai dan persaudaraan, bukan seperti yang terjadi pada masa silam.

Dalam penerapan standar ganda ini, Hugh Goddard menampilkan contoh-contoh yang secara historis telah merusak hubungan antarumat beragama, terutama dalam kasus Muslim-

²⁶ Buddy Munawar Rahman. *Islam Pluralis: Wacana Kesetaraan Kaum Beriman*. (Jakarta: Paramadina, 2001). Hlm. X.

²⁷ Lihat: D. Mclellan. *Karl Marx: Selected Reading*. (New York: Oxford University Press, 1977). hlm. 209.

Kristen. Salah satu contoh yang sangat terkenal adalah krisis Bosnia yang sebagian besar penganutnya beragama Islam dengan orang-orang Serbia dan Kroasia yang mayoritas beragama Katolik Roma dan Kristen Ortodoks.²⁸ Krisis Bosnia dalam pandangan orang-orang Islam adalah sikap anti-Islam. Akibat dari konspirasi ini, konflik pun tidak dapat dihindarkan. Sikap anti-Islam dari sebagian negara-negara Barat adalah karena tuduhan yang dilontarkan kepada pihak kaum Muslim yang enggan terlibat dalam penegakan keadilan dan pemerintahan yang sah. Contoh lain dari penerapan standar ganda adalah persoalan kesatuan dan keragaman di dalam kedua tradisi di atas. Kecenderungan yang dapat ditegaskan di sini adalah bahwa dua komunitas (Muslim-Kristen) menegaskan bahwa perpecahan umat bukanlah persoalan yang penting, artinya antara kedua komunitas ini betul-betul sepaham dengan sesama umat, tetapi sebaliknya perpecahan umat lain akan dianggap sebagai sifat keretakan inheren dan karenanya menunjukkan kurangnya stabilitas dan kepaduan kepercayaan umat lain.

3. Klaim Kebenaran (*Truth Claim*)

Klaim kebenaran (*Truth claim*) dalam tataran sosiologis, berubah menjadi simbol agama yang dipahami secara subjektif dan personal oleh masing-masing pemeluk agama. Armahedi Mazhar menyebutkan bahwa eksklusivisme, absolutisme, fanatisme, ekstremisme, dan agresivisme adalah “penyakit” yang biasanya menghinggapi aktivis gerakan keagamaan.²⁹ Dalam kasus ini, diperlukan suatu reformulasi terhadap pandangan umum yang memiliki tingkat intelektualitas, ritualitas, dan spiritualitas yang

²⁸ Hugh Goddard, ... *Op. Cit.* Hlm. 5.

²⁹ Lihat: Pengantar untuk Terjemahan R. Garaudi. *Islam Fundamentalis dan Fundamentalis Lainnya*. (Bandung: Pustaka, 1993). Hlm. ix.

tinggi pula dalam beragama. Tidak selamanya orang yang memiliki tingkat pengetahuan yang rendah dan hanya menjalankan ritual ala kadarnya, memiliki tingkat spiritual yang rendah. Seorang tukang becak tidak mustahil lebih religius dari pada seorang ustad yang rajin melakukan aktivitas dakwah, tetapi menyimpan rasa ingin dipuji. Berangkat dari klaim-klaim demikian, sangatlah tepat apa yang dikemukakan oleh Frithjof Schoun yang menilai bahwa agama lebih menekankan pada iman (*faith*), kebajikan dan pengalaman (*riyadhah*) ketimbang akal (*rasio*).³⁰ Memang sulit melepaskan frame subjektivitas, ketika keyakinan kita berhadapan dengan keyakinan orang lain yang berbeda. Kecenderungan ini selalu menghakimi keberadaan orang lain yang berbeda keyakinan, sehingga menyalahkan keyakinan orang lain adalah senjata yang paling ampuh untuk tetap membenarkan keyakinan yang kita miliki. Dengan memaksakan inklusivisme “gaya kita” terhadap orang lain yang kita menurut kita eksklusif. Kalau hal ini terjadi, maka sebenarnya kita terjat dalam kungkungan eksklusivisme, tapi dengan menggunakan nama inklusivisme.³¹

Dalam pandangan banyak ilmuan sekuler, kompleksitas hubungan antarumat beragama dengan berbagai paradigma eksklusif, standar ganda, dan klaim kebenaran (*truth claim*) sebagai kebenaran yang absolut yang sering digunakan dalam melihat agama lain, sering dianggap bukan sebagai tanda ketidakkritisan dari cara berpikir mereka dalam agama, melainkan merupakan penyebab konflik antarumat beragama yang telah terjadi di masa-masa silam. Untuk itu Paul F. Knitter mencoba mengembangkan “*A Correlational and Global Responsible Model for Dialogue*”,³² sebagai

³⁰ Frithjof Schoun. *Islam dan Filsafat Perennial*. (Bandung: Mizan, 1993). Hlm. 78.

³¹ Dadang Kahmad. *Op. Cit* Hlm. 171.

³² Paul F. Knitter. *One Earth Many Religions, Multifaith Dialogue, and Global Responsibility*. (Maryknoll, New York: Orbis Books, 1995). Hlm. 23.

usaha untuk menghindari klaim absolut dan superioritas satu agama atas agama lainnya.

Pada hakikatnya dialog antarumat beragama sebagai usaha untuk melepas klaim-klaim kebenaran dan penyelamatan tunggal yang berlebihan, dengan mengoreksi diri tentang sikap eksklusif dan segala bentuknya yang sering dipakai dalam memandang agama orang lain. Selanjutnya dialog sebagai upaya untuk memperluas pandangan-pandangan teologi yang inklusif. Sementara agama mempunyai peran yang penting di masa depan dalam membangun dasar spiritualitas dari peradaban masyarakat. Di mana semua para penganut agama akan bertemu dalam tujuan hidup (*the road of life*) yang sama. Kenyataan ini, menghadapkan kita pada suatu kondisi epistemologis, seperti yang dikatakan oleh Paul F. Knitter:

All religions are relative-that is, limited, partial, incomplete, one way of looking at thing. To hold that any religion is intrinsically better than another is felt to be somehow wrong, offensive, narrowminded...³³

Pandangan liberal dari Paul F. Knitter di atas, jelas merupakan suatu perkembangan yang baik, yang berupaya mengubah bentuk hubungan antarumat beragama dari sikap teologis yang eksklusif kepada usaha yang saling memahami, menerima, dan menghargai keberadaan akan agama orang lain yang berbeda. Dengan memahami dan menerima keberadaan orang lain membantu kita dalam membangun dan mewujudkan pandangan teologi yang pluralis. Paradigma teologi pluralis adalah awal dari apresiasi kita terhadap keberadaan para penganut agam lain yang lebih terbuka. Selanjutnya Paul F. Knitter mengatakan:

³³ Paul F. Knitter. *No Other Name? A Critical Survey of Christian Attitudes toward the World Religions*. (Maryknoll, New York: Orbis Books, 1985). Hlm. 23.

...the diversity of many religions must be recognized and maintained, and because this diversity is held up be potentially valuable and important for all persons, then the many valuable contents of the religions must be shared, communicated. The religions of the world must dialogue. If I recognize that you are really different from me, and if I also recognize that what is different can also be true and valuable, I cannot ignore you...³⁴

Dari perspektif di atas, bahwa sesungguhnya tidak ada sekat (*hijab*) bagi penganut antaragama untuk membangun sebuah dialog. Dialog dimaksudkan sebagai media untuk mempertemukan para penganut agama dalam suatu forum, duduk berdampingan, saling berdialog, dengan tidak melihat perbedaan-perbedaan yang ada. Implikasi lain dari pandangan tersebut bahwa sebetulnya kita semua berasal dari manusia yang satu dan dari Tuhan yang satu dan yang sama pula. Sehingga tidak ada perbedaan yang terlihat dari para penganut agama. Untuk melengkapi uraian ini, penulis ingin mengungkapkan pandangan seorang pemikir pluralis dan juga seorang Sufi kontemporer Frithjof Schuon³⁵ yang mengatakan bahwa sebetulnya semua agama sama pada level esoteris (nilai-nilai universal), sementara pada level eksoteris (*syari'at*, amal sehari-hari) bisa berbeda.

Kalau kita mengikuti pendapat di atas, maka pada dasarnya tidaklah penting perbedaan antaragama, justru yang ada adalah kesatuan (*The unity*), yang menurut Schuon merupakan "*the heart of religions*" (jantung dari agama-agama).³⁶ Dengan demikian adalah penting untuk mencari titik temu dalam aspek persamaan dan mengembangkan toleransi dalam aspek-aspek perbedaan. Persepsi

³⁴ Paul F. Knitter. *One Earth Many... Op. Cit.* Hlm. 31-32.

³⁵ Frithjof Schuon. *The Transcendental Unity of Religion*. (London: Torchbooks Harper and Row Publisher, 1975).

³⁶ *Ibid.*

ini semacam *agree and disagreement*,³⁷ sebab pada umumnya setiap agama mengajarkan kehidupan yang plural dan memberi petunjuk untuk menghadapi pluralitas tersebut.

E. Dialog Bukan Peleburan Agama menjadi Satu

Ada pandangan miring dan rasa khawatir, baik secara individu maupun kelompok orang tentang pelaksanaan kegiatan dialog antarumat beragama. Rasa khawatir ini didasarkan pada pandangan mereka terhadap orang-orang yang terlibat dalam dialog. Ada semacam keyakinan bahwa orang-orang yang terlibat dalam dialog antar atau lintas agama akan melahirkan berbagai keyakinan yang dianut oleh seseorang, padahal dialog antarumat beragama bukan untuk mengadakan peleburan (*fusi*) agama-agama menjadi satu agama dan bukan pula untuk membuat *sinkretsime*, “agama baru” yang memuat unsur-unsur ajaran agama.

Dialog bukan pula untuk mendapatkan pengakuan akan supremasi agamanya sebagai agama yang paling benar dan menganggap agama lain adalah salah. Tapi, yang dicapai dari dialog adalah bagaimana para partisipan dialog membicarakan tentang pentingnya membangun hubungan yang baik dan membangun kerja sama lintas agama. Hal ini dianggap penting karena tugas agama tidak hanya mengajarkan kepada para pemeluknya untuk menyembah kepada Tuhan, tapi sebaliknya agama membawa misi pembebasan. Misi pembebasan ditujukan kepada mereka yang mengalami penindasan, eksploitasi, dan ketidakadilan.

Masalah ketidakadilan, eksploitasi, penindasan, dan kemiskinan merupakan masalah yang dihadapi oleh manusia sejak

³⁷ A. Mukti Ali. *Agama dan Pembangunan di Indonesia*. (Jakarta: Biro Humas Departemen Agama RI, 1972). Hlm. 118.

awal lahirnya agama-agama sampai saat ini. Semua itu mendesak untuk menuntut pencarian solusi yang dapat membebaskan mereka dari masalah tersebut. Dalam hubungan antarumat beragama yang dituntut bukan sekedar ko-eksistensi, tapi lebih pada pro-eksistensi. Oleh karena itu, tema-tema dialog diarahkan pada pembicaraan yang bersifat praksis pembebasan. Dialog yang liberatif dan bertanggung jawab secara global sebagai respon atas kelemahan dari bentuk-bentuk dialog selama ini. Di samping itu, dialog yang liberatif menjadi harapan yang menjanjikan bagi mereka yang menjadi korban dari ketidakadilan dan kemiskinan. Jadi, dalam dialog ini para partisipan secara bersama melakukan sesuatu untuk menekan realitas kemiskinan, kelaparan, eksploitasi, atau kebinasaan lingkungan. Karena dialog yang dimulai dengan praksis pembebasan harus direalisasikan dalam komunitas manusia yang secara bersama-sama beraksi melakukan analisis. Dialog liberatif lebih pada tanggung jawab global (*global responsibility*), yang menekankan bahwa umat beragama, bukan hanya bersedia mengakui hak hidup agama lain tanpa mau peduli bagaimana kehidupan umat beragama itu sendiri di tengah-tengah mereka.

Dengan demikian, dialog dalam bentuk ini merupakan upaya untuk mengembalikan misi agama sebagai kekuatan pembebas. Dengan memahami ajaran agama secara universal dan bukan secara parsial. Karena agama sebagai kekuatan pembebas, maka ia harus diarahkan pada pembebasan umat manusia dari berbagai masalah yang dihadapinya. Menurut penulis, hanya akan menjadi sia-sia apabila dialog yang dilaksanakan oleh umat dari kepelbaggian agama, jika hanya berputar pada tataran simbolistik-formalistik dari agama dan bukan pada tataran substansial. Sebab dialog dalam bentuk seperti itu merupakan proses “pembunuhan” atas

misi agama. Oleh karena itu, dialog antarkomunitas agama harus diarahkan pada perumusan pola untuk mensejahterakan umatnya agar dapat terbebaskan dari penindasan, kemelaratan, dan kemiskinan.

BAB DUA

PLURALISME AGAMA: BERKAH ATAU BENCANA

*By God! As long as the ocean drenches wool
we will be with the opressed until they receive recompense
for their rights and we see that all receive equal treatment*
(Ibnu Sa'ad, 1967)

A. Apa itu Pluralisme Agama?

Membicarakan pluralisme adalah penting adanya. Karena pluralisme adalah sebuah keniscayaan yang tidak bisa dihindarkan begitu saja dari kehidupan sosial dan agama. Secara sosiologi-antropologi masyarakat kita adalah masyarakat yang plural, terdiri dari: suku, etnik, bahasa, warna kulit, budaya, dan agama. Pluralisme di satu sisi dianggap sebagai 'aset' yang tetap terus dipertahankan dan dipelihara. Namun di sisi lain, pluralisme menjadi 'ancaman' dan 'bahaya' bagi kelangsungan hidup dalam suatu komunitas yang plural. Sikap ambivalen dari suatu pluralisme menjadi dilema yang perlu diwaspadai agar pluralisme dapat dikelola dan ditata dengan baik.

Sebelum kita mendiskusikan apa itu pluralisme agama, terlebih dahulu penulis ingin menyuguhkan makna pluralisme dari berbagai perspektif. Konsep pluralisme awalnya dikemukakan oleh Christian Wolf dan Immanuel Kant sebagai filosof pencerahan yang menekankan pada doktrin tentang adanya kemungkinan pandangan-pandangan dunia dikombinasikan dengan kebutuhan untuk mengadopsi sudut pandang universal penduduk dunia.

Berikut ini beberapa sketsa definisi pluralisme. *Pertama*, menurut etika dan sosiologi normatif, konsep pluralisme berarti problem di mana masyarakat modern tidak lebih berdasarkan pada seperangkat norma otoritatif, sehingga semua persoalan etika meminjam istilah Jurgen Habermas tunduk pada wacana yang rasional dan terbuka. *Kedua*, menurut sosiologi dan etnologi budaya, pluralisme berarti fragmentasi bahasa, agama, atau batasan-batasan lainnya. *Ketiga*, menurut sosiologi fungsional, pluralisme adalah diferensiasi masyarakat yang dapat diamati pada level individu sebagai diferensiasi peran pada level organisasional sebagai kompetisi organisasi-organisasi formal dan pada level masyarakat sebagai pembatasan-pembatasan terhadap fungsi institusi.

Keempat, dalam wacana ilmu sosial, pluralisme dalam arti pengakuan terhadap keragaman dalam masyarakat dan berbagai prasyarat bagi pilihan dan kebebasan individu, dihadapkan pada dua ekstrem yang berlawanan: (1) pluralisme berhadapan dengan berbagai monisme, seperti: teokrasi, negara absolut, monopoli, masyarakat total, kesadaran terasing, dan kebudayaan monolitik; (2) pluralisme mengimplikasikan struktur yang dapat diidentifikasi. Di mana pluralisme dapat secara simultan dihadapkan pada sesuatu tanpa bentuk seperti anarki, anomie dalam arti kognitif maupun normatif, relativisme epistemologis, dan posmodernisme yang tidak koheren.

Sketsa definisi pluralisme di atas digunakan dalam pengertian deskriptif dan evaluatif. Di satu sisi, konsep pluralisme berarti kesadaran akan banyaknya sub entitas, sebaliknya di sisi lain mengungkapkan pengakuan positif terhadap pluralisme. Dari beberapa definisi tentang pluralisme di atas, adapun yang dimaksud dengan pluralisme agama adalah adanya pengakuan

bahwa manusia di bumi ini tidak hanya menganut satu agama tapi menganut banyak agama.

Pluralisme agama, dalam tiga dasawarsa terakhir ini sudah dirintis dialog-dialog antarumat beragama yang makin dirasakan perlunya setelah dalam dasawarsa terakhir abad ke-XX pertentangan SARA makin menjadi sengit. Karena itu, pembahasan mengenai soal 'Pluralisme Agama dan Dialog' makin dirasakan perlu untuk diketahui oleh umat Kristen agar kita dapat ikut berbuat sesuatu demi kerukunan kehidupan beragama di Indonesia. Era industri mulai mengangkat masalah pluralisme ke permukaan, lebih-lebih dengan masuknya dunia ke dalam Era Informasi di mana batas-batas antarnegara dan bangsa sudah sulit ditentukan, maka pluralisme menjadi situasi riil sebagai masalah yang harus dihadapi oleh manusia. Sebagai reaksi terhadap pluralisme yang menekan, ada beberapa macam reaksi yang timbul, yaitu: (1) fundamentalisme, yaitu reaksi menolak pluralisme dan memperkukuh posisi sendiri; (2) proselitisme, yaitu usaha mentobatkan pengikut agama lain agar masuk agama sendiri dengan cara-cara yang tidak wajar; (3) sinkretisme, yaitu reaksi kompromis dengan cara mencampuradukkan kedua keyakinan agama yang bertemu.

Munculnya fenomena pluralisme agama dapat ditelusuri dari tiga mazhab teori besar dalam sosiologi agama di antaranya teori fungsionalisme (Emile Durkheim), kognitivisme (Max Weber), dan teori kritis (Karl Marx). Pandangan tiga mazhab teori itu tentang agama misalnya fungsionalisme melihat bahwa agama sebagai institusi yang dibangun demi integrasi sosial. Kognitivisme memandang agama sebagai pandangan dunia yang memberi makna bagi individu dan kelompok. Sementara teori kritis

menginterpretasikan agama sebagai ideologi yang melegitimasi struktur kekuasaan masyarakat.

Fenome pluralisme seperti yang dikemukakan oleh Talcot Parson (1967 dan 1995) adalah sebagai pembedaan sistematis pada semua level, baik itu level pembedaan peran maupun level pembedaan sosial dan budaya. Bagi kaum kognitivistis, seperti yang diwakili oleh Peter L. Berger mengemukakan fenomena pluralisme sebagai gejala sosio-struktural yang paralel dengan sekularisasi kesadaran.³⁸ Menurut Berger, sekularisasi membawa pada demonopolisasi tradisi-tradisi agama dan pada peningkatan peran rakyat jelata. Sementara di kalangan teoretis kritis seperti yang diwakili oleh Houtart, Habermas, atau Bourdieu menganalisis pluralisme agama bukan suatu tema yang menarik perhatian, karena dalam tradisi Marxis, agama bukanlah penyebab penting bagi perubahan struktural dan emansipasi manusia.³⁹

Seperti yang telah penulis kemukakan di atas, pemahaman pluralisme dalam bingkai 'Bhineka Tunggal Ika' dapat menjadi *asset* yang sangat menguntungkan bagi proses pembelajaran dan pemahaman bahwa kita berbeda-beda, tetapi hidup dalam kesatuan sosial. Dalam arti belajar dari perbedaan yang ada akan memunculkan pemahaman bahwa kita hidup dalam komunitas yang berbeda-beda tanpa harus melihat perbedaan yang menjadi penghalang bagi suatu persahabatan dan kerja sama. Tapi, pluralisme akan menjadi bencana, kalau masyarakat kita tidak belajar dan berusaha memahami perbedaan yang ada. Akibatnya pluralisme akan berubah menjadi 'bom waktu' yang akan meledak

³⁸ Peter L. Berger. *The Sacred Canopy: Elements of a Sociological Theory of Religion*. (Garden City, NY: Doubleday, 1967). Hlm. 127.

³⁹ J. A. Beckford. *Religion and Advanced Industrial Society*. (London: Unwin Hyman, 1989).

kapan dan di mana saja. Inilah dilema dari suatu pluralisme kalau tidak dikelola dan dipelihara dengan baik.

Pluralisme agama yang terungkap dalam kebebasan beragama berdasarkan pada konsep individualistik tentang hak-hak universal dan persamaan prinsip formal. Pluralisme agama diartikulasikan dalam hak-hak kolektif denominasi dibangun atas dasar gagasan tentang hak-hak parsial dan hak-hak khusus kelompok dan mengandaikan ketidaksamaan formal.⁴⁰ Posisi yang bertentangan ini mewakili kepentingan kelompok-kelompok sosial yang berbeda dan pertentangan ini menjadi dilema bagi pluralisme agama. Pluralisme agama pada tingkat sosial tidak perlu memberi kebebasan beragama yang lebih besar pada tingkat individu. Kebijakan mengenai toleransi dapat menginstitusionalisasi organisasi-organisasi totaliter yang membatasi pilihan individu. Dalam suatu agama, memperselisihkan perbedaan nilai-nilai yang ada akan membatasi pluralisme internal agama-agama. Memperbedakan nilai-nilai yang bertentangan dan kebenaran tunggal akan melahirkan konflik terbuka di kalangan penganut agama-agama. Untuk itu, ke depan para penganut agama-agama harus menyadari bahwa memperdebatkan nilai-nilai yang berbeda tidak akan menciptakan ko-eksistensi dan perdamaian. Justru, yang harus dilakukan adalah bagaimana mengelola perbedaan dari nilai-nilai yang ada tidak sampai merusak hubungan antarumat beragama, dengan begitu pluralisme agama tetap terjaga dan tidak menjadi bencana bagi kelangsungan keberadaan pluralisme agama.

Saat ini pluralisme yang dipahami dan dipraktikkan oleh pemerintah dan sebagian pemuka agama adalah “pluralisme semu” (*pseudo pluralism*). Di mana pluralisme hanya sebatas wacana dan

⁴⁰Zakiyuddin Baidhawiy. *Ambivalensi Agama, Konflik, dan Nirikekerasan*. (Yogyakarta: LESFI, 2002). Hlm. 23.

belum sepenuhnya menjadi suatu entitas yang harus disadari dan diakui sebagai kenyataan sosial dalam masyarakat. Pluralisme semu adalah bentuk pengakuan terhadap keragaman masyarakat yang terdiri dari budaya, suku, dan agama yang berbeda-beda, namun tidak bersedia menyikapi dan menerima suatu keberagaman sebagai kenyataan sejarah (*historical necessity*) dan kenyataan sosio-kultural (*socio-cultural necessity*).

Dari pengertian di atas, dapat disimpulkan bahwa pluralisme semu merupakan bentuk pengakuan atas perbedaan yang ada, namun penerimaan akan adanya suatu perbedaan belum sepenuhnya nampak dari sebagian sikap para elit agama maupun elit pemerintah di Manado. Sikap mendua atau standar ganda (*double standard*) seperti yang dikemukakan oleh Hugh Goddard,⁴¹ dapat berimplikasi pada keretakan hubungan antarumat beragama, yang lambat laun berpotensi melahirkan konflik agama. Seyogyanya pluralisme harus dipahami sebagai bentuk kesediaan menerima kelompok lain secara sama sebagai suatu kesatuan. Dengan kata lain, adanya komunitas-komunitas yang berbeda saja tidak cukup, sebab yang terpenting adalah bahwa komunitas-komunitas itu harus diperlakukan sama oleh negara. Di sinilah konsep pluralisme memberikan kontribusi nyata terhadap agenda demokrasi dan anti-diskriminasi. Perhatian yang besar terhadap persamaan (*equality*) dan anti-diskriminasi kaum minoritas telah menghubungkan pluralisme dengan demokrasi.

Dalam konteks wacana ilmu sosial, pluralisme dipahami sebagai pengakuan terhadap keragaman dalam masyarakat dan sebagai prasyarat bagi pilihan dan kebebasan individu. Dengan demikian pluralisme adalah gejala sosio-kultural yang harus ditata

⁴¹ Lihat: Hugh Goddard. *Menepis Standard Ganda, Membangun Saling Pengertian Muslim-Kristen*. (Yogyakarta: Qalam, 2000). Hlm. 3.

dan dipelihara agar tidak menjadi potensi yang dapat merusak suatu tatanan kehidupan masyarakat. Seperti yang telah penulis uraikan di atas, bahwa pluralisme sekarang berbeda dengan pluralisme jaman dulu. Di mana pluralisme saat ini bersifat aktif dan membutuhkan perhatian yang serius untuk memahami dan meresponnya. Dengan kata lain, bahwa pluralisme saat ini, kalau diabaikan, maka akan memunculkan kerawanan-kerawanan sosial yang akan mengarah pada konflik sosial.

Pluralisme bukan hanya mempresentasikan adanya kemajemukan (suku atau etnik, bahasa, budaya, dan agama) dalam masyarakat yang berbeda-beda. Tapi, pluralisme harus memberikan penegasan bahwa dengan segala keberbedaannya itu mereka adalah sama di dalam ruang publik. Dengan kata lain, adanya komunitas-komunitas yang berbeda-beda saja tidak cukup, sebab yang terpenting adalah bahwa komunitas-komunitas itu harus diperlakukan sama oleh negara (pemerintah).

Problem sekarang adalah bagaimana mempertahankan dan mengembangkan masyarakat yang plural ini menjadi kesatuan yang dinamis dan konstruktif seiring dengan emansipasi penuh. Pertanyaan ini menuntut perhatian pemerintah dan pimpinan agama untuk lebih pro-aktif menyikapi keberagaman dalam masyarakat dengan tetap memberikan kontribusi nyata terhadap agenda demokrasi dan nondiskriminasi. Perhatian besar terhadap equalitas dan nondiskriminasi telah menghubungkan pluralisme dan demokrasi. Secara historis, demokratisasi terjadi melalui perjuangan berbagai unsur masyarakat melawan sumber-sumber diskriminasi sosial. Di mana manusia dilahirkan merdeka dan memiliki hak-hak yang sama, tidak ada diskriminasi yang didasarkan pada kelas, gender, ras, atau minorits agama dalam domain publik. Sebaliknya, setiap individu, kelompok, dan

golongan harus diperlakukan sebagai warga dengan hak-hak dan kewenangan yang sama.

B. Membaca “Ide Tuhan” tentang Hakikat Pluralitas: Perspektif Seorang Muslim

Pluralitas adalah kemajemukan yang didasari oleh keutamaan dan kekhasan. Karena itu, pluralitas tidak dapat terwujud kecuali sebagai antitesis dan objek komparatif dari keseragaman dan kesatuan (*unity*) yang merangkum seluruh dimensinya. Pluralitas tidak bisa disematkan pada situasi cerai-berai dan permusuhan yang tidak memiliki ikatan persatuan dan persaudaraan yang mengikat semua pihak dari kepelbagaian perbedaan yang ada. Anggota suatu keluarga merupakan contoh pluralitas dalam skop kecil dalam kerangka kesatuan keluarga sebagai antitesis darinya. Tanpa ada kesatuan yang mencakup seluruh segi, maka tidak dapat dibayangkan adanya kemajemukan, keunikan, dan pluralitas.⁴²

Sebagai seorang Muslim, penulis memahami bahwa dalam Islam pluralitas dibangun di atas tabiat asli, kecenderungan pribadi dan perbedaan masing-masing pihak masuk dalam kategori fitrah yang telah ditetapkan oleh Allah Swt. Dengan begitu pluralitas seperti yang disinyalir oleh Al-Qur'an adalah “ciptaan Ilahi” dan sunnah yang “azali dan abadi” yang telah digariskan oleh Allah bagi seluruh makhluk-Nya. Ini artinya, bahwa makhluk dalam hal ini manusia tidak akan pernah menjadi satu, namun selamanya mereka akan selalu berbeda-beda satu sama lainnya. Karena itu semua adalah fitrah.

Jikalau Tuhanmu menghendaki, tentu Dia akan menjadikan manusia umat yang satu, tetapi mereka senantiasa berselisih

⁴² Muhammad Imarah. *Islam dan Pluralitas; Perbedaan dan Kemajemukan dalam Bingkai Persatuan*. (Jakarta: Gema Insani Press, 1999). Hlm. 9.

pendapat, kecuali orang-orang yang diberi rahmat oleh Tuhanmu. Dan untuk itulah Allah menciptakan mereka (QS. Hud:118-119).

Penulis mencoba memahami “Ide Tuhan” dibalik kalam-Nya di atas. Kalimat “Jikalau Tuhanmu menghendaki” dan “Dia akan menjadikan umat yang satu” secara implisit ayat ini menyatakan bahwa kemajemukan atau pluralitas memang sengaja diciptakan oleh Allah. Karena Allah tidak menghendaki makhluk-Nya hidup dalam “ketunggalan”, sebaliknya yang pantas hidup dalam “ketunggalan” hanya semata bagi Zat Allah dan tidak bagi makhluk-Nya. Ketunggalan adalah yang tidak mempunyai sisi parsial dan bentuk plural. Dengan demikian, “ketunggalan” hanya menjadi milik mutlak bagi Zat al-Haq, Allah Swt. Sebaliknya, pluralitas menjadi ciri khas dan milik seluruh dimensi kehidupan makhluk-Nya (materil, hewani, manusia, dan pemikiran).

Hakikat sikap Al-Quran ketika pluralitas menjadi kemajemukan dalam kerangka kesatuan adalah sikap yang melihatnya sebagai sunnah Ilahiah yang Allah Swt firahkan bagi sekalian manusia. Pengertian hakikat pluralitas dalam Al-Quran telah disepakati oleh para mufassir dari seluruh latar belakang mazhab pemikiran mereka sepanjang masa. Dan ulama terdahulu telah menjadikan ikhtilaf dan pluralitas sebagai *illat* diciptakannya manusia oleh Allah Swt. Menarik untuk dikaji adalah penafsiran Thabathaba’i, di mana Muhammad Husain berkata: perbedaan tabiat-tabiat itu membawa pada perbedaan fisik adalah sesuatu yang tidak dapat dihindarkan dalam dunia manusia, karena memang susunan tubuh mereka berbeda-beda dari satu individu ke individu yang lain, sehingga berimplikasi pada perbedaan kesiapan fisik dan psikis. Ditambah dengan perbedaan situasi dan kondisi potensi tadi, maka timbul perbedaan selera, kebiasaan, etika,

tujuan, dan macam pekerjaan yang ditekuni, serta temperamen pribadi dalam masing-masing kelompok masyarakat. Seandainya hal itu tidak ada niscaya masyarakat manusia tidak dapat hidup.⁴³

Jadi, jika tidak ada plurlitas, perbedaan dan perselisihan niscaya tidak ada motivasi untuk berkompetisi, saling mendorong (*tadafu'*) di antara individu, kelompok (umat), pemikiran, filsafat, peradaban-peradaban, dan hidup ini pun akan terasa stagnan dan tawar, serta mati tanpa dinamika.

C. Yesus, Sang Buddha, dan Nabi Muhammad Bersaudara

Sekilas judul ini cukup mengagetkan bagi siapa saja yang membacanya, terutama bagi mereka yang selama ini percaya bahwa ketiganya sangat berbeda dari sudut pandang keyakinan (*aqidah*). Pasalnya tiga nama besar yaitu Yesus, Sidharta Gautama, dan Nabi Muhammad Saw. secara umum dipahami sebagai orang yang menyebarkan agama yang berbeda. Di mana Yesus adalah pembawa agama Kristen dan penyebar Kasih Tuhan, Sidharta Gautama adalah seorang spiritual sejati yang mengajarkan *dharma* bagi umat Buddha, dan Muhammad Saw. adalah suri tauladan, Nabi, dan seorang Rasul yang diutus oleh Tuhannya untuk menyebarkan agama Islam.

Terlepas dari perbedaan pandangan yang ada, penulis memiliki keyakinan sendiri bahwa ketiganya adalah bersaudara, di mana mereka secara keturunan berasal dari satu manusia yang sama yaitu Adam. Nabi Adam adalah manusia pertama yang diciptakan oleh Tuhan atas kehendak-Nya. Dan dia beserta istrinya Hawa pulalah sebagai manusia penghuni pertama bumi ini. Dengan kekuasaan Tuhan, kemudian Adam dan Hawa memulai hidupnya dengan keturunan-keturunannya yang sampai saat ini

⁴³ Thabathaba'i. *al-Mizan fi Tafsir al-Qur'an*. (Beirut, 1392 H/1972 M). Hlm. 60.

telah memenuhi sebagian bumi. Keturunan yang diberikan keduanya sangat beragam: laki-laki dan perempuan; ada yang berkulit hitam dan putih; beragama A dan B; bersuku A dan B; ada orang Amerika, Afrika, Arab, Cina, India, Indonesia, dan masih banyak lagi. Semuanya itu berasal dari keturunan yang satu dan sama yaitu Adam dan Hawa. Atas dasar inilah, maka tidak ada alasan bahwa kita tidak berasal dari satu jenis manusia atau tidak bersaudara. Begitu pula tidak ada alasan untuk saling konflik antara satu agama dengan agama lainnya, satu suku/etnik dengan suku/etnik lainnya, dan seterusnya. Demikian pula antara Yesus, Sidharta Gautama, dan Nabi Muhammad Saw. adalah ketiganya bersaudara dan diciptakan dari segenggam tanah yang diambil dari bagian bumi. Nabi Muhammad mempertegas dalam hadisnya yang berbunyi:

Allah Swt. menjadikan Adam dari segenggam tanah yang diambil dari seluruh bagian bumi. Maka, anak Adam akan terlahir sesuai dengan asal tanah yang menjadi bahan dirinya. Di antara mereka ada yang menjadi berkulit merah, putih, hitam, dan di antara warna-warna itu. Juga ada yang gembira, sedih, jahat, dan baik (Hadis).

Jelaslah, bahwa semua umat manusia di bumi ini yang terdiri dari suku/etnik, budaya, agama, bahasa, warna kulit, bangsa adalah bersaudara sebagai makhluk ciptaan Tuhan yang berasal dari satu manusia. Dalam hal ini, menarik untuk ditampilkan adalah penafsiran sepihak tentang firman Tuhan yang berbunyi "*sesungguhnya semua orang mu'min itu bersaudara*" (Q.S. al-Hujarat). Kata *mu'min* ditafsirkan sebagai orang-orang Islam yang percaya kepada Tuhan. Padahal kalau dipahami secara linguistik, kata *mu'min* berasal dari kata dasar yaitu '*amana-yu'minu-imaan*' artinya percaya. Para mufassir sepakat bahwa kata *mu'min* berarti

siapa saja yang percaya kepada Tuhan Yang Maha Esa, apakah dia seorang Kristian, Buddhist, Hindu, Zoroaster, Yahudi, atau apapun bentuk dan nama agamanya. Seperti yang telah penulis jelaskan pada bagian terdahulu, bahwa Tuhan akan menjamin siapa saja masuk surga selama mereka melakukan tiga hal, yaitu: percaya kepada Tuhan Yang Maha Esa, percaya pada hari kemudian, dan berbuat amal saleh.

Penafsiran sepihak dan tidak bertanggung jawab telah memunculkan prasangka-prasangka teologis yang seharusnya tidak terjadi. Dominasi atas satu agama dengan menjadikan agama lainnya adalah palsu tidak mencerminkan kedewasaan seseorang dalam beragama. Ketidakdewasaan kemudian melahirkan cara pandang yang eksklusif yang memandang orang lain tidak akan mendapatkan keselamatan dan perlindungan dari Tuhan. Dengan demikian, bagi mereka yang berusaha menafsirkan secara tidak bertanggung jawab atas firman Tuhan tersebut, berusaha menghilangkan makna esensi yang dimaksudkan Tuhan. Hal itu berarti menegasikan Tuhan yang memiliki otoritas mutlak atas apa yang dimaksudkan-Nya melalui firman-Nya.

D. Teologi Paradigma dalam Agama

Paradigma beragama seseorang menentukan bagaimana pandangannya terhadap agama-agama lain. Paling tidak ini menggambarkan sikap teologi seseorang dalam beragama. Dalam penelitian agama-agama paling tidak dapat dikemukakan tiga paradigma teologis keberagamaan, antara lain: eksklusifisme, inklusifisme, dan pluralisme. Dalam rangka mengkaji tiga paradigma teologis ini, penulis akan mencoba mendeskripsikan bagaimana tiga paradigma tersebut terbangun dalam lingkungan komunitas beragama. *Pertama*, paradigma eksklusif. Untuk

menggambarkan paradigma ini penulis mencoba memberikan sebuah potret atau gambaran hidup bertemunya tiga kelompok penganut agama yang masing-masing berbeda agama.

Di sebuah tempat yang cukup sederhana, bertemulah tiga komunitas yang masing-masing memiliki agama yang berbeda-beda, yaitu: Yahudi, Kristen, dan Islam. Dari pertemuan ini ketiga kelompok saling mengklaim akan kebenaran agama masing-masing. Terjadilah dialog yang tidak bersahabat. Orang Yahudi mengklaim bahwa: "Agama kamilah yang paling benar daripada agamamu, kitab kami lebih awal turun dari pada kitabmu, dan Nabi kami telah ada sebelum Nabi kamu. Kami mengikut agama Ibrahim (*Abrahamic Religion*) dan tidak seorang pun yang akan masuk surga kecuali kami (Yahudi)." Orang Kristen mempunyai klaim yang sama dengan Yahudi. Lalu orang Islam berkata, benar agama kami datang setelah agamamu, kitab kami turun setelah kitabmu dan Nabi kami diutus setelah Nabi kamu. Orang Islam melanjutkan pembicaraannya, bahwa kamu telah diperintahkan untuk meninggalkan agamamu dan mengikuti agama kami, karena kami lebih baik dari kamu. Kami mengikuti agama Ibrahim, Isma'il, dan Ishaq, dan tidak ada yang lebih berhak masuk surga kecuali kami.

Dari percakapan singkat di atas antara tiga komunitas yang saling mengunggulkan agama mereka masing-masing, terwarisi sampai dalam kehidupan yang modern sekarang ini. Di mana klaim-klaim serupa banyak dijumpai tidak hanya di kalangan masyarakat awam, tapi juga pada masyarakat yang kemampuan intelektualnya tidak diragukan. Sikap "*truth claim*" atau klaim kebenaran, serta sikap *apologist* atas agama yang dianut oleh seseorang akan membawa pada sikap yang eksklusif bagi penganutnya dalam menyikapi keberadaan agama orang lain.

Pernyataan bahwa: “Kamilah yang benar dan selain kelompok kami adalah salah” telah mewarnai pemikiran keberagamaan seseorang di dunia. Namun, pernyataan semacam ini pula, serta merta melahirkan konflik antarpenganut agama. Eksklusivisme yang terbangun dari satu kelompok adalah menegasikan keberadaan kelompok orang lain. Dengan demikian, eksklusivisme adalah sebuah kesombongan sosial.

Dari contoh di atas menunjukkan bahwa sikap ini merupakan pandangan yang sangat dominan dari zaman ke zaman dan terus berkembang, serta dianut oleh para penganut agama hingga dewasa ini. Dalam agama Kristen, Yesus adalah satu-satunya jalan yang sah untuk keselamatan. Seperti yang termaktub dalam Yohanes 14: 6 yang berbunyi: “*Akulah Jalan dan kebenaran dan hidup. Tidak ada seorang pun yang datang kepada Bapa, kalau tidak melalui Aku*”. Ayat ini menegaskan bahwa seseorang yang ingin datang kepada Bapa, harus melalui Yesus. Dalam pandangan orang-orang yang menganut sikap eksklusif ayat ini dipahami secara literal. Demikian pula dengan ayat: “*Dan keselamatan tidak ada dalam siapa pun juga selain di dalam Dia, sebab di bawah kolong langit ini tidak ada nama lain yang diberikan kepada manusia yang olehnya kita dapat diselamatkan*” (Kisah Para Rasul 4, 2). Dalam ayat ini istilah “Tidak Ada Nama Lain” (*No Other Name*), telah menjadi simbol yang mengatakan bahwa tidak ada keselamatan di luar Yesus Kristus.

Pandangan atau sikap eksklusif seperti ini telah dikenal lama sejak abad pertama dari gereja yang kemudian mendapat perumusan, seperti *extra ecclesiam nulla salus!* (tidak ada keselamatan di luar gereja) dan *extra ecclesiam nullus propheta* (tidak

ada Nabi di luar Gereja).⁴⁴ Perumusan dari pandangan ini mendapat pengukuhan di saat Konsili Florence tahun 1442. Paradigma eksklusif dalam agama Kristen, dewasa ini banyak diikuti oleh para penginjil terkemuka yang ditayangkan di berbagai media. Para penganut paradigma ini adalah tokoh teolog Protestan, seperti Karl Barth dan Hendrich Kraemer.

Sementara di dalam Islam sendiri, paradigma ini banyak dianut oleh para *mufassir*, seperti: Sa'id Hawa, Sayyid Quthb, Muhammad Mutawalli Sya'rawi, Muhammad Sayyid Tanthawi, Muhammad Al Balaghi, dan Syekh Al Azhar. Pandangan-pandangan mereka banyak menyempitkan Islam pada paradigma eksklusif. Misalnya tentang penafsiran ayat pada Surat Al-Quran di bawah ini.

“Sesungguhnya orang-orang Mu'min, orang-orang Yahudi, orang-orang Nasrani, dan orang-orang Shabi'in siapa saja di antara mereka yang benar-benar beriman kepada Allah hari kemudian dan beramal shaleh, mereka akan menerima pahala

⁴⁴ Semangat memandang positif kebudayaan dan kepercayaan bangsa-bangsa mendapat tantangan sebab dengan bangkitnya kolonialisme. Abad penemuan benua-benua baru oleh bangsa Eropa sekaligus menandai abad dimulainya kolonialisme. Kolonialisme ternyata sekaligus merupakan invasi kebudayaan Eropa, memandang kebudayaan dan agama asli, kemudian menggantikannya dengan kebudayaan Eropa. Invasi kebudayaan yang demikian ini semakin terdukung oleh semangat aliran sesat Yansenisme yang mempropagandakan bahwa di luar gereja tidak ada keselamatan, yang pada abad XVII hingga XIX mendapat simpati luas. Karena alasan bahwa di luar gereja, dan dengan sendirinya di luar kekristenan, tidak ada keselamatan, proses penyingkiran kebudayaan asli atau agama-agama lain menemukan motif sucinya. Dari sebab itu contoh-contoh baik dari Ricci, Valignano, Di Nobili, dan Yustinus de Yakobis tertindih oleh kolonialisme. Gema keteladanan mereka kemudian lebih bersifat sporadis dan tidak merupakan sikap spiritualitas kekristenan Gereja Eropa. Semangat para misionaris yang menonjol umumnya adalah semangat *extra ecclesiam nulla salus*. Karena itu, mereka tidak segan-segan menampilkan heroisme dan kemartiran dalam usahanya sendiri merebut jiwa-jiwa. Sikap terbuka dan positif berubah menjadi eksklusif, tertutup dan mengucil. Lihat: F.X. E. Armada Riyanto, CM. *Dialog Agama Dalam Pandangan Gereja Katolik*. (Yogyakarta: Kanisius, 1998). Hlm. 25.

dari Tuhan mereka, tidak ada kekhawatiran terhadap mereka, dan tidak pula mereka bersedih hati”(QS. Baqarah:62).

Ayat di atas secara sepintas menunjuk pada jaminan Allah atas keselamatan semua golongan yang disebutkan dalam ayat tersebut. Artinya keselamatan yang diberikan oleh Allah bukan hanya khusus bagi para pemeluk agama Islam, tapi juga di luar Islam. Jika demikian di mana letak keistimewaan orang Islam, kalau semua golongan akan diselamatkan oleh Allah? Kemudian, bagaimana keberadaan Surat Ali Imran:85 dan 19 yang berbunyi:

“Barang siapa yang menerima agama selain Islam tunduk kepada Allah), maka tidaklah akan diterima dan pada hari akhirat nanti ia akan termasuk pada golongan orang-orang yang merugi” (QS. Ali Imran:85).

“Sesungguhnya agama yang ada di sisi Allah hanyalah agama Islam (tunduk pada kehendak-Nya)” (QS. Ali Imran:19).

Menurut penulis ayat-ayat di atas, kalau dilihat sepintas memang saling bertentangan, di satu sisi dikatakan bahwa siapa yang mencari agama selain Islam adalah sesat, sementara di sisi lain siapa pun dia entah itu Nasrani maupun Yahudi sekalipun, kalau mereka melakukan perbuatan baik, dan percaya pada Allah serta Hari Akhir, maka tidak ada kekhawatiran bagi mereka. Tapi perlu diingat bahwa hakikat redaksi Al-Qur’an tersebut tidak akan dapat dijangkau maksudnya secara pasti, kecuali oleh yang menuturkannya. Buktinya para sahabat Nabi yang menerima dan memahami konteks ayat tersebut tidak menegetahui secara jelas sebab-musabab turunnya ayat tersebut dan kadang kala di antara mereka saling berselisih penafsiran terhadap firman Allah itu. Begitu pula Ibnu Abbas seorang ulama yang dinilai memiliki otoritatif dalam penafsiran Al-Quran mengatakan ada beberapa ayat Al-Quran yang sulit untuk dipahami sekalipun oleh ulama,

kecuali hanya Allah yang mengetahui segala apa yang diturunkan kepada para Nabi.

Menurut penulis kata *islam* (i: bukan kapital) tidak hanya semata-mata menunjuk pada *Islam* (I: Kapital) sebagai institusi. Sebab penafsiran terhadap QS. Ali Imran:13 adalah penafsiran yang bersifat “tidak tuntas” yang dilakukan oleh para mufassir klasik dan lebih menyempitkan makna Islam itu sendiri. Para penganut paham inklusif mengatakan bahwa para Nabi mengajarkan pandangan hidup kepada umatnya disebut *al islam*, itu tidak berarti bahwa mereka dan kaumnya menyebut secara harfiah bahwa agama mereka adalah Islam. Itu semua hanya peristilahan orang Arab. Sebab para Nabi dan Rasul, dalam menyampaikan dakwah dengan menggunakan bahasa kaumnya masing-masing.

Oleh karena itu, Islam tidak mesti dipahami secara harfiah tapi justru dipahami secara maknawi. Dengan demikian pertanyaan yang muncul adalah bagaimana nasib non-muslim yang diakibatkan oleh penafsiran yang tidak tuntas? Maka perlu adanya reinterpretasi terhadap ayat-ayat Al-Qur’an yang ditafsirkan secara parsial oleh para ulama klasik. Sebab substansi dan esensi yang terkandung dalam Surat al-Baqarah:62 adalah beriman kepada Allah, beriman pada Hari Akhir, dan mengerjakan perbuatan baik. Inilah tiga substansi yang terkandung dalam ajaran agama. Tidak serta merta Allah menyebutkan harus masuk agama Islam kemudian mereka akan diselamatkan, karena pandangan seperti ini menurut hemat penulis adalah keliru dan tidak bisa diterima.

Jadi, perlu untuk diketahui kata *islam* itu sendiri adalah bentuk penyerahan diri sepenuhnya kepada Allah. Dan ini merupakan tantangan bagi iman yang hidup dan tulus, yang oleh Al-Quran sendiri memperlihatkan bahwa hal itu tidak hanya diperuntukkan bagi umat Islam saja, tetapi bagi segenap mereka yang percaya

pada Allah dan Hari Akhir, serta melakukan pekerjaan yang baik. Namun hanya dengan beriman itupun tidak selesai harus serta merta menjadi berislam (menyerah diri kepada Allah bukan masuk Islam).

Apakah sikap eksklusivisme itu dapat diterjemahkan di Indonesia? Secara sosiologi-antropologi masyarakat Indonesia adalah masyarakat yang plural. Ini akan sukar untuk diterjemahkan dan dijadikan landasan untuk hidup berdampingan secara damai dan rukun di negara yang plural seperti Indonesia. Sebab fakta sosial mengatakan kepada kita bahwa konflik agama yang terjadi di berbagai pelosok Nusantara ini dikarenakan oleh pandangan yang eksklusif terhadap agama.

Dengan penuh rendah diri saya hanya dapat memohon kepada Allah semoga teman-teman saya non-Islam yang ada di lingkungan Universitas Gadjah Mada yang sedang menimba ilmu pada program *Religion and Cross Cultural Studies* akan mendapatkan keselamatan, seperti yang dijanjikan Allah Swt. dalam surat al-Baqarah:62 di atas. Karena saya yakin mereka pun percaya kepada ke-Esa-an Allah Swt. percaya pada Hari Akhir dan gemar melakukan perbuatan yang terpuji.

Kedua, paradigma inklusif. Paradigma ini digunakan untuk membedakan kehadiran penyelamatan (*The Salvativ Presence*) dan aktivitas Tuhan dalam tradisi agama-agama lain, dengan penyelamatan dan aktivitas Tuhan sepenuhnya dalam Yesus Kristus. Karl Rahner, seorang teolog terkemuka yang menganut pandangan inklusif mengetengahkan masalah tentang bagaimana nasib orang-orang yang hidup sebelum karya penyelamatan itu hadir atau orang-orang yang sesudahnya, tetapi tidak pernah tersentuh oleh Injil? Dari sinilah Karl Rahner mulai memunculkan istilah inklusif. Tentang *The Anonymous Christian* (Kristen Anonim)

yakni orang-orang non-Kristiani, dalam pandangan Karl Rahner adalah tetap akan mendapatkan keselamatan, sejauh mereka hidup dalam ketulusan hati terhadap Tuhan, walaupun mereka belum pernah mendengar kabar baik.

Di dalam Islam sendiri, pandangan inklusif dikemukakan oleh Syekh Muhammad Abduh, Rasyid Ridha (*Al Manar*), Al-Thabathabai (*Al Mizan*), Muhammad Jawad Mughniyah (*Al Mubin*), dan seorang Filsuf Muslim abad XIV, yang bernama Ibnu Taimiyah.

Sikap inklusif sangatlah berbeda dengan pandangan eksklusif seperti yang telah dijelaskan di atas. Penyempitan terhadap penafsiran ayat-ayat Al-Quran yang dilakukan oleh para pemikir eksklusif ditentang oleh kelompok inklusif. Menurut mereka penafsiran semacam itu hanya dapat menggambarkan wajah Islam yang tidak bersahabat. Sehingga banyak melahirkan pandangan-pandangan yang kurang mengenakan dari para pemikir Barat terhadap fenomena sikap pemikiran Islam. Di lain pihak penafsiran yang tidak bertanggung jawab justru mereduksi nilai-nilai universalisme Islam sebagai agama *rahmatan lil alamin*.

Untuk kondisi Indonesia, sikap inklusif adalah sangat cocok untuk diterapkan dengan melihat basis masyarakat Indonesia yang plural. Sebab pandangan ini akan mampu memepertemukan perbedaan-perbedaan yang selama ini menjadi pemicu konflik agama.

Ketiga, pluralisme.⁴⁵ Paradigma ini percaya bahwa setiap agama mempunyai jalan keselamatan sendiri, karena itu klaim bahwa Kristianitas atau Islam adalah satu-satunya jalan (sikap

⁴⁵ Mengenai paradigma pluralisme dapat di jumpai dalam beberapa buku yang ditulis oleh John Hick, antara lain: *Problem of Religious Plurlism* (London: The Macmillan Press, 1985). Hlm. 46; "Religious Pluralism" dalam *Philosophy of Religion, Selected Reading*. (New York: Oxford University Press, 1996). Hlm. 513; dan *God and the University of Faiths*. One World Publcaton, Oxford. 1973. hlm. 23.

eksklusif) atau yang melengkapi atau yang mengisi jalan yang lain (sikap inklusif) haruslah ditolak, demi alasan-alasan teologis dan fenomenologis.

Sementara tokoh yang paling impresif dalam mengemukakan paradigma ini adalah John Harwood Hick. Di mana Hick percaya bahwa pelbagai kepercayaan-kepercayaan di dunia ini mewujudkan pandangan yang berbeda-beda tentang asal kenyataan dan ini memberikan jalan yang berbeda untuk mencapai apa yang disebut dengan *'the way of salvation'* dalam beberapa agama dan kebebasan atau pencerahan pada agama lainnya.

Paradigma pluralisme ini, meneguhkan pandangan pluralis yang dewasa ini terinspeksi dalam macam-macam ungkapan. Sikap pluralisme ini kiranya mengekspresikan adanya fenomena "Satu Tuhan, banyak agama" (*One God, many religions*) yang berarti suatu sikap toleran terhadap adanya jalan lain menuju Tuhan. Pemimpin sufi yang terkenal Jalal al-Din Rumi mengatakan: "Meski ada bermacam-macam, tujuannya adalah satu. Apakah Anda tidak tahu ada banyak jalan menuju Ka'bah? Oleh karena itu, apabila yang Anda pertimbangkan adalah jalannya, maka sangat beraneka ragam dan sangat tidak terbatas jumlahnya, namun apabila yang Anda pertimbangkan adalah tujuannya, maka semuanya hanya terarah pada satu ujuan".⁴⁶

E. Dualisme Agama: Integratif dan Desintegratif

Agama dalam perspektif sosiologi memiliki dua wajah. Di satu sisi sebagai kekuatan integratif atau sumber moral dan nilai, namun di sisi lain agama dapat pula sebagai kekuatan desintegratif atau sumber konflik. Pernyataan ini lahir dari sebuah observasi terhadap

⁴⁶ Ungkapan Rumi ini dikutip dari Harold Coward dalam *Pluraisme Tantangan bagi Agama-agama*. Kanisius, Yogyakarta. 1989. Hlm. 113.

diri agama dan perkembangannya dalam konteks kehidupan sosial masyarakat. Meminjam istilah Afif Muhammad, agama acapkali menampakkan diri sebagai sesuatu yang memiliki “wajah ganda”.⁴⁷

Hal serupa juga pernah disinyalir oleh Johan Effendi yang menyatakan bahwa agama pada suatu waktu memproklamirkan perdamaian, jalan menuju keselamatan, persatuan, dan persaudaraan, namun pada waktu yang lain agama menampakkan dirinya sebagai sesuatu yang dianggap garang dan menyebar konflik, bahkan tak jarang, seperti dicatat dalam sejarah, menimbulkan peperangan.⁴⁸

Di Indonesia yang dikenal sebagai negara yang pernah memproklamirkan trilogi kerukunan agama malah menjadi lahan yang cukup potensial terjadinya konflik yang bernuansa SARA seperti terjadi di beberapa daerah, seperti: Situbondo tahun 1996, Tasikmalaya tahun 1997, Karawang, Ketapang, Maluku (Ambon) tahun 1999, dan kerusuhan yang terjadi di Poso yang kemudian telah banyak menghancurkan kekuatan suprastruktur dan infrastruktur, bahkan manusia yang tak berdosa pun menjadi korban dari keganasan perang antaragama.

Pada tataran ini nampaknya agama tidak hanya menjadi faktor pemersatu (*integrative factor*), tetapi juga memiliki faktor desintegratif (*disintegratif factor*). Faktor yang kedua yaitu *desintegratif factor* timbul karena pada agama itu sendiri memiliki potensi yang melahirkan intoleransi (konflik), baik karena faktor internal ajaran agama itu sendiri maupun karena faktor eksternalnya yang sengaja dimainkan oleh pihak-pihak tertentu

⁴⁷ Lihat tulisan Afif Muhammad. *Kerukunan Beragama pada Abad Globalisasi*. Pada Dies Natalis IAIN Sunan Gunung Djati Bandung ke-29 tanggal 8 April 1997. Bandung. Hlm. 1.

⁴⁸ Johan Effendi. *Dialog Antar Umat Beragama, Bisakah Melahirkan Teologi Kerukunan*, dalam Prisma No. 5, Juni 1978. LP3ES. Hlm. 13.

dengan mengatasnamakan agama. Banyak contoh seperti yang telah dijelaskan terdahulu yang bisa didekati dengan teori di atas. Kasus-kasus intoleransi agama yang disebabkan oleh faktor eksternal yang bermuatan politik.

Kalaupun kita ingin melihat lebih jauh lagi, pada dasarnya, apabila kita merujuk pada Al-Quran begitu banyak indikasi yang menjelaskan tentang adanya faktor konflik dalam diri masyarakat. Al-Quran secara tegas mengatakan bahwa faktor konflik itu berasal dari diri manusia. Misalnya dalam surat Yusuf ayat 5. Secara lebih tegas ayat ini menjelaskan bahwa kerusakan bisa berbentuk kerusuhan, demonstrasi, makar, dan lain-lain adalah ulah dari tangan-tangan manusia yang cenderung untuk melakukan kerusakan di muka bumi. Dalam surat lain, dapat pula kita jumpai seperti dalam surat Al Rum ayat 41. Ayat ini sesungguhnya memberikan argumentasi yang tegas bahwa manusialah sebagai penyebab konflik. Seperti yang telah dikemukakan di atas, bahwa agama dapat bermain pada dua wilayah. Hal ini sangat terkait erat dengan tingkat pemahaman setiap penganut ajaran agamanya. Seperti yang dikemukakan oleh J.P. Williams.⁴⁹ Kalaupun label ini (sumber konflik) tetap melekat pada agama, maka tidak menutup kemungkinan, pandangan-pandangan miring dan kritik atas agama akan selalu dilancarkan oleh kelompok-kelompok yang tidak

⁴⁹ J.P. Williams menggambarkan paling tidak ada empat tingkat interpretasi keagamaan seseorang, antara lain sebagai berikut. (1) Tingkat rahasia: seseorang menganut ajaran yang dianut dan diyakininya untuk dirinya sendiri, tidak untuk dinyatakan kepada orang lain. (2) Tingkat privat/pribadi, seseorang mendiskusikan keyakinan agamanya kepada sejumlah orang tertentu yang digolongkan sebagai orang yang secara pribadi amat dekat hubungannya dengan dirinya. (3) Tingkat denominasi, individu memiliki keyakinan keagamaan yang sama dengan yang dipunyai oleh individu-individu lainnya dalam suatu kelompok masyarakat besar. Tingkat masyarakat. Pada tingkat ini, individu memiliki keyakinan keagamaan yang sama dengan keyakinan keagamaan dari warga masyarakat tersebut. Lihat: Roland Robertson. *Agama dalam Analisa dan Interpretasi Sosiologis*. Rajawali Pers, Jakarta. 1993. Hlm. xiii.

begitu percaya terhadap agama. Misalnya seorang novelis dan wartawan dari Inggris A. N. Wilson menulis sebuah buku yang belum lama terbit ini, berjudul *Against Religion: Why We Should Try to Live without It?* Dilihat dari judul buku dan isinya, sangatlah provokatif dan mengandung kontroversi, tapi dilihat dari percobaannya sebagai orang luar yang memandang agama dan untuk bahan perbandingan dengan mereka yang yakin kepada kebaikan agama, ada satu pernyataan yang patut kita telaah dan kaji bersama. Misalnya saja pernyataan keras yang ia sampaikan dalam permulaan buku, adalah sebagai penghujatan keras terhadap agama, seperti:

“Its said in the Bible that the love of money is the root of all evil. It might be truer to say that the love of god is the root of the all evil. Religion is tragedy of humankind. It appeals that is noblest, purest, loftiest in the human spirit, and yet there scarcely exists a religion which has not been responsible for wars, tyrannies and suppression of the truth.”⁵⁰

Di samping itu dua orang futurolog, John Naisbitt dan Patricia Aburdene, berkenaan dengan masalah kehidupan agama, mereka berkata: “*Spirituality Yes, Organized Religion No*”.⁵¹ Pernyataan-pernyataan ini menurut penulis dilontarkan sebagai otokritik terhadap eksistensi dan peran agama yang cenderung tidak lagi respons dengan pelbagai masalah yang dihadapi oleh manusia. Sehingga agama dianggap sebagai sesuatu yang telah kehilangan “*spirit of orientation*” dan “*way of life*” bagi para penganutnya. Dengan latar belakang seperti ini memunculkan pernyataan dan “jargon” di atas. Demikian pula Thomas Jefferson mengandung

⁵⁰ A. N. Wilson. *Against Religion, Why We Should Try to Live without It*. London: Chatto and Windus. 1992. Hlm. 1.

⁵¹ John Naisbitt dan Patricia Aburdence. *Megatrend 2000, Ten New Direction of the 1990's*. New York: Avon Books. 1991. Hlm. 295.

pandangan serupa. Jefferson mengaku sebagai percaya pada Tuhan (*eisme*) kepada kemaha-Esa-an Tuhan (*Unitarianisme*) dan kepada kebenaran universal (*Universalisme*), tanpa merasa perlu mengikatkan diri kepada salah satu agama-agama formal yang ada. Jefferson bahkan meramalkan bahwa pandangannya ini akan menjadi agama seluruh umat manusia dalam jangka waktu dan ratus tahun akan menggeser posisi agama-agama formal.

Sepertinya agama kalau didasarkan pada pernyataan-pernyataan di atas, tak lagi dibutuhkan, kalau agama itu sendiri tak mampu menjawab teka-teki kehidupan yang sangat rumit. Tapi biarlah pernyataan itu hadir sebagai wacana yang perlu didiskusikan lebih lanjut. Dan penulis punya keyakinan agama akan tetap menjadi 'pemeran' atau 'aktor' dalam memainkan perannya sebagai *way of life* atau *way of world* yang dianut oleh orang-orang yang percaya terhadap kekuatan agama. Karena agama diturunkan bukan untuk merusak kehidupan manusia, justru agama menjadi laksana lampu sorot yang mampu menerangi jalan bagi setiap penganutnya.

F. Dekonstruksi Teks-teks Agama

Adakah yang salah dalam teks-teks agama? Ini barangkali pertanyaan yang pertama kali akan muncul dalam benah pikiran pembaca ketika membaca judul tulisan di atas. Penulis meyakini bahwa memang judul tulisan ini cukup provokatif. Dengan perasaan yang setengah *was-was* penulis beranggapan bahwa tidak ada salahnya, jika kita melakukan dekonstruksi atas teks-teks agama yang selama ini "disucikan" atau "disakralkan" oleh sebagian penganut agama.

Marilah kita memposisikan teks-teks agama dan keagamaan sesuai dengan posisi yang semestinya, yaitu teks yang relatif, nisbi, yang serba mungkin, bukan paten atau mutlak, bukan

kemungkinan tidak bisa dikritik apalagi dianggap suci. Oleh karena, teks-teks keagamaan yang selama ini diyakini suci, perlu diubah arah keyakinannya dengan menyatakan bahwa semua kreasi manusia tidak ada yang suci, tidak ada yang absolut untuk tidak bisa dikritik.

Dalam bagian ini upaya untuk melakukan dekonstruksi terhadap teks-teks agama dan keagamaan dilakukan pada dua hal yaitu teks-teks agama mengenai hubungan antarumat agama dan penafsiran teks agama terhadap nasib manusia.

Mendiskusikan peran pimpinan agama-agama dalam hubungan antarumat beragama ke depan, dirasa perlu melakukan dekonstruksi terhadap teks-teks agama dan keagamaan yang dianggap dapat mengganggu hubungan antarumat beragama. Dekonstruksi sebetulnya sebagai upaya untuk menghilangkan prasangka-prasangka teologis yang eksklusif dan untuk memerankan tugas pimpinan agama menjadi dialektis konstruktif. Para pimpinan agama diharapkan berperan langsung dalam melakukan pencerahan kepada umat beragama melalui dekonstruksi, sehingga pesan-pesan agama menjadi fungsional, toleransi, dan cinta kasih. Melalui cara seperti ini, apa yang dikandung oleh agama menjadi implemantatif dan integratif dalam kehidupan bermasyarakat dan bernegara.

Upaya untuk melakukan dekonstruksi terhadap teks-teks agama dan keagamaan adalah sebuah keharusan, apabila ingin membangun sebuah kehidupan antarumat beragama yang rukun, damai, dan jauh dari prasangka-prasangka buruk, saling curiga, dan bermusuhan. Dekonstruksi dilakukan pada dalil-dalil normatif ahistoris menjadi teoretis historis. Dalil-dalil normatif yang termaktub dalam kitab-kitab suci harus di-*break down* atau didekonstruksi dalam bentuk teori-teori sosial yang dapat

diaplikasikan. Upaya untuk melakukan dekonstruksi terhadap teks-teks tersebut harus dikontekstualisasikan agar berfungsi historis, kekinian, dan membumi.

Melakukan dekonstruksi terhadap teks-teks tersebut sebetulnya dimaksudkan pada tiga hal, antara lain sebagai berikut. *Pertama*, untuk mengembalikan agama pada fungsi asasi sebagai dasar korektif. Fungsi korektif agama dapat dilakukan oleh agama, jika para pimpinan agama mempunyai kearifan yang tidak saja dalam membaca kehendak-kehendak Tuhan yang luhur dalam kitab-kitab suci, tetapi juga dalam membaca masalah-masalah yang dihadapi oleh umat manusia dalam hidupnya. Itulah sebabnya diperlukan refleksi-refleksi teologis dalam bentuk dekonstruksi yang secara tematik mampu memformulasikan masalah-masalah di atas dan memberikan perspektif baru berdasarkan pesan-pesan agama. Bukan sebaliknya berkecenderungan memunculkan teologi ideal yang totalistis yang akan menjerat umat dalam dilema etis, karena mengingkari relativisme manusia.⁵² Relativisme inilah yang justru menyebabkan manusia selalu membutuhkan petunjuk dari Tuhan.

Kedua, sebagai upaya untuk mengembangkan budaya tafsir yang terbuka dan toleran. Upaya ini dilakukan untuk mengungkap "makna yang tertunda" guna mengembalikan komitmen teks-teks agama yang bersifat universal dan pluralis. *Ketiga*, dekonstruksi pandangan-pandangan keagamaan yang eksklusif, seperti yang telah penulis uraikan terdahulu bahwa pandangan-pandangan eksklusif justru menghalangi seseorang untuk menerima dan mengakui keberadaan orang lain dalam hidupnya.

⁵² Moeslim Abdurrahman. *Islam Transformatif*. (Jakarta: Pustaka Firdaus, 1995). Hlm. 307.

Adapaun teks-teks agama yang harus didekonstruksi adalah teks-teks agama yang memuat simbol-simbol agama yang secara implisit menganjurkan sikap keras terhadap agama lain dan cenderung memandang agama lain adalah tidak benar. Begitu pula dengan teks-teks agama yang cenderung menghakimi orang lain adalah kafir. Istilah “kafir” pada umumnya ditafsirkan secara tidak proporsional dan tidak bertanggung jawab. Misalnya dengan dikonotasikan kepada golongan atau kelompok ‘lain’ yang harus dibenci dan diperangi. Sebetulnya kata ‘kafir’ dalam Al-Qur’an ditujukan kepada orang-orang yang ingkar dan tidak beriman kepada Allah SWT. Tetapi tidak demikian, bahwa orang-orang selain Islam (Muslim) adalah kafir atau tidak beriman kepada Allah. Untuk itu, diperlukan suatu kerja ilmiah yang dalam istilah Farid Esack adalah *rethinking kufr*,⁵³ agar kata ini tidak disalahtafsirkan oleh para penganut agama tertentu. Istilah *kufr* dari akar linguistiknya menunjuk pada perilaku penyangkalan atau penolakan yang disengaja atas suatu pemberian (karunia).⁵⁴ Di mana penyangkalan merupakan unsur yang paling operatif dalam *kufr*.⁵⁵ Kafir juga memiliki arti sebagai penolakan untuk memberi sedekah kepada orang miskin, menindas kaum yang lemah atau yang berdiam di hadapan kejahatan dan penindasan, dan kafir adalah penyangkalan terhadap Tuhan dan ke-Esaan-Nya.⁵⁶

Peran pimpinan agama dalam melakukan dekonstruksi terhadap teks-teks agama dan keagamaan tidak terbatas dalam lingkungan mereka, tapi upaya ini dimungkinkan untuk disosialisasikan dalam komunitas agama mereka masing-masing.

⁵³ Farid Esack. *Op. Cit* Hlm. 136.

⁵⁴ *Ibid.* Hlm. 137.

⁵⁵ *Ibid.*

⁵⁶ Fazlur Rahman. *Islam* (Chicago and London: University of Chicago Press, 1966). Second Edition. Hlm. 12.

Maksudnya, perubahan pola pemikiran keagamaan tidak hanya terjadi dalam atmosfir pemikiran para pimpinan agama, sebaliknya ada perubahan pemikiran pada tingkatan para penganut agama melalui pendidikan dan pembinaan. Karena tidak akan berarti, kalau perubahan pola pikir hanya terjadi di lingkungan institusi maupun para pimpinan agama, sementara para penganut agama masih tetap dengan pola pikir yang eksklusif, fundamental, dan konservatif.

Dari tiga hal di atas, usaha untuk melakukan dekonstruksi menjadi tanggung jawab pimpinan agama untuk keluar dari kungkungan dan belenggu masa lalu yang telah membentuk dogmatisme dan normativisme. Sikap ini bukan berarti bermaksud untuk menghilangkan masa lalu, melainkan mengisi masa lalu dengan pandangan-pandangan yang dapat menghargai keberbedaan dan keragaman yang menjadi keniscayaan sejarah.

Dekonstruksi pun dilakukan terhadap penafsiran-penafsiran yang tidak bertanggung jawab atas teks-teks agama yang cenderung meletakkan manusia pada posisi yang tidak berdaya atas dirinya dalam menentukan nasibnya. Artinya, diperlukan pemikiran baru terhadap ajaran-ajaran yang termuat dalam kitab-kitab suci yang mengatakan bahwa nasib seseorang itu tidak ditentukan oleh Tuhannya, melainkan oleh dirinya sendiri. Tuhan lewat kalamnya yang termaktub dalam Kitab Suci sangat menekankan pada perlawanan menentang penindasan, ketidakadilan, dan kemiskinan.

Pada intinya dekonstruksi dilakukan agar teks-teks agama yang termaktub dalam kitab-kitab suci menjadi fungsional. Di sini, hermeneutika dapat dijadikan mekanisme untuk mengungkap makna yang tertunda guna mengembalikan komitmen wahyu yang bersifat universal. Setidaknya diperlukan tafsir yang membebaskan

yang dijadikan pisau analisis untuk melihat problem kemanusiaan dan ekologi dengan menjadikan doktrin keagamaan sebagai sumber etik untuk melakukan perubahan dan pembebasan. Hermeneutika yang dimaksud tidak hanya sekedar “*revelasionis*” yang menggantungkan diri pada wahyu yang terbatas pada teks, akan tetapi diaplikasikan dalam hermeneutika “*fungsional*” yaitu sejauh mana teks mampu melakukan pembebasan terhadap realitas kemanusiaan. Karena teks akan disebut wahyu tatkala mampu membela kaum tertindas, memihak fakir miskin, dan melawan penguasa despotik.

G. Membangun Kultur Perdamaian

Perdamaian merupakan dambaan bagi segenap lapisan masyarakat yang hidup dalam kondisi sosial yang mejemuk. Suasana damai memungkinkan terciptanya suatu hubungan sosial yang harmonis, rukun, dan saling menghargai satu sama lain, tanpa harus mengalami situasi *insecurity* yang mengancam misi perdamaian di muka bumi. Menurut A. Mukti Ali bahwa perdamaian bukan hanya “tidak ada perang”, tetapi perang adalah bentuk ekstrim dari tidak adanya perdamaian. Sejak permulaan sejarah, perdamaian telah dianggap sebagai karunia dan rahmat, dan sebaliknya perang dianggap sebagai malapetaka dan azab, namun baru sejak akhir abad pertengahan ahli-ahli filsafat dan negarawan dengan sistematis merenungkan masalah perdamaian.⁵⁷ Tidak sedikit organisasi-organisasi sosial keagamaan terus berupaya untuk mewujudkan masyarakat yang “bebas konflik” lewat program-program pembinaan, pendidikan, penegakan HAM, dan demokrasi, serta prevensi konflik. Program perdamaian tidak

⁵⁷ A. Mukti Ali. *Beberapa Persoalan Agama Dewasa Ini*. (Jakarta: Rajawali Press, 1987). Hlm. 353-354.

hanya dilakukan oleh LSM-LSM lokal, seperti DIAN/Interfidey, MADIA, FKUB, tapi juga oleh LSM-LSM dunia seperti yang dilakukan oleh komunitas Yahudi, Kristen, dan Islam yang tergabung dalam ICPME yang dibentuk pada tahun 1987 di Amerika.⁵⁸

Menjelang memasuki abad ke-21, bangsa Indonesia diguncang oleh konflik yang bernuansa SARA yang terjadi di beberapa daerah, seperti: Situbondo (konflik agama dan politik), Pontianak (konflik etnis dan agama), Ambon (konflik agama), Poso (konflik agama), Timika (konflik antar suku), Medan (konflik etnis dan agama), Palembang (konflik etnis), Lampung (konflik etnis dan agama), Sanggau (konflik etnis dan agama), Ketapang (konflik etnis dan agama), Sampit (konflik etnis dan agama), Tasikmalaya (konflik politik, etnis, dan agama), Kebumen, Solo, Kudus (konflik etnis dan agama), Mataram (konflik agama), Sikka (konflik agama), Kupang (konflik agama), dan Ternate Halamahera (konflik agama).⁵⁹ Konflik yang terjadi di beberapa daerah tidak hanya merusak bangunan-bangunan fisik, lebih dari itu, konflik di atas telah memakan korban harta dan jiwa manusia dalam segala lapisan masyarakat. Akibat dari konflik tersebut, telah menjadikan hubungan antarmanusia tidak harmonis dan saling curiga satu sama lain.

Persepsi bahwa agama menjadi pemicu konflik telah tercatat dalam setiap lembaran sejarah umat manusia. Perang salib adalah bukti sejarah di mana agama menjadi pemicu antara bangsa Eropa yang beragama Katolik melawan bangsa Arab yang beragama

⁵⁸ David R. Smock (Editor). *Interfaith Dialogue and Peacebuilding*. (Washington: United State Institute of Peace Press, 2002). Hlm. 63.

⁵⁹ Yong Ohoitumur. "Kasih Perekat Persaudaraan dan Pendorong Kemajuan Bagi Sulawesi Utara: Beberapa Gagasan dari Perspektif Filsafat Moral", dalam *Kasih Mengubah Dunia*. (Manado: JAJAK Sulut, 2002). Hlm. 34-35.

Islam. Bagi umat Islam, Perang Salib (*Crusades*) merupakan contoh Kristen militan dan pertanda awal agresi imperialisme Barat Kristen. Implikasi dari Perang Salib ini, telah menjadi kenangan hidup tentang permusuhan antara pihak Islam dan pihak Kristen.⁶⁰ Perang Salib sendiri bukan hal yang sangat penting dalam sejarah Muslim, namun krusial dalam menetapkan pola dan jiwa sejarah panjang yang penuh konflik dan saling curiga antara Muslim dan Kristen.⁶¹ Demikian pula, yang terjadi di Irlandia Utara antarpemeluk agama Katolik dengan pemeluk agama Protestan. Dari dua kasus tersebut agama menjadi faktor dominan dalam mendorong lahirnya konflik di tengah-tengah pemeluknya. Agama yang diyakini sebagai pembawa perdamaian atau dalam istilah Al-Qur'an sebagai *rahmatan lil alamin* (kedamaian bagi alam semesta), namun dalam tataran historis, misi agama tidak selalu artikulatif. Dari perspektif ini, seperti yang telah penulis uraikan terdahulu agama di satu sisi memproklamasikan dirinya sebagai alat pemersatu sosial (*integrative factor*), sebaliknya di sisi lain, agama pula memerankan dirinya sebagai faktor pemicu konflik (*desintegrative factor*). Faktor disintegratif muncul karena agama itu sendiri memiliki potensi yang melahirkan intoleransi, baik karena faktor internal ajaran agama maupun karena faktor eksternalnya yang secara sengaja dimainkan oleh pihak-pihak tertentu dengan mengatasnamakan agama untuk meraih kepentingan. Faktor-faktor internal agama yang dimaksudkan adalah teks-teks agama, sementara faktor eksternalnya adalah cara penafsiran terhadap teks-teks agama.

⁶⁰ Samsi Pomalingo. "Benturan Peradaban: Islam dan Kristen Barat", dalam *Jurnal Potret Pemikiran*. Vol. 3. No. 2. Oktober 2003. P3M STAIN Manado. Hlm. 139.

⁶¹ Mahmoud M. Ayoub. "Akar Konflik Muslim-Kristen: Perspektif Muslim Timur Tengah", dalam Andito (Editor). *Atas Nama Agama: Wacana Agama dalam Dialog "Bebas" Konflik*. (Pustaka Hidayah,1993). Hlm. 198.

Pesan-pesan kasih dan perdamaian dapat ditemukan dalam kitab-kitab suci agama-agama sebagai berikut.

“Inilah kasih itu; bukan kita yang telah mengasihi Allah, tetap Allah yang telah mengasihi kita dan yang telah mengutus Anak-Nya sebagai pendamai bagi dosa-dosa kita,... jikalau Allah sedemikian mengasihi kita, maka kita haruslah saling mengasihi” (Surat I Yohanes 4.7.12).

“Tidak seorang pun di antara kamu yang beriman sepanjang tidak mengasihi saudaranya sebagaimana ia mengasihi dirinya sendiri” (Hadis Rasulullah SAW) (Islam).

“Bila dalam keluarga saling mengasihi niscaya seluruh negara akan di dalam cinta kasih. Bila di dalam keluarga saling mengalah, niscaya seluruh negara akan di dalam suasana saling mengalah” (Kitab Thay Hak, Ajaran Besar Bab IX :3) (Konghucu).

“Keadaan yang tidak menyenangkan atau menyenangkan bagiku, akan demikian juga bagi dia” (Buddha).

“Aku (Tuhan) adalah kekuatan dari yang perkasa, bebas dari keinginan, dan nafsu birahi, Aku adalah cintanya semua manusia yang tidak bertentangan dengan *dharma* (kebenaran) oh Arjuna (*Brata Sabha*)” (Bhagvadgita: VII.1) (Hindu).

Pesan-pesan perdamaian dan cinta kasih di atas menegaskan bahwa sesungguhnya agama tidak pernah mengajarkan dan memerintahkan kepada setiap pemeluknya untuk melakukan kekerasan. Sebaliknya agama menganjurkan kepada setiap pemeluknya untuk menebarkan cinta kasih dan perdamaian bagi terwujudnya suatu masyarakat yang aman, damai, dan hidup dalam kerukunan.

Beberapa Prasyarat Mewujudkan Perdamaian

Untuk mewujudkan kerukunan dan misi perdamaian lewat Tahun Kasih, dibutuhkan prasyarat-prasyarat yang mendukung terciptanya kerukunan dan perdamaian di Kota Manado, antara lain sebagai berikut.

Pertama, memahami makna kasih dan mengimplementasikannya ke dalam kehidupan masyarakat yang plural. Sehingga kasih tidak hanya sekedar slogan dan simbol kerukunan antarumat beragama.

Kedua, membangun kembali *rule of law* (supremasi hukum). Sekarang ini banyak masyarakat yang melaksanakan hukum dengan tangan mereka sendiri. Hal ini disebabkan oleh karena masyarakat tidak percaya terhadap kemampuan pemerintah untuk menegakkan hukum. Dengan demikian diperlukan keseriusan pemerintah dalam hal ini aparat penegak hukum dalam mewujudkan supremasi hukum tanpa melihat status seseorang, apakah ia seorang pejabat maupun rakyat kecil yang melanggar hukum.

Ketiga, distribusi ekonomi yang merata dan penciptaan iklim politik yang sehat. Dalam bidang ekonomi, realitas kesenjangan yang mencolok antara yang kaya dan miskin, atau penguasa dan rakyat telah menyuburkan kebencian dan dendam sosial yang sewaktu-waktu merebak menjadi amuk massa yang sulit dihindarkan. Oleh karena itu, pembangunan ekonomi tidak boleh terpusat pada kelompok dan golongan tertentu, tapi harus menyebar dan merata berdasarkan prinsip ekonomi yang berkeadilan, sehingga tidak memunculkan kesenjangan sosial ekonomi yang makin menajam yang hanya akan mengganggu keseimbangan hidup masyarakat.

Dalam bidang politik, sakralisasi kekuasaan hingga kini masih sangat kuat, seperti terlihat pada pandangan sebagian rakyat kecil terhadap pemimpinnya sebagai personifikasi “orang suci” yang dipandang tidak pernah salah.⁶² Oleh karena itu perlu ada upaya desakralisasi kekuasaan, maka kepemimpinan politik akan berjalan melalui proses seleksi yang terbuka, wajar, alamiah, dan tidak direkayasa. Kepemimpinan politik berjalan sesuai proses interaksi dan komunikasi sosial yang jujur, beradab, dan lugas. Proses rasionalisasi kekuasaan diperlukan agar kekuasaan dapat diperebutkan dan dikelola secara terbuka dan rasional, dan rakyat sebagai pegang kekuasaan tertinggi dapat mengontrolnya secara terbuka dan rasional pula.

Keempat, membangun masyarakat yang demokratis dengan budaya yang demokratis.⁶³ Otoriterianisme yang identik dengan sikap represifnya telah merusak hubungan masyarakat selama ini. Bahkan hal tersebut telah mendorong tumbuh suburnya budaya kekerasan dalam masyarakat. Membangun masyarakat yang demokratis adalah membangun masyarakat tanpa diskriminasi. Karena diskriminasi menjadi lahan yang sangat subur untuk menciptakan eskalasi konflik dalam masyarakat.

Kelima, kesalehan sosial. Diharapkan para tokoh agama, elit pemerintah, dan elit politik harus menjadi teladan bagi masyarakat luas dengan berperan aktif dalam meletakkan landasan moral, etis, dan spiritual, serta peningkatan pengalaman agama, baik dalam kehidupan pribadi maupun sosial.

⁶² Lihat: Musa Asy'arie. *Menggagas Revolusi Kebudayaan Tanpa Kekerasan*. (Yogyakarta: LESFI, 2002). Hlm. 36.

⁶³ Franz Magnis-Suseno. “Faktor-Faktor yang Mendasari Terjadinya Konflik Antarkelompok Etnis dan Agama di Indonesia”, dalam *Konflik Komunal di Indonesia Saat Ini*. (Jakarta: INIS dan Pusat Bahasa dan Budaya, 2003). Hlm. 126.

Keenam, Intercultural Communication (Komunikasi antarbudaya).⁶⁴ Komunikasi antarbudaya meliputi interaksi antarorang dari latar belakang budaya yang berbeda-beda. Misalnya antar suku bangsa, etnik, ras, dan kelas sosial.⁶⁵ Komunikasi dalam bentuk ini menjadi prasyarat untuk menekan munculnya konflik etnik dan ras yang berbeda. Sebab dalam masyarakat yang majemuk konflik dalam bentuk-bentuk seperti ini bukan tidak mungkin tidak terjadi, oleh karena itu dibutuhkan *intercultural communication* (komunikasi antarbudaya).

⁶⁴ Lary Samovar dan Richard E. Porter. *Intercultural Communication: A Reader*. (Belmont CA: Wadsworth Publishing Company, 1976). Hlm. 25.

⁶⁵ Lihat: Alo Liliweri. *Makna Budaya dalam Komunikasi Antarbudaya*. (Yogyakarta: LkiS, 2003). Hlm. 12.

BAB TIGA
MENUJU DIALOG LIBERATIF:
DIALOG YANG BERTANGGUNG JAWAB
SECARA GLOBAL

The pain of the world as a religious challenge...
Giving priority to praxis and the voice of victims.
(Paul F. Knitter, 1995)

Dalam bagian ini, penulis menyadari bahwa data empiris mengenai dialog liberatif belum tersedia. Karena selama ini dialog yang tumbuh dan berkembang di tengah-tengah komunitas umat beragama yang mengambil tanggung jawab global demi kesejahteraan manusia dan lingkungan sebagai konteks dan kriteria untuk bertemu masih terbatas pada tataran visi.

Jadi, dalam bagian ini, penulis akan menguraikan dialog liberatif sebagai dialog yang bertanggung jawab secara global. Di samping itu, uraian ini juga akan membahas tahap-tahap menuju dialog dalam bentuk ini.

A. Makna Dialog Liberatif

Dialog liberatif merupakan bentuk dialog yang membebaskan dan keberadaannya pun “baru” dari beberapa bentuk dialog yang kita pahami selama ini. Dialog liberatif adalah dialog yang bertanggung jawab secara global yang kehadirannya dibutuhkan dalam menyelesaikan problem yang dihadapi oleh umat manusia saat ini. Dan juga krisis ekologi yang menjadi bagian integral dari

perjuangan dialog dalam bentuk ini. Dengan demikian apa yang dimaksud dengan dialog liberatif? Dialog liberatif adalah interaksi kreatif yang dilaksanakan secara *multireligius* yang membebaskan manusia dari keterpasungan, ketidakadilan, kemiskinan dan penindasan yang dialaminya, dan mengarahkannya kepada kebebasan spiritual, serta memberinya suatu visi mengenai dimensi-dimensi kehidupan spiritual yang lebih luas.

Dalam dialog liberatif, partisipan dialog tidak dimulai dengan percakapan tentang doktrin atau ritual, bukan dengan do'a atau meditasi, tapi perjumpaan itu dimulai pada level praksis yaitu pembebasan. Para partisipan dialog dituntut untuk menunjukkan contoh-contoh dari penderitaan yang dialami oleh manusia. Kemudian secara bersama mereka melakukan sesuatu untuk menekan realitas kemiskinan, kelaparan, eksploitasi, dan kebinaan lingkungan. Sebab yang ditekankan dalam hubungan antarumat beragama adalah pro-eksistensi daripada sekedar ko-eksistensi.

Dialog yang memulai dengan praksis pembebasan direalisasikan dalam komunitas manusia yang secara bersama-sama beraksi melakukan analisis. Tempat pelaksanaan dialog yang bertanggung jawab secara global semacam ini, bukan berada di tempat yang biasa dilaksanakan oleh para profesional atau peserta dialog agama, tapi berlokasi di mana praksis diadakan. Dialog yang liberatif bukan semata-mata percakapan antarindividu dan antarpemeluk agama, namun untuk saling memperkaya (*mutual enrichment*) dan kerja sama dalam menghadapi dan menyelesaikan masalah-masalah untuk kelangsungan hidup manusia.⁶⁶ Inilah dialog yang bertanggung jawab secara global yang

⁶⁶ John Hick. Religious Pluralism, dalam Michael Peterson, at. all. (Ed.). *Philosophy of Religion*. (New York: Oxford University Press, 1996). Hlm. 523.

menganjurkan para partisipan untuk berbicara bersama bukan sebagai individu iman bertemu individu iman, tetapi berbagai iman berkomitmen bersama untuk mengembangkan dan menegakkan keadilan.⁶⁷

B. Metodologi Dialog Liberatif

Dalam mengusulkan pedoman praktis bagi dialog yang liberatif, penulis mencoba mengambil unsur-unsur penting dari satu metode tertentu yang memiliki keabsahan dan aplikabilitas universal. Usulan untuk tanggung jawab global demi etika global (*global ethic*) dengan mudah dapat dicapai dan merupakan perlawanan terhadap imperialisme budaya. Menurut penulis, metode ini hanya dapat dibangun dari latar belakang agama dan budaya. Teologi pembebasan menjadi bahan yang secara menguntungkan dapat diterapkan sebagai metodologi dari dialog liberatif. Mengapa harus teologi pembebasan? Untuk menjawab pertanyaan ini ada baiknya penulis mengemukakan beberapa pengertian mengenai teologi pembebasan dari para pengusung teologi ini.

Teologi pembebasan menurut Asghar Ali Engineer adalah teologi yang memainkan peran dalam membela kelompok yang tertindas dan tercabut hak miliknya, serta memperjuangkan kepentingan kelompok ini dan membekali kaum ini dengan senjata ideologis yang kuat untuk melawan golongan yang menindasnya.⁶⁸ Sedangkan menurut Farid Esack, teologi pembebasan adalah:

⁶⁷ Michael Amalados. "Liberation as an Interreligious Project", dalam Felix Wilfred (Ed.). *Leave the Temple: Indian Paths to Human Liberation*. (Maryknoll, New York: Orbis Books, 1992). Hlm. 171.

⁶⁸ Asghar Ali Engineer. *Islam dan Teologi Pembebasan*. (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2000). Cet. II. Hlm. 1-2.

“...sesuatu yang bekerja ke arah pembebasan agama dari struktur serta ide sosial, politik, dan religius yang didasarkan pada ketertundukan yang tidak kritis dan pembebasan seluruh masyarakat dari semua bentuk ketidakadilan dan eksploitasi ras, gender, kelas, dan agama. Teologi pembebasan mencoba mencapai tujuannya lewat suatu proses yang bebas dan partisipatif.”⁶⁹

Sementara Gustavo Gutierrez mengatakan:

“Teologi pembebasan adalah suatu upaya untuk memahami iman dari sudut pandang praksis kaum miskin dunia ini, yang adalah konkret, historis, liberatif, dan subversif suatu pemahaman iman dari sudut pandang kelas-kelas masyarakat yang tertindas, suku-suku yang terhina serta kelompok-kelompok budaya yang semakin terdesak ke pinggir.”⁷⁰

Dari beberapa definisi di atas, teologi pembebasan merupakan refleksi atas praksis orang miskin untuk membebaskan mereka dari ketidakadilan dan penindasan yang mereka terima dari kelompok penindas.⁷¹ Teologi pembebasan lebih menekankan pada praksis daripada teoritisasi metafisis yang mencakup hal-hal yang abstrak dan konsep-konsep yang ambigu. Praksis yang dimaksud adalah sifat liberatif dan menyangkut interaksi dialiektis antara “apa yang ada” (*is*) dan “apa yang seharusnya” (*ought*).⁷² Menurut Lane, bagi para liberationis, ... *This praxis of liberation both as a point of departure and as an ongoing reality becomes foundational for the whole of liberation*

⁶⁹ Farid Esack. *Qur'an, Liberation, and pluralism: An Islamic Perspective of Interreligious solidarity against Oppression*. (Oxford:Oneworld publication, 1997). Hlm. 83.

⁷⁰ Gustavo Gutierrez. “Praktik Pembebasan dan Iman Kristen”, dalam Baskara T. Wardaya, S.J. (Ed.). *Pembebasan Manusia: Sebuah Refleksi Multidimensional*. (Yogyakarta: Penerbit Buku Baik, 2003). Hlm. 327.

⁷¹ A. Suryawasita. *Teologi Pembebasan Gustavo Gutierrez*. (Yogyakarta: Jendela Grafika, 2001). Cet. I. Hlm. xv.

⁷² Asghar Ali Engineer, ... *Op. Cit* Hlm. 8.

theologi.⁷³ Dengan demikian, teologi pembebasan merupakan pantulan pemikiran, sekaligus cerminan dari keadaan nyata, suatu praxis yang sudah ada sebelumnya. Teologi ini mengilhami keabsahan gerakan-gerakan sosial di mana-mana. Gerakan-gerakan ini melibatkan para aktivis atau tokoh-tokoh agama dan sektor-sektor penting seperti gereja. Gerakan ini muncul sebagai bentuk dari keprihatinan para pejuang keadilan untuk membebaskan kaum lemah dan kaum miskin dari belenggu penindasan.

Meskipun metode pembebasan dielaborasi dari tradisi agama Kristen, namun hal itu tidak terbatas pada konteks tersebut, melainkan memiliki relevansi universal. Hal yang menonjol dari metode pembebasan ini terkandung dalam pernyataan-pernyataan para pengusung teologi pembebasan, seperti: Asghar Ali Engineer⁷⁴, Gustavo Gutierrez⁷⁵, Leonardo Boff⁷⁶, dan Farid Esack⁷⁷.

Para pengusung teologi di atas, dalam melihat ketidakadilan, kemiskinan, dan eksploitasi, mereka mengambil langkah langsung dan persuasif untuk menekan realitas itu. Karena praksis tidak hanya menuntun, tapi juga mengungkapkan pemahaman dengan keterlibatan aktif dalam berbagai perjuangan untuk menegakkan keadilan manusiawi dan ekologis.

C. Tahap-tahap Menuju Dialog Liberatif

Untuk mewujudkan kepentingan dari dialog yang liberatif, dirasa perlu untuk menggambarkan tahapan-tahapan yang integral

⁷³ Dermot A. Lane. "David Tracy and the Debate about Praxis". W.G. Jeanrond and J.L. Rike (Ed.). *In Radical Pluralism and Truth: David Tracy and the Hermeneutics of Religion*. (New York: Crossroad, 1991). Hlm. 34-35.

⁷⁴ Asghar Ali Engineer. *Loc. Cit.*

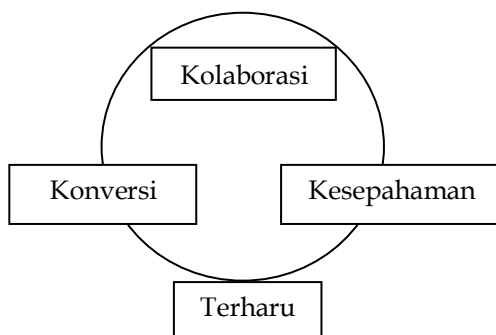
⁷⁵ Gustavo Gutierrez. *A theology of Liberation*. (Maryknoll, New York: Orbis Books, 1973). Hlm. 11.

⁷⁶ Leonardo Boff. *Introducing Liberation Theology*. (Maryknoll, New York: Orbis Books, 1987). Hlm. 23.

⁷⁷ Farid Esack. *Loc. Cit.*

yang harus diterapkan demi keberhasilan dari suatu dialog liberatif sebagai dialog yang bertanggung jawab secara global. Adapun tahapan-tahapan dari kerja menuju dialog liberatif ini disebut sebagai "*hermeneutical circle*" yang mungkin efektif dan aplikabilitas. Lingkaran ini merupakan suatu proses, di mana kita keluar dari horizon yang membatasi pekerjaan kita untuk memahami dan menafsirkan teks, person, atau budaya yang tidak dimiliki dalam horizon pemahaman kita sendiri. Adapun teks-teks tersebut boleh jadi berupa budaya dan agama dari masing-masing pemeluk umat beragama. Suatu gerakan dari lingkaran hermeneutika ini telah banyak digambarkan yang biasanya dalam bentuk berpasang-pasangan; praksis dan teori; pengalaman dan refleksi; identitas diri sendiri dan identitas diri orang lain. Dalam metode yang liberatif, lingkaran hermeneutika mempunyai empat gerakan yang terus berputar dan secara konstan saling membantu dan mengajak. Para penafsir atau pencari kebenaran dalam empat gerakan lingkaran hermeneutika tidak pernah sendiri; suatu tindakan memahami selalu merupakan langkah yang melibatkan orang lain. Jadi seluruh kata yang menjelaskan empat gerakan ini dimulai dengan: Terharu, Konversi, Kolaborasi, dan Kesepahaman.

Empat gerakan di atas, saling mendukung satu sama lain dalam kerja-kerja yang memiliki tanggung jawab global demi kelangsungan dan eksistensi manusia di muka bumi ini. Lingkaran hermeneutika dialog dapat digambarkan berikut ini.



Gambar: Lingkaran Hermeneutika Dialog

Untuk memahami bagaimana setiap lingkaran itu bekerja dan mempengaruhi keberadaan para peserta dialog, maka kita harus mengetahui apa yang dijanjikan oleh model dialog yang liberatif dan bertanggung jawab secara global.

1. Terharu (*Compassion*)

Terharu merupakan gerakan atau tahap pertama (*first stage*) menuju perjumpaan dari umat beragama yang berbeda-beda. Kalau para peserta dialog, dari berbagai perspektif, dan alasan tidak merasa terharu terhadap mereka yang mengalami penderitaan, penindasan, dan eksploitasi, serta untuk krisis ekologi, maka dialog dalam model ini akan sulit untuk dilaksanakan. Untuk mewujudkan model dialog seperti ini, maka gerakan yang harus dilakukan adalah merasa menderita bersama dengan mereka yang mengalami penderitaan dan viktimasi. Hanya saja, membuat klaim seperti itu berarti menyangkal apa yang diyakini oleh umat Kristen sebagai kenyataan dosa atau apa yang dilihat oleh umat Buddha

sebagai ketidaktahuan.⁷⁸ Tapi, ada banyak orang yang merasa terharu karena bangkit rasa kemanusiaan dan rasa religiusitas, serta keyakinan mereka.

Para peserta dialog yang merasakan hal itu akan mendapati mereka terhubung dalam dua arah, yaitu tidak hanya mereka yang menjadi korban dari penderitaan, tapi juga dengan orang lain yang mempunyai rasa keharuan yang sama. Dalam konteks ini, kita melihat adanya benih awal dari apa yang disebut oleh Amalados sebagai "*the principle of unity*",⁷⁹ di antara partisipan dialog. Rasa terharu yang saya rasakan akan menyatu dengan rasa terharu yang Anda rasakan, di mana rasa terharu akan membuat kita bersaudara antarsesama.⁸⁰ Para korban dan penderitaan adalah kenyataan yang mengajak kita untuk bertemu dalam suatu pertemuan untuk berdialog.

Dari sinilah solidaritas hanya dapat terjadi dengan adanya rasa terharu di antara komunitas umat beragama (Kristen, Buddha, Hindu, Islam, Yahudi, dan Khonghucu) untuk menyaksikan bersama-sama para korban dari ketidakadilan, penindasan, dan eksploitasi. Di samping itu, menyaksikan krisis ekologi yang dialami oleh bumi ini.

2. Konversi (*Conversion*)

Dalam konversi, para korban tidak hanya menyentuh perasaan kita, tapi juga mereka mengajak kita untuk memberi tanggapan atas penderitaan yang mereka alami. Merasa terharu dengan sesungguhnya akan mendorong munculnya konversi. Keharuan menuntut sesuatu. Pengalaman bahwa hidup ini selalu berputar

⁷⁸ Paul F. Knitter. *One Earth Many Religions, Multifaith Dialogue, and Global Responsibility*. (Maryknoll, New York: Orbis Books, 1995). Hlm 140.

⁷⁹ Michael Amalados, ...*Op. Cit.* Hlm. 166.

⁸⁰ *Ibid.*

seperti arah jarum jam dan merupakan panggilan yang mendorong kita terpanggil bersama orang lain yang mempunyai pengalaman yang sama. Dalam gerakan atau tahap kedua ini, belum ada pembicaraan tentang apa yang harus dibuat atau direncanakan bersama. Dalam gerakan ini yang ada hanya konversi dan panggilan bersama untuk melakukan sesuatu terhadap penderitaan dan ketidakadilan yang dipikul secara bersama-sama.

Jadi, dalam pertemuan pertama dari dialog liberatif, umat beragama yang berbeda-beda akan berbicara tentang bagaimana mereka merasa terharu dan merasa terkonversi oleh berbagai pengalaman ketidakadilan dan penindasan yang dialami oleh para korban dan penderitaan lingkungan atau mereka sendiri yang menjadi korban langsung dari ketidakadilan. Hal inilah yang menjadi penyebab mengapa kita terpanggil untuk bertemu bersama dalam pertemuan pikiran dan perasaan. Dari pertemuan ini kita saling berdialog tentang bagaimana dan mengapa kita terpanggil untuk melakukan sesuatu terhadap kekurangan sembako di desa atau perkampungan, kekurangan obat-obatan, pendidikan, perampasan tanah, penggusuran rumah-rumah milik penduduk, penggusuran PKL, kerusakan lingkungan, dan lain-lain sebagainya. Dalam suatu dialog liberatif yang bertanggung jawab secara global, kita merasa bersama dalam suka dan duka. Dari pengalaman konversi bersama ini bisa sama efektifnya atau mungkin lebih efektif dibandingkan dengan pengalaman keagamaan lewat meditasi, doa, dan ibadah. Dalam tahap ini sudah ada keterikatan manusiawi yang eksistensial yang hidup dan aktif sebelum kita saling berbicara dengan orang lain sebagai umat beragama.

3. Kolaborasi (*Collaboration*)

Setelah kita merasa terharu atas penderitaan yang dialami oleh para korban dan terkonversi atas sebab-sebab terjadinya

penderitaan akan memungkinkan lahirnya suatu tindakan bersama dari para peserta dialog yang liberatif terhadap penderitaan. Di sinilah inti praksis pembebasan yang akan mengikat eksistensial kemanusiaan antara komunitas yang berasal dari latar belakang agama yang berbeda-beda. Dalam tahap ini, para peserta dialog harus melakukan langkah-langkah sebagai berikut. *Pertama*, praksis ini menghendaki agar peserta dialog yang telah bersepakat atas masalah-masalah yang akan ditangani secara bersama, harus melakukan identifikasi dan pemahaman terhadap sebab-sebab yang menjadi penyebab terhadap masalah tersebut. *Kedua*, dalam mengidentifikasi dan memahami masalah itu, maka yang dibutuhkan adalah berbagai analisis sosio-ekonomi. Artinya, tidak hanya ada satu analisis tentang asal-usul penderitaan dan penindasan, sehingga tidak ada satu program atau analisis pun yang bisa dipakai sebagai solusi. Di sinilah keragaman perspektif agama-agama berperan. Keragaman analisis dan kajian untuk mengatasi penderitaan dan ketidakadilan merupakan kekayaan yang disumbangkan oleh agama-agama yang berbeda-beda untuk menangani penderitaan yang dialami oleh manusia dan menyelamatkan krisis ekologi. Dari keragaman analisis dan solusi yang ditawarkan akan memungkinkan membawa para peserta dialog untuk melakukan kerja sama dan bukan pemisahan. Ini merupakan sesuatu yang harus dibahas pada tahap praksis awal dialog. Dari kerja sama, diharapkan lahir kesadaran solidaritas dan kolaborasi yang didasarkan pada dua unsur integral dalam dialog liberatif yang memiliki tanggung jawab global.

- a. Seluruh usaha untuk saling mendengar secara serius terhadap kepelbagian analisis dan rencana masing-masing berakar di dalam dan ditopang oleh sikap terharu atas berbagai penderitaan yang dialami oleh para korban

ketidakadilan. Jadi, kepedulian utama yang membimbing pembicaraan semacam ini bukanlah kehendak untuk memperkenalkan satu agenda atau keyakinan agama masing-masing, melainkan untuk menghilangkan penderitaan dan mengatasi situasi. Upaya perubahan atau konversi yang ditujukan kepada upaya untuk kelestarian lingkungan dan kesejahteraan para korban ketidakadilan, tidak hanya memungkinkan kita untuk mengemukakan pendapat kita secara terbuka, namun juga mendengarkan orang lain dan mencoba ide-ide dan taktik baru.

- b. Berbagai upaya dari agama-agama yang membangun kerja sama sebagai hasil dari kepelbagaian analisis dan rencana dapat terarah, jika semua partisipan dialog liberatif bersepakat tentang apa yang disebut sebagai "*the hermeneutical privilege*"⁸¹ dari para korban dan kaum miskin yang tengah berjuang. Keistimewaan hermeneutika ini penting dan perlu karena didasarkan pada dua alasan: (i) untuk menjalankan dialog yang autentik; dan (ii) untuk mencegah dialog agar tidak terkooptasi oleh ideologi.⁸² Hak istimewa ini menempatkan para korban pada posisi yang harus didengarkan dan memperoleh tempat yang khusus dalam analisis dan pertimbangan. Jadi, praksis liberatif berarti menyatukan diri dengan dan belajar dari para korban ketidakadilan dan penindasan. Karena para korban merupakan penafsir atau dalam istilah Paul F. Knitter sebagai "*hermeneutical bridges*"⁸³ yang akan mendorong umat dari berbagai latar belakang agama yang

⁸¹ Paul F. Knitter, ... *Op. Cit.* Hlm. 87.

⁸² *Ibid.*

⁸³ *Ibid.* Hlm. 142.

berbeda-beda untuk bertemu, saling mendengarkan, dan memahami satu sama lain.

Atas dasar keragaman dan kesatuan analisis mengenai sebab-sebab terjadinya penderitaan dan penindasan, selalu bertindak bersama dengan dan tidak hanya untuk orang-orang yang terpinggirkan. Komunitas praksis dari kepelbagian agama yang berbeda-beda ini akan bertindak bersama demi kelangsungan hidup manusia, keadilan, kedamaian, dan kesinambungan ekologis melalui cara-cara konkret yang disepakati dalam situasi masing-masing. Berangkat dari pengalaman bekerja dan bertindak bersama yang membangkitkan praksis liberatif dan transformatif akan membuat orang-orang dari kepelbagian agama yang berbeda-beda menjadi sahabat dan mitra kerja dalam cara yang sangat manusiawi. Dengan demikian, bekerja bersama, menderita dan berbahagia bersama menjembatani budaya, bahasa dan agama.

4. Kesepahaman (*Comprehension*)

Kebersamaan membuka pintu kesepahaman di antara komunitas umat beragama yang berbeda-beda. Setelah ikut menderita bersama dengan orang-orang yang menjadi korban dari penderitaan (terharu) dan menanggapi segala bentuk penderitaan yang dialami oleh korban (konversi), kemudian bekerja sama dengan dan untuk mereka yang menjadi korban (kolaborasi), maka tibalah pada tahap kesepahaman atau saling memahami, di mana umat beragama merasa terpanggil untuk memulai tugas-tugas untuk saling memahami antara para partisipan dialog dengan orang-orang yang mengalami penderitaan dan viktimasi.

Dalam konteks ini, gerakan praksis alamiah dari lingkaran hermeneutika dialog mulai bergerak ke arah refleksi, diskusi, studi, doa, dan meditasi. Tapi semua usaha untuk berbagi dan memahami

pada tingkatan keagamaan akan terjadi dalam wilayah yang sama, sehingga rasa terharu, konversi, dan kolaborasi antarumat beragama yang telah terjadi selama ini dapat dirasakan secara bersama-sama antara korban dan para partisipan dialog yang liberatif dan bertanggung jawab secara global. Dalam momentum ini, umat beragama (Islam, Kristen, Hindu, Buddha, Yahudi, dan Khonghucu) berbicara dan bertindak bersama. Prinsip persatuan dalam kebersamaan menjadi ikatan solidaritas yang didasarkan pada nilai-nilai humanitas. Bertindak dan menderita bersama di antara komunitas agama-agama, terpanggil bersama dengan cara baru sebagai korban, kini akan merefleksikan keyakinan dan motivasi keagamaan mereka. Di sinilah mereka mulai terpanggil untuk melihat kembali kitab suci, kepercayaan, dan cerita-cerita yang menjelaskan tidak hanya untuk dirinya sendiri, tapi juga untuk orang lain mengenai semangat untuk membimbing dan memelihara perasaan terharu, konversi, kolaborasi demi kelestarian ekologis dan kesejahteraan umat manusia di bumi ini. Inilah yang menurut Edward Schillebeeckx sebagai bentuk dari oikumenisme baru. Di mana menurut Schillebeeckx:

“A common concern in solidarity for the poor and oppressed reunites men and women in the ‘ecumene of suffering humanity’ and this action in solidarity can then bring us back to theory; in other words, through orthopraxis we can again confess and express in a new words and authentic and living orthodoxy.”⁸⁴

Dari apa yang dikemukakan oleh Schillebeeckx di atas, dapat dipahami bahwa ortodoksi dalam bentuk ini adalah ortodoksi yang dapat dipahami dan dibagi secara bersama di antara umat yang

⁸⁴ Edward Schillebeeckx. *The Church: The Human Story of God*. (New York: Crossroad, 1990). Hlm. 93.

berasal dari tradisi lainnya, di mana suatu ortopraxis bersama yang dapat membawa pada dialog antar ortodoksi-ortodoksi. Dengan kata lain, apa yang diimpikan oleh Knitter bahwa:

“...interreligious renewal analogous to the Christian ecclesial renewal experienced by many Christian communities that have followed a pastoral program inspired by liberation theology. When religious persons reflect on their religious heritage on the basis of praxis of commitment to the poor and oppressed, they find themselves “bringing forth new treasures” from old treasure; they see and hear and understand their own and each other’s scriptures and beliefs with new eyes and new heart.”⁸⁵

Dengan cara pandang seperti ini, kita mulai menangkap adanya kesepahaman yang tumbuh dari praxis yang memiliki tanggung jawab secara global lintas agama. Dalam hal praxis bersama antaragama, John Gort mengatakan:

“Joint interreligious praxis among and on behalf of the poor will yield not only the enhancement of greater measure of justice but also an increase of communication and understanding. It is in the crucible of praxis and solidarity that religious beliefs, perception, experiences are tested and given deeper and broader meaning and context.”⁸⁶

Implikasi dari apa yang telah penulis uraikan di atas, dialog liberatif yang bertanggung jawab secara global hanya bisa terjadi dan dilaksanakan dalam suatu komunitas dan bukan dalam tempat-tempat, seperti: universitas, hotel, atau di mana saja yang selama ini dijadikan sebagai pusat dialog. Karena dialog harus berlokasi di mana praxis itu dilaksanakan dan bukan di forum-forum diskusi abstrak.

⁸⁵ Paul F. Knitter,*Op. Cit.* Hlm. 143.

⁸⁶ John Gort. “Liberative Ecumenism: Gateway to the Sharing of Religious Experience Today”. *Mision Studies*. Vol. 8. 1991. Hlm. 73.

Empat gerakan lingkaran hermeneutika di atas, memiliki interaksi dialektika dari prinsip liberatif. Sehingga dialog liberatif dapat berfungsi untuk melakukan transformasi dan pembebasan bagi mereka yang menjadi korban. Inilah prinsip dari dialog yang bertanggung jawab secara global. Leonard Swidler mengatakan bahwa pada prinsipnya dialog adalah untuk melakukan transformasi bagi umatnya. Prinsip transformasi merupakan apa yang dikemukakan dia sebut sebagai “*principles underlying ‘deep dialogue’*”.⁸⁷ Untuk lebih jelasnya prinsip-prinsip ‘*deep dialogue*’ ini dapat digambarkan di bawah ini.

Gambar: Prinsip-prinsip ‘*deep dialogue*’*

Destructive	Disinterested	Dialogical	Deep
Dialogue	Dialogue	Dialogue	Dialogue
Elements are	Elements are	Elements	Elements
Polarized against	tolerantof	learn from	are mutually
each other	each other	each other	each other

*Leonard Swidler (2000, 156).

Prinsip-prinsip di atas, menurut Swidler merupakan bagian dari rangkaian kesatuan. Prinsip akhir dari ‘*deep dialogue*’ adalah transformasi. Upaya untuk melakukan transformasi sosial bagi umat beragama harus dilakukan secara bersama dari lintas agama demi terwujudnya suatu kehidupan yang bebas dari penderitaan, ketidakadilan, dan kemiskinan.

⁸⁷ Lenard Swidler and Paul Mojzes. *The Study of Religion in an Age of Global Dialogue*. (Philadelphia: Temple University Press, 2000). Hlm. 156.

D. Tujuan Dialog Liberatif

Dialog antarumat beragama tidak hanya terbatas pada serangkaian gagasan dan konsep yang dirumuskan dari dialog-dialog selama ini, tapi lebih diarahkan pada aksi, seperti yang disebut Farid Esack sebagai solidaritas lintas agama (*interreligious solidarity*),⁸⁸ untuk melawan penindasan dan menegakkan keadilan lintas agama. Dari penjelasan di atas, pada substansinya dialog liberatif memiliki dasar epistemologi dan tujuan yang sama dengan teologi pembebasan untuk membebaskan umat manusia dari krisis yang dihadapi. Dalam hal ketidakadilan, dokumen keuskupan "*Declaration of the Bishops of the North East of Brazil*" (1973) menyatakan:

"Ketidakadilan yang dihasilkan oleh masyarakat kita saat ini adalah buah dari hubungan-hubungan proses produksi kapitalis yang memang menciptakan suatu kelas masyarakat yang ditandai oleh adanya pembeda-bedaan dan ketidakadilan... Kelas kaum tertindas tidak punya pilihan lain ke arah pembebasan mereka kecuali menempuh jalan panjang dan sulit (yang sebenarnya sudah dimulai) ke arah pemilihan sosial dari alat-alat produksi. Inilah asa paling mendasar dari proyek sejarah raksasa dari upaya perubahan masyarakat saat ini di seluruh dunia ke arah suatu masyarakat baru di mana memang mungkin untuk menciptakan keadaan-keadaan objektif yang mengizinkan kaum tertindas memulihkan keadaan-keadaan mereka yang telah dirampas dari tangan mereka...."⁸⁹

Sementara menurut Asghar Ali Engineer dalam bukunya "*Islam dan Teologi Pembebasan*" (2000) mengatakan:

⁸⁸ Farid Esack, ...*Op. Cit.* Hlm. 120.

⁸⁹ Rumusan dokumen keuskupan ini dikutip dari Michael Lowy. *Teologi Pembebasan*, terjemahan Roem Topatimasang. (Yogyakarta: INSIST Press, 1999). Cet. I. Hlm. 153-154.

“Sistem kapitalisme modern sangat eksploitatif, sehingga menimbulkan struktur sosio-ekonomi yang tidak adil... Bahkan seandainya peraturan politik yang ada tidak selaras dengan kepentingan kelas yang berkuasa dalam masyarakat Marxian dan tidak selaras dengan kepentingan masyarakat banyak dalam masyarakat modern-demokratis, kita tetap saja sulit untuk menolak hegemoni kelas kapitalis dan praktik-praktik yang eksploitatif. Bentuk-bentuk eksploitasi sesama manusia sudah menjadi ketidakadilan yang parah...”⁹⁰

Pada tahun 1973, para uskup dan para petinggi tarekat-tarekat keagamaan di kawasan Barat-Tengah Brazilia, menerbitkan satu dokumen yaitu *“The Cry of the Churces”*, dengan kesimpulan sebagai berikut.

“Kita harus menghapuskan kapitalisme: ia adalah iblis terbesar, suatu dosa yang bertumpuk, akar yang membusuk, pohon yang menghasilkan buah yang kita sudah tahu semuanya-kemiskinan, kelaparan, penderitaan, dan kematian... Untuk itu, kita harus melihat jauh apa yang ada di balik pemilikan pribadi dari alat-alat produksi (pabrik, tanah, lembaga perdagangan, dan bank-bank)...”⁹¹

Dari beberapa kutipan di atas, dialog liberatif mengajak para peserta dialog untuk memahami bahwa ketidakadilan merupakan sebab utama terciptanya kemiskinan. Dalam dialog ini para pimpinan agama bersama-sama berusaha untuk membongkar struktur sosio-politik yang menindas dan sistem ekonomi kapitalis yang eksploitatif. Sebagai dialog yang terilhami oleh gagasan yang dikembangkan dari teologi pembebasan bukan berarti menegasikan model-model dialog yang selama ini telah dilaksanakan. Justru dialog liberatif yang penulis tawarkan, di satu sisi, merupakan

⁹⁰ Ali Asghar Engineer, ...*Op. Cit.* Hlm. 97.

⁹¹ Michael Lowy,... *Loc. Cit.*

respon terhadap berbagai bentuk dialog yang belum menyentuh dimensi pembebasan. Sebaliknya di sisi lain, dialog liberatif adalah respon atas kritik yang saling dilontarkan orang terhadap agama, di mana agama membuat orang menghindar dari realitas. Misalnya tuduhan Marx yang mengatakan: “*religion is opium, sigh of the oppressed, heart of the heartless world and spirit of a spiritless situation*”.⁹² Lebih ekstrem lagi apa yang dikemukakan oleh Sigmund Freud di mana agama adalah illusi,⁹³ ekspresi nerosis, ketidakmatangan universal, kegilaan obsesi universal, dan semata-mata bertumpu pada pemenuhan harapan dan bukan pada kebenaran intrinsik.⁹⁴ Demikian pula John Dewey yang mengatakan bahwa agama tidak memberikan harapan demi kesatuan manusia di masa depan. Bahkan agama dianggap berbahaya bagi jiwa, ilmu, seni, dan hubungan sosial.⁹⁵ Sedangkan Ali Syari’ati berpendapat bahwa agama sebenarnya mempunyai dua wajah. *Pertama*, wajah dekaden yang memperlihatkan dirinya dalam bentuk kejahatan, memelihara dan membiarkan reaksioneritas, inertia, dan pembisuan. Ia membendung semangat kemerdekaan, dengan keliru dan palsu membenarkan *status quo*. *Kedua*, agama sebagai ideologi yang dimaksudkan sebagai suatu kepercayaan yang secara sadar dipilih untuk menjawab persoalan kebutuhan suatu masyarakat.⁹⁶

⁹² Tuduhan Marx terhadap agama ini dikutip dari Asghar Ali Engineer. *Islam dan Teologi Pembebasan... Ibid.* Hlm. 29.

⁹³ Jalaluddin Rakhmat. *Psikologi Agama, Sebuah Pengantar.* (Bandung: Mizan, 2003). Cet. I. Hlm. 152.

⁹⁴ Lihat: Hans Küng, *Sigmund Freud Vis-a-Vis Tuhan*, terjemahan Edi Mulyono. (Yogyakarta: IRCiSoD, 2003). Cet. III. Hlm. 24, 95, dan 119.

⁹⁵ Haniah. *Agama Pragmatis: Telaah atas Konsepsi Agama John Dewey.* (Magelang: Indonesiatara, 2001). Hlm. 3 dan 116.

⁹⁶ Lihat: Ali Syari’ati. *Kritik Islam atas Marxisme dan Sesat Pikir Barat Lainnya.* (Bandung: Mizan, 1983). Hlm. 18.

Menurut penulis, para pengkritik agama di atas, lebih melihat pada tidak berperannya fungsi korektif dari agama dalam menghadapi realitas yang ada. Misalnya, kritik Marx terhadap agama yang menganggap agama tidak mampu menjalankan fungsinya untuk membebaskan kaum tertindas dari penindasan yang dilakukan oleh kaum penindas. Demikian halnya kritik Dewey terhadap agama. Menurut penulis, keluhan Dewey itu ada benarnya, meskipun Dewey hanya berbicara secara *a priori*, bukan mengungkapkan generalisasi dari sejarah bahwa agama mempunyai andil besar, berupa: rangsangan, inspirasi, bantuan kepada perjuangan melawan penindasan, memajukan perubahan sosial konstruktif, pencerahan, dan pengadaban. Artinya, Dewey menginginkan agama tidak hanya menangani masalah individu, tapi juga masalah sosial. Kalau kita mengikuti pendapat ini, maka agama harus bebas dari supranaturalisme dan agama harus sekuler.

Mengamati kritikan dari para pengkritik terhadap agama di atas, ada suatu hal yang luput dari mereka, bahwa dalam agama ada "*internal dynamic*", sehingga ada perubahan dan perkembangan, ketegangan kreatif (*creative tension*) antara yang abadi dan yang sementara, antara yang spiritual dan yang sosial. Sehingga yang banyak mereka tangkap adalah aspek spiritual dari agama atau aspek mistikalnya. Dari persepsi ini, yang mereka lihat dari agama adalah bentuk alienasi manusia dari realitas, dan tidak melihat bagaimana agama mengakrabkan manusia dengan realitas.

Agama adalah instrumen yang penting dan dapat digunakan sebagai candu atau ideologi yang revolusioner. Jika agama hendak menciptakan kesejahteraan dan kesehatan sosial, serta ingin menghindarkan diri dari kritikan yang ada, maka agama harus mentransformasikan diri menjadi alat yang canggih untuk

melakukan perubahan sosial dan tatanan yang telah usang yang dengan sendirinya memiliki mekanisme sosio-legal dan politik-ekonomi yang digunakan untuk mempertahankan hak-hak khusus dan kekuasaan 'kasta yang tinggi' dan kelas atas.

Dialog liberatif adalah dialog yang dapat memainkan peran agama sebagai kekuatan pembebas. Penulis menyadari dialog dalam bentuk ini walaupun belum memperoleh bentuk reflektif atau teologis penuh, namun perannya dapat dipahami serupa dengan teologi pembebasan yang telah aktif menjalankan aksi pembebasan. Bab ini sebetulnya menjadi suatu sumber pelajaran, tetapi lebih lagi suatu sumber pengharapan. Berbagai contoh yang telah dikemukakan dan direfleksikan dapat meyakinkan kita bahwa terlepas dari berbagai kompleksitas, bahaya, dan terkadang pertentangan yang ada di dalam upaya melakukan dan memelihara dialog liberatif sebagai dialog yang bertanggung jawab secara global di antara komunitas beragama.

BAB EMPAT PEMBUMIAN DIALOG LIBERATIF

Biarlah kedua belah pihak bersatu untuk mempertimbangkan dengan penuh rasa tanggung jawab terhadap keselamatan umat manusia, apa yang pernah diperintahkan oleh Nabi Yesaya: “menurunkan setiap beban yang berat... dan membebaskan kaum tertindas”.

(John F. Kennedy, 1962)

A. Pembumian Dialog Liberatif

Seperti yang telah penulis uraikan pada bagian terdahulu, ada beberapa bentuk dialog yang berkembang di tengah-tengah umat beragama di Manado yang diprakarsai oleh BKSAUA. Dialog dimaksudkan agar kehidupan antarumat beragama di daerah tersebut dapat hidup dalam situasi rukun, damai, dan saling menghargai dan menerima satu sama lain. Keberadaan organisasi keagamaan, seperti BKSAUA maupun lembaga swadaya masyarakat yang terus berupaya melakukan pembinaan untuk perdamaian dan kerukunan, cukup menjadi bukti bahwa kegiatan-kegiatan keagamaan dan dialog antarumat beragama cukup memberi andil bagi kehidupan antarumat beragama.

Kalau dilihat dari bentuk-bentuk dialog memang cukup beragam, artinya keberadaan organisasi-organisasi yang *concern* dalam dialog benar-benar eksis dan cukup memberi kontribusi bagi kedamaian dan kerukunan antarumat beragama. Tapi kalau dilihat dari “kualitas” tujuan dari dialog yang ada belum sepenuhnya

memberikan kontribusi yang terarah bagi agenda pembebasan. Karena pelaksanaan dialog antarumat beragama yang ada masih pada tataran pengakuan terhadap pemeluk agama lain ada (ko-eksistensi) dan belum pada tataran pemberdayaan dengan berpartisipasi aktif mengadakan pemeluk agama lain (pro-eksistensi). Transformasi dari sikap ko-eksistensi menuju sikap pro-eksistensi ini tidak hanya mewujud dalam gagasan dari hasil dialog, tapi juga dalam sikap, rumusan, dan format pemberdayaan masyarakat (umat beragama) secara jelas.

Sepertinya belum ada suatu gerakan yang sangat kondusif dan berpengaruh luas yang digagas oleh organisasi-organisasi, seperti: BKSAUA⁹⁷, FKUB⁹⁸, ataupun forum-forum dialog untuk memberdayakan masing-masing pemeluk agama secara integral. Kesadaran ini melemah, salah satunya karena berangkat dari tafsir teks agama yang simbolistik-formalistik dan bukan substansial, di mana yang diperjuangkan adalah nilai-nilai agama secara parsial dan bukan universal. Sehingga agama dalam pandangan Hans Küng, hanya terjebak untuk pemenuhan ko-eksistensi dan bukan pro-eksistensi.⁹⁹

Krisis ekologi dan kemanusiaan menyangkut perdamaian, kemiskinan, ketidakadilan, diskriminasi, hak-hak asasi manusia, dan penindasan telah melengkapi krisis yang dialami oleh umat manusia saat ini. Problem-problem yang membutuhkan solusi mendesak ini menuntut kontribusi dan kerja sama seluruh

⁹⁷ BKSAUA atau Badan Kerjasama Antar Umat Beragama yang selama ini menjadi organisasi perkumpulan para tokoh-tokoh agama yang ada di Indonesia.

⁹⁸ FKUB (Forum Kerukunan Umat Beragama) adalah wadah yang dibentuk oleh masyarakat dan difasilitasi oleh Pemerintah Daerah Provinsi / Kabupaten / Kota bersama Kemenag. Dalam tradisinya, keberadaan kepengurusan FKUB daerah dikukuhkan melalui SK Gubernur / Bupati / Walikota..

⁹⁹ Pendapat Hans Küng ini dikutip dari Benny Susetyo. *Vox Populi Vox Dei*. (Malang: Averroes Press, 2004). Hlm. 151.

komunitas agama-agama. Di mana agama-agama, seperti yang dikemukakan oleh Hans Küng memiliki tanggung jawab global (*global responsibility*),¹⁰⁰ yaitu tanggung jawab untuk berbuat sesuatu terhadap derita yang dialami oleh umat manusia. Tanggung jawab global menyediakan suatu konteks hermeneutika baru, di mana seluruh penganut agama-agama dituntut lebih arif memahami perbedaan dan menciptakan sesuatu yang positif di luar perbedaan itu. Jadi, sekarang ini para pemimpin agama-agama perlu bertemu dalam satu wadah dan membicarakan tanggung jawab global, di mana tanggung jawab global ini harus diatur dan didominasi oleh keragaman agama-agama.

Masalah-masalah krusial yang dihadapi oleh umat beragama saat ini bukan hanya masalah moral dan etika, tapi masalah ketidakadilan, perampasan hak-hak milik rakyat, penggusuran Pedagang Kaki Lima (PKL), dan kemiskinan. Munculnya masalah-masalah tersebut bermuara dari ketidakadilan. Keadaan ini membutuhkan peran dari organisasi maupun pimpinan agama untuk berjuang melawan ketidakadilan dan mencari solusi praksis dalam penyelesaian masalah-masalah tersebut. Hanya saja, langkah pertama yang dapat dilakukan adalah memahami dan mencari sebab-sebab munculnya ketidakadilan. Misalnya ketidakadilan dalam bidang ekonomi. Selama ini distribusi ekonomi lebih diarahkan kepada para pemilik modal (kaum kapitalis) daripada rakyat kecil yang membangun usaha pada usaha-usaha industri kecil. Sehingga modal (*capital*) lebih terkonsentrasi pada mereka yang dapat memberikan kompensasi bagi para penguasa. Akibatnya mereka yang ada di sektor ekonomi menengah ke bawah terpaksa berusaha mencari modal sendiri untuk menopang usaha

¹⁰⁰ Hans Kung. *Global Responsibility In Search of a New World Ethic*. (New York: Crossroad, 1990).

mereka. Ketidakadilan dalam proses produksi kapitalis telah menciptakan struktur kemiskinan yang cukup kuat, rakyat yang miskin menjadi lemah dan mereka yang memiliki modal menjadi sangat kuat.

Ketidakadilan yang ditimbulkan oleh sistem ekonomi kapitalis telah membawa masyarakat pada suatu kondisi yang kita kenal dengan istilah “kemiskinan struktural”, suatu kemiskinan yang diciptakan oleh struktur ekonomi yang menindas dan hanya memihak pada para pengambil kebijakan dan pemilik modal. Demikian pula dengan krisis ekologi, seperti: masalah sampah, krisis pangan, dan pengrusakan ekosistem laut (terumbu karang) sebagai akibat dari reklamasi pantai.

Kenyataan ini membutuhkan peran serta dari organisasi ataupun dari pimpinan agama untuk memulai tugas-tugas praksis yang membebaskan dan bertanggung jawab secara global atas penderitaan yang dialami oleh umat beragama dan ekologi. Dialog diarahkan untuk membicarakan penderitaan yang dialami oleh para korban, dengan cara menghadirkan para korban yang menderita dan tertindas ke meja dialog. Artinya, bahwa suara mereka tidak hanya didengar, tapi juga dipahami. Kalau realitas penderitaan dan keprihatinan etis mereka mau dirasakan dan bukan hanya dicatat, maka semua peserta dialog harus terlibat aktif dalam praksis melawan ketidakadilan terhadap manusia dan lingkungan.

Selama ini wacana yang ada lebih terkonsentrasi pada agama sebagai kekuatan konflik. Sehingga kesan yang kuat dalam masyarakat bahwa keberadaan organisasi maupun forum hanya di saat-saat ketika terjadi konflik agama. Gerakan dalam bentuk protes terhadap kebijakan pemerintah yang diskriminatif dan tidak berpihak pada rakyat kecil, selama ini lebih banyak disuarakan oleh

kelompok atau organisasi kemahasiswaan yang *concern* dalam memerangi ketidakadilan dan penindasan. Mungkin hal ini bisa dipahami dari motif pembentukan organisasi yang ada sangat kuat perannya untuk memelihara kesatuan dan persatuan umat beragama, serta mencegah timbulnya hal-hal yang tidak diinginkan di bidang keagamaan yang dapat mengganggu keamanan dan ketertiban daerah-daerah yang berpotensi konflik.¹⁰¹

Dalam upaya menjelaskan tanggung jawab global atau keprihatinan untuk mewujudkan kesejahteraan (*soteria*), keadilan, dan pembebasan manusia, serta lingkungan sebagai suatu kriteria dari dialog liberatif multireligius, maka penulis menawarkan suatu pandangan yang perlu dikembangkan oleh organisasi ataupun forum-forum yang ada yaitu reorientasi peran-peran organisasi ini sebagai organisasi yang mengedepankan praksis pembebasan dan tanggung jawab global untuk mensejahterakan umat yang menjadi korban dari ketidakadilan dan penindasan. Pentingnya reorientasi itu dimaksudkan agar eksistensi dan peran organisasi menjadi fungsional. Karena yang harus dipahami bahwa konflik agama tidak hanya dipicu oleh agama itu sendiri melainkan juga dipicu oleh kemelaratan dan kemiskinan. Di samping itu, visi mensejahterakan (*soteriosentris*) pemeluk agama yang diemban oleh komunitas dialog termasuk relatif belum tersentuh. Karena selama ini kita merasa masalah pengentasan kemelaratan dan kemiskinan hanyalah tugas negara (pemerintah), ternyata di samping tidak menyelesaikan tugasnya dengan baik, aparat pemerintah sering terlibat dalam kasus KKN (Korupsi, Kolusi, dan Nepotisme), bahkan kerap kali terlibat dalam praktik-praktik politik temporal yang tidak jelas kepemihakannya pada rakyat banyak. Hal ini

¹⁰¹ Sudjangi. "Peta Kerukunan di Propinsi Sulawesi Utara", dalam *Riuh di Beranda Satu: Peta Kerukunan Umat Beragama di Indonesia*. Seri I. (Jakarta: Departemen Agama RI. Badan Litbang Agama dan Diklat Keagamaan, 2004). Hlm. 436.

dapat dibuktikan dengan 80 persen dari rakyat Indonesia berada di bawah garis kemiskinan secara ekonomi dan ini diperparah dengan adanya krisis ekonomi yang dirasakan oleh rakyat Indonesia semenjak akhir 1997.¹⁰² Oleh karena itu, dengan tetap membiarkan negara menjalankan tugasnya, agama tidak hanya menjalankan fungsi kontrolnya saja, melainkan juga sebagai pelaksana dari pemberdayaan itu sendiri.

Dari uraian di atas, maka penulis berpendapat bahwa dialog liberatif menjadi jawaban dan pilihan untuk menjawab dan menyelesaikan masalah-masalah yang dihadapi oleh umat beragama. Dalam dialog liberatif, partisipan dialog dari lintas agama tidak memulai dengan percakapan tentang doktrin atau ritual, bukan dengan doa atau meditasi, tapi perjumpaan itu dimulai pada level praksis yaitu pembebasan. Para partisipan dituntut untuk menunjukkan contoh-contoh dari penderitaan yang dialami oleh manusia. Secara bersama mereka melakukan sesuatu untuk menekan realitas kemiskinan, kelaparan, eksploitasi, atau kebinasaan lingkungan. Memerangi ketidakadilan adalah tugas suci agama lewat para pimpinan dari berbagai agama-agama, seperti yang telah dilakukan oleh para Nabi dalam agama-agama semitik. Karena para pimpinan agama adalah pewaris dari perjuangan para Nabi yang telah berhasil menumbangkan tembok-tembok ketidakadilan dari realitas kehidupan manusia pada zaman dulu. Masalah-masalah yang dihadapi oleh umat terdahulu tidak jauh berbeda dengan masalah yang dihadapi oleh umat beragama saat ini. Peran pimpinan agama adalah menentang struktur kekuasaan yang menindas, sistem ekonomi yang eksploitatif, dan memerangi kemiskinan. Sebab semua agama mengajarkan bagaimana umatnya harus mempertahankan eksistensinya.

¹⁰² Benny Susetyo,.... *Op. Cit* Hlm. 149.

Misalnya filsafat agama Buddha yang menekankan pada peniadaan *dukkha*, sedangkan teologi Kristen dan Islam, pada fase non-spekulatif, mengidentifikasi dirinya sebagai pembela kaum tertindas.

Dalam dialog liberatif, praksis pembebasan dan tanggung jawab global sangat ditekankan. Maka agenda-agenda pemberdayaan dilakukan dengan memberikan pemahaman kepada masyarakat yang masih berada dalam lingkaran kemiskinan. Artinya, bahwa kemiskinan bukanlah suatu takdir yang tidak boleh diubah. Di mana kemiskinan bukanlah kesalahan orang miskin sendiri, melainkan akibat dari kondisi-kondisi objektif kehidupan mereka. Kemiskinan untuk sebagian besar merupakan akibat dari ketidakadilan struktural atau kemiskinan struktural. Maksudnya bahwa kemiskinan itu bukanlah akibat dari keinginan sendiri orang miskin, misalnya karena ia malas atau ia suka main judi dan lain sebagainya. Melainkan akibat strukturasi proses-proses ekonomi dan politik, di mana hanya kelompok kecil saja yang menguasai sarana-sarana produksi dan pengambilan keputusan mengenai kehidupan masyarakat. Untuk itu, para pimpinan agama berkewajiban menghilangkan sebab-sebab kemiskinan, dengan jalan membongkar struktur proses-proses ekonomis dan ketidakadilan sosial. Karena kemiskinan adalah ungkapan yang paling kasar bagi ketidakadilan sosial.

Jadi inti dari dialog yang bertanggung jawab secara global ini mengandung banyak persamaan dengan inti metode yang dikembangkan oleh dosen saya, Paul F. Knitter, yang digunakan untuk teologi ini. Knitter yakin metodenya bisa diterima bukan hanya oleh para teolog Kristen, tapi juga oleh para teolog agama-agama lainnya. Dengan demikian, dialog liberatif lebih pada tanggung jawab global, yang menekankan bahwa umat beragama

bukan hanya bersedia mengakui hak hidup agama lain tanpa mau peduli bagaimana kehidupan umat beragama itu sendiri di tengah-tengah mereka. Sikap saling tidak mau tahu, tidak saling mengusik di antara para pemeluk agama, dan hanya menginginkan hidup bersama dalam perbedaan secara damai (ko-eksistensi), disebut oleh Paul F. Knitter sebagai toleransi yang malas (*lazy tolerance*).¹⁰³ Seyogyanya para pemeluk agama yang berbeda itu saling menghidupi dan memberdayakan (pro-eksistensi) antarsesama. Pemberdayaan dimaksudkan sebagai usaha untuk membebaskan umat manusia dari krisis yang dihadapi selama ini.

Jadi selama ini, bentuk-bentuk dialog yang ada belum sepenuhnya menyentuh dan memiliki orientasi yang membebaskan umatnya. Dialog tidak harus dimulai dengan membicarakan perbedaan-perbedaan teologi, sebaliknya dialog diarahkan bagaimana umat beragama yang menjadi korban dari penderitaan dan kebijakan-kebijakan rezim pemerintah yang selama ini justru menjadi penyebab kemiskinan dan penderitaan. Di sinilah peran aktif pimpinan agama untuk mengatakan “tidak” atau “lawan” terhadap segala bentuk kebijakan-kebijakan pemerintah yang tidak berpihak pada rakyat kecil. Begitu pula terhadap kebijakan-kebijakan pemerintah yang terlalu memberi kesempatan kepada para pemilik modal untuk menanamkan investasi dengan jalan menguasai hak-hak rakyat. Hanya saja, apabila agenda ini kurang mendapatkan respon, maka tingkat kemiskinan, ketidakadilan, struktur sosio-budaya yang terang-terangan sangat menindas akan meningkat, dan terus menggorogoti kehidupan rakyat kecil. Dalam kasus ini, ada jalan keluar yang cukup membantu meskipun sulit untuk mengatasi benturan keadilan melawan ketidakadilan. Bila

¹⁰³ Paul F. Knitter. *No Other Name? A Critical Survey of Christian Attitudes toward the World Religions*. (Maryknoll, New York: Orbis Books, 1985). Hlm. 9.

dialog liberatif tentang kesejahteraan dan keadilan ekologis-kemanusiaan hanya dilihat dalam istilah “penindasan melawan pembebasan”, maka kita semua terlalu mudah dapat saling mengakhiri kehidupan satu sama lain. Jadi, kesejahteraan dan kebahagiaan tidak datang dengan sendirinya melalui pembebasan dan menyediakan hak-hak sipil dan ekonomi. Kesejahteraan hanya akan tercapai bagaimana sikap kita mengajak dan merangkul orang lain sebagai upaya untuk menciptakan ruang bagi mereka yang berseberangan dan bertentangan dengan kita.

Sikap kritis dan melawan tetap menjadi bagian dari sikap yang harus dimiliki oleh siapa saja termasuk oleh organisasi keagamaan. Hanya saja perlawanan tidak harus menimbulkan bentrokan dan tindak kekerasan, karena cara seperti itu tidak akan menyelesaikan masalah. Misalnya sikap kritis terhadap kebijakan-kebijakan pemerintah yang diskriminatif dan menindas rakyat kecil. Sebagai contoh, apa yang dialami oleh para Pedagang Kaki Lima (PKL) di berbagai tempat termasuk di pusat kota yang menjadi korban dari kebijakan-kebijakan pemerintah kota. Begitu pula dengan keadaan ekonomi masyarakat pedesaan yang cukup sulit untuk memenuhi kebutuhan hidup mereka sehari-hari karena harus kehilangan pekerjaan dan hak-hak mereka. Perlawanan dan keadaan tanpa kekerasan memang merupakan suatu wahana praksis, satu ekspresi dari terlaksananya komitmen relatif-absolut kita di dalam tanggung jawab global. Dalam kasus seperti ini Krieger mengatakan:

“The ability to stand for the truth as one sees it in the realm of experience and action in such way, however, that one’s own view is always open to correction and thus to place one’s own existence at stake is possible only as nonviolent praxis.”¹⁰⁴

¹⁰⁴ David Krieger. “Conversation: On the Possibility of Global Thinking in an Age of Particularalism”, dalam *Journal of the American Academy of Religion*. 1990. Hlm. 58.

Jadi dalam dialog liberatif, kita memiliki komitmen penuh terhadap kebenaran yang kita pahami. Melawan dengan keras bukan berarti melawan dengan kekerasan secara fisik, psikologis, atau kultural. Sehingga dari orang lain yang menjadi mitra yang bernilai dan darinya kita dapat belajar, walaupun dia sebagai seorang penentang.

B. Aksi Solidaritas Lintas Agama

Akhir-akhir ini krisis yang dihadapi oleh manusia cukup beragam dan kompleks. Rangkaian kompleksitas masalah yang ada, membutuhkan penyelesaian mendesak agar manusia tidak larut dalam masalah tersebut. Organisasi yang terlibat dalam mewujudkan pembangunan moral masyarakat sangat signifikan keberadaannya sebagai organisasi yang dapat diharapkan mampu berbuat sesuatu untuk melakukan transformasi dan pembebasan bagi umat beragama yang menjadi korban dari struktur sosio-ekonomi yang menindas dan eksploitatif, serta krisis ekologi yang dilakukan oleh orang-orang yang tidak bertanggung jawab.

Dari rangkaian kegiatan yang dilaksanakan oleh organisasi semacam BKSAUA seperti yang telah penulis uraikan pada bab terdahulu, merupakan bentuk partisipasi aktif dalam kegiatan pembangunan masyarakat dan bangsa. Peran pimpinan agama dalam pembangunan bukan saja lantaran mereka merupakan salah satu komponen itu sendiri, melainkan karena pada umumnya pembangunan diorientasikan pada upaya-upaya manusia yang bersifat utuh dan serasi antara kemajuan aspek lahiriah dan kepuasan batiniah. Corak pembangunan seperti ini didasarkan pada pemikiran bahwa keberadaan manusia yang akan dibangun pada dasarnya terdiri dari unsur jasmaniah dan unsur rohaniah. Kedua unsur ini harus terisi dalam proses pembangunan.

Peran pimpinan agama dalam menanamkan prinsip-prinsip etik dan moral masyarakat adalah penting adanya. Karena dalam kenyataannya, kegiatan berupa kerja sama pada umumnya selalu menuntut peran aktif para pemimpin agama dalam meletakkan landasan moral, etis, dan spiritual baik dalam kehidupan pribadi maupun sosial. Hal ini dimaksudkan agar kegiatan dalam bentuk kerja sama memperoleh kesejatiannya dengan cara berpijak pada landasan kebersamaan (solidaritas), etis, dan moral. Pentingnya keterlibatan pimpinan agama dalam kegiatan-kegiatan pembangunan dalam aspek pembangunan unsur rohaniah, tidak hanya bersifat *suplementer*, tetapi benar-benar menjadi salah satu komponen inti dalam seluruh proses pembangunan. Di sini nilai-nilai religius yang ditanamkan oleh pimpinan agama memainkan peranan penting dalam kegiatan pembangunan.¹⁰⁵

Mengamati dan menganalisis apa yang telah dilakukan oleh pimpinan agama dalam kegiatan-kegiatan pembangunan secara lintas agama merupakan bentuk aksi “solidaritas lintas agama” (*interreligious solidarity*) seperti yang dikemukakan oleh Farid Esack.¹⁰⁶ Kenyataan ini patut diberikan penghargaan, karena kegiatan-kegiatan yang ada didasarkan pada pembangunan moral umat beragama dan pembinaan pentingnya kerja sama lintas agama dalam memberikan penyelesaian masalah yang dihadapi oleh umat beragama. Aksi solidaritas dalam bentuk kerja sama antarumat beragama tetap penting untuk dikembangkan di masa-masa mendatang. Hanya saja, ke depan kegiatan ini tidak hanya terbatas pada pembangunan moral umat beragama, namun juga

¹⁰⁵ Soetjipto Wirosardjono. “Agama dan pembangunan”, dalam M. Masyhur Amin (Ed.). *Moralitas Pembangunan Perspektif Agama-agama di Indonesia*. (Yogyakarta: LKPSM-NU, 1989). Hlm. 8.

¹⁰⁶ Farid, Esack. *Qur'an, Liberation, and Pluralism: An Islamic Perspective of Interreligious solidarity against Oppression* (Oxford:Oneworld publication, 1997).

dilanjutkan pada kerja sama dalam rangka memerangi kemiskinan dan ketidakadilan. Hal ini perlu, mengingat masalah kemiskinan dan ketidakadilan telah menjadi isu nasional bahkan internasional. Kemiskinan menjadi tanda zaman *par excellence* bagi bangsa kita. Kemiskinan memanggil kita untuk membebaskan orang-orang miskin dari penderitaan mereka. Masalahnya, kita cenderung mengabaikan, atau “pura-pura” tidak tahu bahwa kita berhadapan dengan realitas primer ini. Akibatnya, kebenaran tentang realitas orang miskin tidak menjadi kesadaran personal atau kolektif kita. Bangsa kita masih melihat realitas kemiskinan sekedar sebagai “catatan kaki” dan sesuatu yang dianggap wajar dalam masyarakat yang malas atau tidak memiliki etos kerja. Di samping itu, kemiskinan dianggap kotoran masyarakat yang sedang menderita sakit, kasus-kasus penggusuran paksa di daerah-daerah kumuh memperlihatkan secara terang bagaimana hidup orang miskin semakin digeser ke *periferi* dan secara sengaja ditinggalkan melalui tindakan kekerasan. Singkatnya, selama ini kita gagal mengamati masalah penderitaan orang lain (*problem the suffering other*). Masalah kemiskinan melampaui batas-batas kemanusiaan dan agama. Sebab kemiskinan merupakan skandal humanisasi-religius. Jika menolak pengalaman ini dan menolak tantangan darinya, kita akan menjadi tidak humanis-religius. Agama bahkan dapat kehilangan relevansinya, jika bukan validitasnya. Dalam masalah kemiskinan diharapkan respon dalam bentuk protes para pimpinan agama untuk menekan realitas ini. Protes dilakukan di hadapan elit negara dan pelaku ekonomi global yang *self-seeking* dalam mengelola negara. Protes itu mengambil bentuk aksi solidaritas lintas agama bersama mereka yang miskin atau yang menjadi korban dari struktur yang tidak adil. Kita tidak hanya menunjuk fakta orang miskin dari luar, tapi harus

mengekspresikannya dalam diri kita, karena kita menjadi simbol riil bagi orang-orang miskin. Penyingkapan ini dilakukan atas realitas orang miskin maupun solidaritas lintas agama yang berorientasi pada praksis liberatif. Aksi solidaritas lintas agama bersama orang-orang miskin memediasikan pembebasan orang miskin. Oleh karena itu, solidaritas dengan orang miskin melahirkan suatu komunitas praksis liberatif. Kalau kenyataan ini mulai disadari oleh para pimpinan agama, maka urusan agama tidak hanya mengurus masalah-masalah batiniah (moral, etika, dan spiritual), tapi juga masalah lahiriah (kemiskinan, ketidakadilan, krisis ekologi, dan lain-lain). Di sinilah fungsi agama sebagai kekuatan pembebas.

Aksi solidaritas agama mempunyai peranan penting dalam hubungan antarumat beragama ke depan. Dengan membiasakan umat beragama bekerja sama dalam kegiatan-kegiatan keagamaan akan menumbuhkan perasaan bahwa betapa pentingnya hidup dalam kebersamaan. Di mana partikularitas dalam keragaman berada di atas singularitas tanggung jawab. Di samping itu, aksi solidaritas ini merupakan upaya untuk menghilangkan sekat-sekat teologis yang dianggap mampu menghalangi terwujudnya kerja sama.

Dari perspektif ini, masalah teologis jangan menjadi bahan pembicaraan, ketika umat dari berbagai agama hendak melakukan kerja sama. Karena hal ini akan mempengaruhi hubungan dan agenda-agenda kerja sama antarumat beragama. Artinya, bahwa yang perlu ditekankan adalah pembicaraan mengenai moral, etika, kemiskinan, ketidakadilan, dan krisis ekologi. Dengan cara seperti ini akan memantapkan agenda dari aksi solidaritas lintas agama.

C. Kemiskinan dan Keadilan Sosial

Membicarakan kemiskinan selalu tidak lepas dari struktur sosial-ekonomi yang eksploitatif. Struktur ini justru telah mempertajam adanya penguasaan ekonomi yang dilakukan oleh para 'penghisap' yang secara ekonomi telah mapan. Bagi mereka pekerjaan menghisap adalah pekerjaan yang *halal* alias sah-sah saja di dunia ini. Akses ekonomi yang luas dan dikuasai secara penuh membuat para pemilik modal untuk semena-mena melakukan penghisapan dan penguasaan aset-aset milik rakyat. Akibatnya, rakyat mengalami nasib ekonomi yang sangat memprihatinkan yaitu 'kemiskinan' (*poverty*). Cara-cara seperti inilah kemiskinan yang dialami oleh rakyat yang terampas haknya disebut kemiskinan struktural. Suatu kemiskinan yang diciptakan secara sadar oleh para penguasa modal dan negara dialami oleh manusia di mana-mana, baik di negara-negara maju maupun di negara-negara berkembang. Masalah kemiskinan dapat dilihat dari dua ideologi besar yaitu ideologi konservatif dan liberal.

1. Kemiskinan Menurut Ideologi Konservatif

Menurut kaum Ideologi konservatif kemiskinan merupakan kesalahan manusia itu sendiri. Tidak ada hubungannya dengan negara maupun para pemilik modal. Ideologi ini berakar pada kapitalisme dan liberalisme abad ke-19. Bagi kaum ideologi konservatif pasaran bebas dianggap sebagai fundamen bagi kebebasan ekonomi dan politik, di mana pasar bebas dianggap akan menjamin adanya desentralisasi kekuasaan politik.

Bagi kaum konservatif, struktur sosial adalah segala-galanya dan merupakan suatu keharusan. Mereka sangat menjunjung tinggi struktur sosial yang ada. Karena demi tegaknya struktur sosial tersebut, maka otoritas dinilai sangat hakiki. Adanya stratifikasi sosial atau tingkat sosial yang termasuk struktur sosial karena

adanya perbedaan antara individu-individu dengan bakat-bakat yang berbeda, di mana setiap orang akan berkembang dan tumbuh karena menurut bakat-bakat yang mereka miliki. Dari perspektif kaum konservatif, maka wajar ada perbedaan dalam tingkat prestasi yang menuntut masyarakat untuk memberi imbalan ataupun balas jasa sesuai dengan bakat mereka yang berbeda-beda.

Jadi sekali lagi, menurut kaum konservatif masalah kemiskinan sebagai kesalahan orang-orang miskin sendiri. Masalah kemiskinan tidak bisa dilimpahkan kepada negara maupun kepada para kapitalis. Sebab keduanya dinilai tidak bertanggung jawab atas munculnya kemiskinan yang dialami oleh rakyat jelata. Tidak hanya itu, kemiskinan terjadi karena pada umumnya orang miskin dinilai sebagai orang-orang bodoh dan malas. Maka mereka harus menyelesaikan masalah mereka sendiri, tanpa harus meminta negara untuk memikirkan nasib mereka. Bagi kaum konservatif kemiskinan bukanlah masalah yang serius. Sehingga negara (pemerintah) tidak diminta untuk campur tangan mengurus kemiskinan. Artinya, orang-orang miskinlah yang harus bertanggung jawab dan berusaha untuk memecahkan problem kemiskinan.

2. Kemiskinan Menurut Ideologi Liberal

Kata 'liberal' bagi orang-orang miskin maupun kaum buruh Amerika dipahami lebih 'progresif' daripada dibandingkan dengan 'konservatif' atau bahkan dinggap lawan dari 'sayap kanan'. Perjuangan kaum liberal menurut Adam Smith (1776) adalah untuk mempertahankan otonomi individu melawan intervensi komunitas.

Kalau bagi kaum konservatif kemiskinan merupakan kesalahan sendiri orang-orang miskin karena bodoh dan malas. Lain halnya bagi kaum liberal. Menurut kaum liberal, kemiskinan bukan

semata-mata kesalahan dan kebodohan orang-orang miskin. Kemiskinan merupakan masalah yang serius dan menuntut pemecahan agar orang-orang miskin terbebaskan dari penderitaan yang mereka hadapi. Bagi kaum liberal masalah kemiskinan dapat diselesaikan dalam struktur politik dan ekonomi yang sudah ada. Karena kemiskinan yang terjadi diakibatkan oleh adanya diskriminasi antara orang kaya dan orang miskin. Untuk itu, bagi kaum liberal yang terpenting adalah memberikan kesempatan yang sama tanpa ada diskriminasi antara orang kaya dan orang miskin. Dengan cara seperti ini, maka orang miskin diyakini dapat menyelesaikan dan mengatasi masalah mereka. Untuk mengatasi kemiskinan, kaum liberal menawarkan perlunya perbaikan pelayanan-pelayanan bagi kaum miskin, membuka peluang, dan kesempatan kerja bagi mereka dan menyebarluaskan pendidikan. Kesempatan dan peluang ini akan mengubah orang miskin dari lingkungan dan situasi hidup mereka. Kalau kondisi-kondisi sosial dan ekonomi telah diperbaiki, maka orang-orang miskin bagi kaum liberal akan siap menyesuaikan diri dengan kultur dominan dalam masyarakat dan meninggalkan kultur mereka.

Dari dua pandangan, baik itu kaum liberal maupun kaum konservatif sama-sama mempertahankan struktur sosial yang sudah ada, dan struktur sosial ini ditandai dengan perbedaan tingkat sosial, sistem ekonomi kapitalis, dan demokrasi politik. Bagi kaum liberal bagaimana memungkinkan orang miskin hidup dalam struktur sosial yang sudah ada, sedangkan bagi kaum konservatif cenderung membiarkan mereka.

3. Keadilan dan Analisis Sosial

Kemiskinan adalah kenyataan yang ada di tengah-tengah kehidupan masyarakat kita. Munculnya masalah kemiskinan

tafsirkan secara berbeda oleh dua ideologi yaitu ideologi konservatif dan ideologi liberal. Bagi kaum konservatif kemiskinan disebabkan karena kesalahan orang-orang miskin sendiri yang bodoh dan malas bekerja, sementara bagi kaum liberal kemiskinan disebabkan oleh struktur sosial dan ekonomi yang diskriminatif.

Untuk memahami dan menganalisis sebab-sebab munculnya masalah kemiskinan diperlukan suatu pisau analisis yaitu analisis sosial (*social analysis*). Kenapa harus menggunakan analisis sosial dan apa kelebihanannya, serta dapatkah analisis sosial mengidentifikasi faktor-faktor penyebab masalah kemiskinan?

Analisis sosial dapat menghasilkan pengetahuan tentang adanya kemiskinan, menyangkut arti dari kemiskinan, dan faktor-faktor penyebab munculnya kemiskinan. Dengan demikian analisis sosial dapat mencegah dua pendekatan yang tidak bertanggung jawab: (1) asumsi-asumsi dangkal, dan (2) apriorisme ideologis.

Perlu diingat bahwa kenyataan sosial merupakan kenyataan yang begitu kompleks, sehingga tidak ada satu cabang ilmu pun yang dapat membuat analisa secara tuntas tanpa ada bantuan ilmu-ilmu lain. J. Holland dan P. Henriot (1986:25)¹⁰⁷ sangat menekankan pentingnya pengalaman dalam proses analisis. Dalam hal ini dikemukakan suatu lingkaran praksis yang menekankan hubungan terus-menerus antara refleksi dan aksi. Lingkaran praksis ini meliputi: 1) pemetaan masalah; 2) analisis social; 3) refleksi teologis; dan 4) perancangan praksis. Sesungguhnya lingkaran praksis atau lingkaran pastoral ini lebih berupa gerak spiral daripada sebuah lingkaran.

Situasi yang dialami bersama oleh lingkaran praksis ini merupakan titik tolak dari sebuah proses analisis. Analisis sosial ingin melihat kelompok-kelompok sosial, struktur kekuasaan, siapa

¹⁰⁷ Sosial Analysis: *Linking Faith and Justice*. (Washington, Center of Concern, 1980).

yang menentukan dalam keseluruhan proses sosial yang mengambil keuntungan dan siapa yang dirugikan. Dengan demikian tujuan analisis sosial merupakan usaha untuk mempelajari struktur sosial yang ada, mendalami institusi politik, ekonomi, budaya agama, dan keluarga. Hal ini dimaksudkan agar kita dapat mengetahui sejauh mana dan bagaimana institusi-institusi itu menyebabkan ketidakadilan sosial. Dengan mempelajari institusi-institusi yang ada, maka kita akan mampu melihat satu masalah sosial yang ada dalam konteksnya yang lebih luas. Demikian menjadi jelas, analisis sosial adalah suatu usaha nyata yang merupakan bagian penting usaha untuk menegakkan keadilan sosial.

D. Agama Sebagai Kekuatan Pembebas

Problem kemanusiaan yang terus merongrong umat manusia dari tepi ke tepi, sering terabaikan oleh kaum agamawan dengan tidak memberikan tawaran-tawaran penyelesaian yang dapat membebaskan umat manusia dari problem kemanusiaan. Problem-problem kemanusiaan yang bersifat lintas batas itu sering *absence* dari cita-cita kehidupan keberagamaan kita (baik secara individual maupun kolektif). Sementara diskursus dan orientasi keberagamaan yang berlangsung masih bertendensi pada model keberagamaan yang melangit. Agama telah dimaknakan secara berlebihan sebagai institusi pelayanan terhadap Tuhan (teosentris) yang dijauhkan dari orientasi pelayanan terhadap manusia (antropo-sentris). Agenda utama dari pemaknaan dan *pigment* keberagamaan seperti itu adalah memperbanyak jumlah rumah ibadah sembari merayakan ritualisme sebagai persembahan buat Tuhan semata. Akibatnya sebagian kelompok masyarakat yang cenderung berpaham dan berpikiran model keberagamaan yang

melangit dengan meninggalkan tanggung jawab sosialnya dan lebih mengambil sikap untuk melayani Tuhan.

Sebelum menjelaskan lebih jauh tentang agama sebagai kekuatan pembebas, penulis ingin memberikan beberapa definisi tentang apa itu agama. Misalnya dalam kamus sosiologi, pengertian agama ada tiga macam: (1) kepercayaan pada hal-hal yang spiritual; (2) perangkat kepercayaan dan praktik-praktik spiritual yang dianggap sebagai tujuan tersendiri; (3) ideologi mengenai hal-hal yang bersifat supranatural.¹⁰⁸ Sementara D. Hendropuspito memberikan definisi tentang agama, di mana dia mengatakan bahwa agama adalah suatu jenis sistem sosial yang dibuat oleh penganut-penganutnya yang berproses pada kekuatan non-empiris yang dipercayainya dan didayagunakannya untuk mencapai keselamatan bagi mereka dan masyarakat luas umumnya.¹⁰⁹ Dan juga ada beberapa definisi yang dikemukakan oleh para ilmuwan Barat di antaranya Thomas F. O'Dea mengatakan agama adalah pendayagunaan sarana-sarana supra empiris untuk maksud-maksud non-empiris atau supra empiris.¹¹⁰ E. S. P. Haynes yang berpendapat bahwa agama merupakan "suatu teori tentang hubungan manusia dengan alam raya". Sementara John Morley yang mengartikan agama sebagai "perasaan-perasaan kita tentang kekuatan-kekuatan tertinggi yang menguasai nasib umat manusia". Sedangkan James Martineau yang mendefinisikan agama sebagai "kepercayaan tentang Tuhan yang abadi, yaitu tentang jiwa dan kemauan Ilahi yang mengatur alam raya dan berpegang pada

¹⁰⁸ Sorjono Soekanto. *Kamus Sosiologi*. PT. Raja Grafindo Persada, Jakarta. 1993. Hlm. 430.

¹⁰⁹ D. Hendropuspito O.C. *Sosiologi Agama*. Penerbit Kanisius, Yogyakarta. 1998. Hlm. 34.

¹¹⁰ Thomas F. O'Dea. *The Sociology of Religion*. Terjemahan Tim Penerjemah Yasogama. CV Rajawali, Jakarta. Hlm. 13.

hubungan-hubungan moral dengan umat manusia". Yang menarik adalah definisi agama yang dikemukakan oleh Talcot Parson:

"A religion we will define as a set of beliefs, practices, and institutions which men have evolved in various societies, as far as they can be understood, as responses to those aspects of their life and situation which are believed not in the empirical instrumental sense to be rationality understandable and or controllable, and to which they attach a significance which includes some kind of reference to the relevant actions and events to man's conception of the existence of the "supernatural" order which is conceived and felt to have a fundamental bearing on men's position in the universe and the values which give meaning to his fate as an individual and his relations to his fellows."¹¹¹

Definisi yang dikemukakan oleh Parson di atas, sangat dipengaruhi oleh teori fungsionalisme struktural. Karena bagi teori ini, gagasan mengenai "fungsi" berguna agar kita terus mengamati apa yang disumbangkan oleh suatu bagian dari struktur terhadap apa sistem yang dianalisis, atau tepatnya, apa fungsi yang dijalankannya dalam sistem itu. Bagi Parson agama tidak hanya sebagai sistem kepercayaan, tapi juga berfungsi sebagai kekuatan praksis yang dapat mengontrol dan merespon situasi yang dihadapi oleh pemeluknya.

Dengan begitu peran agama seperti yang dikemukakan oleh Dewey harus dapat memberdayakan manusia untuk bekerja sendiri dengan objek yang ada, yaitu alam dengan semua kenikmatannya.¹¹² Ini berarti, ketuhanan di dalam kita, tidak di dalam kosmik yang netral ini. Inteligensi turun dari isolasinya,

¹¹¹ Talcot Parsons. *The Social System*. (New York: Free Press, 1951). Hlm. 2.

¹¹² Haniah. *Agama Pragmatis: Telaah atas Konsepsi Agama John Dewey*. (Magelang: Indonesiatera, 2001). Hlm. 68.

tempat ia beroperasi sebagai penggerak yang tidak digerakkan dan kebaikan tertinggi, mengambil tempatnya dalam peristiwa-peristiwa dunia yang sering berubah. Definisi agama yang dikemukakan oleh Dewey mendesak manusia harus mengakui munculnya tipe otoritas baru untuk menjawab masalah keyakinan dan bahwa sifat religius ditemukan dalam tipe sikap dan bukan dalam penerimaan doktrin. Dengan demikian, seluruh pusat otoritas beralih dari kitab suci dan kutbah para pendeta dan kiai ke metode dan pengalaman ilmunan. Peralihan ini begitu penting, sehingga disebut Dewey sebagai “revolusi”.¹¹³

Istilah agama menurut Tyler T. Roberts (1998) ternyata sebuah kata yang terbentuk pada periode pertengahan dan modern. *Pertama*, ketika gereja Kristen memaksakan wewenangannya untuk membedakan antara praktik Kristenisasi sebagai “agama sejati” dengan *paganisme* sebagai “agama palsu”. *Kedua*, ketika para pemikir, ilmunan, dan ahli filsafat politik modern awal hendak membedakan antara yang religius dari hal sekuler. Terkait dengan hal terakhir, agama diposisikan sebagai kata benda daripada kata sifat untuk menunjukkan kompleks-kompleks kultural yang ditandai oleh ritual, kepercayaan, kita-kitab suci, dan dewa-dewa. Berkenaan dengan agama sebagai kata benda ditolak oleh Dewey. Bagi Dewey, banyak orang yang terpukul oleh implikasi moral dan intelektual suatu agama, sehingga mereka tidak menyadari sikapnya sendiri bahwa jika mereka berhasil, maka mereka akan menjadi sangat religius. Inilah yang dapat memperjelas perbedaan antara agama sebagai kata benda (*religion*) dan agama sebagai kata sifat (*religious*).

Dari beberpa definisi di atas, maka dapat digambarkan bahwa agama suatu hal yang dijadikan sandaran bagi para penganutnya,

¹¹³ Ibid. 69.

ketika terjadi hal-hal yang berada di luar jangkauan kemampuannya, karena sifatnya yang supranatural. Sehingga akibatnya agama diharapkan mampu untuk mengatasi permasalahan-permasalahan yang non-empiris. Logikanya, kalau dihipotesiskan ketika permasalahan-permasalahan yang sifatnya non-empiris tidak mampu dijawab oleh agama, maka akan mengakibatkan ketidakpercayaan sebagian penganutnya terhadap agama.

Dari definisi agama yang ada, maka agama berfungsi sebagai jawaban dalam mengatasi permasalahan-permasalahan yang timbul di tengah-tengah masyarakat yang tidak dapat dipecahkan secara empiris, karena adanya keterbatasan kemampuan dan ketidakpastian.¹¹⁴ Kalaupun ditarik benang merah, maka fungsi agama ini sebenarnya sama dengan teori asal-usul agama, yaitu "teori batas akal"¹¹⁵ seperti yang dikemukakan oleh James G. Freez, seorang ilmuwan yang berasal dari Inggris. Di samping itu, ada pula "teori krisis dalam hidup individu" yang diperkenalkan oleh M. Crawley dalam bukunya *The True of Life* (1905) yang kemudian diuraikan secara luas oleh A. Van Gennep dalam bukunya *Rites de passage* (1910).¹¹⁶ Oleh karena itu, diharapkan agama dapat

¹¹⁴ DR. H. Dadang Kahmad, M.Si. *Sosiologi Agama*. Cet. I. (Bandung: PT. Remaja Rosdakarya, 2000). Hlm. 130.

¹¹⁵ James G. Freezd dengan teorinya ini mengatakan bahwa manusia biasa memiliki kemampuan untuk memecahkan berbagai persoalan hidupnya, dengan akal dan sistem pengetahuannya. Tetapi akal dan sistem pengetahuan itu ada batasnya dan batas akal itu meluas sejalan dengan meluasnya perkembangan ilmu dan teknologi. Oleh karena itu makin maju kebudayaan manusia, maka makin luas pula batas akal. Lihat: Daniel L. Pals. *Seven Theories of Religion*. New York: Oxford University Press. 1996. Hlm. 30.

¹¹⁶ Teori ini lahir diakibatkan oleh adanya krisis yang dijumpai oleh manusia dalam hidupnya, yang sangat membutuhkan penyelesaiannya untuk dapat keluar dari krisis yang mencekam, sebab menurut teori ini apabila dikorelasikan dengan teori batas akal, maka sesungguhnya manusia sangat membutuhkan agama yang

menjalankan fungsinya, sehingga masyarakat dapat merasa sejahtera, aman, stabil, harmonis, dan lain-lain.

Apa sajakah fungsi agama yang dimaksud? Thomas F O'dea menuliskan enam fungsi agama, antara lain: (1) agama sebagai pendukung, pelipur lara, dan perekonsiliasi; (2) sarana hubungan transendental melalui pemujaan dan upacara adat; (3) penguat norma-norma dan nilai-nilai yang sudah ada; (4) pengoreksi fungsi yang sudah ada; (5) pemberi identitas diri; dan (6) pendewasaan agama.¹¹⁷ Di samping fungsi agama yang dikemukakan oleh O'dea, ada juga fungsi agama yang dijelaskan oleh Hendropuspito yang lebih ringkas lagi, tetapi intinya persis sama. Menurutnya, fungsi agama itu adalah edukatif, penyelamatan, pengawasan sosial, memupuk persaudaraan, dan transformatif.¹¹⁸

Ungkapan Marx tentang agama sebagai *opium* sempat membuat para teolog garang dan "sakit hati". Betapa tidak, agama yang diyakini oleh para ahli teologi sebagai 'petunjuk', justru tidak mendapatkan posisi yang *previlage* di dalam kehidupan seorang Marx. Tuduhan Marx terhadap agama sebagai "*religion is opium, sigh of the oppressed, heart of the heartless would, and spirit of a spiritless situation*"¹¹⁹ makin memperjelas posisi Marx sebagai orang yang "anti" terhadap agama. Tuduhan Marx terhadap agama di satu sisi bisa diterima, kalau agama hanya menjadi sistem keyakinan yang sibuk mengurus ritual-ritual keagamaan. Tapi di sisi lain, tuduhan Marx ini masih bisa dikritik kalau merujuk pada dasar historis diturunkannya agama bagi umat manusia. Secara historis agama diturunkan bagi pembebasan manusia dari praktik-praktik

berfungsi untuk memecahkan segala permasalahan yang muncul yang tidak dapat diselesaikan oleh akal.

¹¹⁷ Thomas F. O'dea. *Op. Cit.* Hlm. 26-29.

¹¹⁸ Hendropuspito. *Op. Cit.* Hlm. 38-57.

¹¹⁹ Lihat: Asghar Ali Engineer. *Islam dan Teologi Pembebasan*. (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2000). Cet. II. Hlm. 29.

peribadatan animisme, paganism, dan panteisme. Ternyata Marx tidak sendirian, misalnya Sigmund Freud yang mengklaim agama adalah illusi,¹²⁰ ekspresi neorosis, ketidakmatangan universal, kegilaan obesesi universal, dan semata-mata bertumpu pada pemenuhan harapan dan bukan pada kebenaran intrinsik.¹²¹ Demikian pula John Dewey yang mengatakan bahwa agama tidak memberikan harapan demi kesatuan manusia di masa depan. Bahkan agama dianggap berbahaya bagi jiwa, ilmu, seni, dan hubungan sosial.¹²² Dalam bab terdahulu penulis telah menjelaskan bahwa ada yang terlupakan dari Marx dan kawan-kawan di mana dalam agama itu ada "*internal dynamic*", sehingga ada perubahan dan perkembangan, ketegangan kreatif (*creative tension*) antara yang abadi dan yang sementara, antara yang spiritual dan yang sosial. Sehingga yang banyak mereka tangkap adalah aspek spiritual dari agama atau aspek mistikalnya. Dari persepsi ini, yang mereka lihat dari agama adalah bentuk alienasi manusia dari realitas dan tidak melihat bagaimana agama mengakrabkan manusia dengan realitas.

Dari hasil bacaan yang ada, terutama tulisan-tulisan yang dikemukakan oleh para pengkritik agama, mereka cenderung mengeksplorasi pertanyaan-pertanyaan metafisik yang sangat abstrak, sehingga mereka tidak menyentuh masalah-masalah eksistensial kemanusiaan. Dengan begitu, di satu sisi agama menjadi rangkaian ibadah yang kering (*set of dead ritual*) bagi pemeluknya, sebaliknya di sisi lain, agama menjadi seperangkat doktrin yang abstrak dan metafisis yang sulit dipahami. Abstraksi-abstraksi metafisis mereka yang telah menjadi jargon, mengisi

¹²⁰ Jalaluddin Rakhmat. *Psikologi Agama, Sebuah Pengantar*. (Bandung: Mizan, 2003). Cet. I. Hlm. 152.

¹²¹ Lihat: Hans Küng. *Sigmund Freud Vis-a-Vis Tuhan*, terjemahan Edi Mulyono. (Yogyakarta: IRCiSoD, 2003). Cet. III. Hlm. 24, 95, dan 119.

¹²² Haniah. *Op. Cit.* Hlm. 3 dan 116.

setiap celah kemapanan, dan berusaha mempertahankannya dari keruntuhan.

Apabila agama hendak menciptakan kesehatan dan keadilan social, dan tidak menjadi pelipur lara, serta tidak menjadi opium bagi pemeluknya, maka agama harus mampu mentransformasikan diri menjadi kekuatan pembebas dan melakukan perubahan-perubahan sosial dan menjadi agen yang bisa mengubah tatanan sosial-ekonomi yang usang dan eksploitatif. Dengan begitu, agama tidak lagi menjadi “bulan-bulanan” dan sasaran kritik dari para ilmuwan maupun para sarjanawan yang sudah terpolarisasi dan terkontaminasi oleh kelompok-kelompok pemikir yang “anti” dan “alergi” dengan wacana-wacana yang disuguhkan oleh agama.

E. Merubah Teologi Langit menjadi Teologi Bumi

Gemuruh zikir dan suara-suara pengajian yang terdengar dari majeli-majelis ta’lim adalah pembelaan terhadap Tuhan sebagai bukti kesetiaan hanya kepada-Nya dengan menegaskan *mission prophetic* pembelaan bagi *mustad’afien*. Penciptaan ruang-ruang perdebatan gaduh dengan upaya pembuktian kekuasaan dan kebesaran Tuhan. Sikap-sikap inilah yang menjadi dasar pertanyaan dan kegusaran sejumlah pemikir Muslim progresif dalam membaca tren sejarah pemikiran keagamaan. Sehingga memunculkan sejumlah pertanyaan: mengapa persoalan kemanusiaan cenderung sepi dari haru biru perbincangan teologis? Energi dikerahkan sedemikian rupa untuk memproteksi singgasana Tuhan agar tidak ternodai oleh tangan-tangan jahil manusia yang berdosa. Padahal dalam kitab suci sudah dikatakan bahwa kebesaran Tuhan tidak akan surut sedikit pun dengan dosa-dosa yang diperbuat manusia. Dalam pemahaman penulis, sebenarnya sikap mentransendenkan agama ke atas langit hanya akan

menjauhkan agama dari realitas sosial kemanusiaan dan berbagai problematikanya. Ketika agama dipahami dalam bingkai teologis, maka sebetulnya agama akan mengalami disfungsi, agama tersubordinat oleh pemahaman-pemahaman keagamaan yang eksklusif dan secara sosiologis agama akan kehilangan élan profetiknya untuk mewujudkan pembebasan umat manusia. Dalam aksioma teori fungsional, agama harus berfungsi dalam realitas sosial. Sekarang, saatnya untuk mengkonversikan teologi ketuhanan menjadi teologi kemanusiaan, sejenis teologi yang memberikan perhatian lebih besar terhadap persoalan-persoalan kemanusiaan. Dengan bahasa yang berbeda, Hassan Hanafi dalam karya monumentalnya, *“Min al-Aqidah ila al-Tsawrah”* menginstruksikan untuk mengubah ‘teologi langit’ menjadi ‘teologi bumi’. Abd Moqsih Ghazali berpendapat bahwa bumi sebagai ruang hunian umat manusia harus selalu menjadi pijakan kita dalam beragama. Sebab, Allah bukan hanya raja di langit, melainkan juga di bumi. Allah bukan hanya Tuhan para malaikat yang ada di sana, melainkan juga Tuhan umat manusia yang ada di sini, di bumi ini.

Dengan mengubah teologi langit menuju teologi bumi, sebuah cita-cita untuk menjadikan agama sebagai alat pembebas bagi kaum *mustad’afien*. Lebih jauh lagi berbagai macam bentuk teologi yang diperkenalkan untuk membebaskan kaum tertindas seperti ‘teologi pembebasan’ yang tumbuh subur di Amerika Latin yang bertolak dari *Socio-critical Interpretation*, yang ditekankan dalam Teori Sosial Neo-Marxist karya J. Habermas (1929), yang kemudian diadopsi oleh teolog Asia. Thieselton mengemukakan bahwa: "banyak teolog penganut teologi pembebasan Amerika Latin mengambil Alkitab hanya sebagai bacaan kedua yang dilakukan dalam konteks

perjuangan sosial masa kini atau praksis masa kini" (A. C. Thiselton, 1999).

Gagasan mengenai teologi bumi di atas akan lebih mengena sekiranya ditemalikan dengan meminjam bahasa yang lazim dipakai seorang filsuf Jerman, Juergen Habermas 'praksis'. Dengan beragama secara praksis berarti aktualisasi nilai-nilai inti agama ke dalam realitas konkret masyarakat. Dalam pemahaman Thomas F. O'dea agama dilahirkan karena ingin menyelesaikan masalah-masalah manusia yang sifatnya *empirical* dan *unempirical*. Dengan demikian, prinsip pembebasan (*freedom*), keadilan (*justice*), dan persamaan derajat (*equality*), merupakan deretan nilai-nilai etis-moral yang mendasari kelahiran agama-agama besar dunia. Dengan mengubah orientasi keberagamaan dan model pemahaman atas agama ke arah yang lebih praksis adalah pemahaman yang berbasiskan pembebasan terhadap kelompok tertindas. Paradigma ini meniscayakan agar kitab suci tidak diberlakukan sebagai kisi-kisi yang memadati sejumlah kurikulum sekolah dan proposal sebuah penelitian. Melainkan, disikapi sebagai teks yang akan memberikan sinaran etik-moral dan energi bagi terwujudnya kerja perubahan di masyarakat (*social transformation*). Dengan demikian, agama bukan saja berisi ajaran suci mengenai mantra ketuhanan dan pelbagai dimensi *ukhrawiyah*, melainkan juga berperan untuk menafsirkan realitas sosial secara kritis dan transformatif. Dalam perspektif Islam, Al-Quran datang tidak dengan semangat mengabsahkan realitas, tetapi justru untuk mengubahnya. Asghar Ali Engineer, pemikir muslim dari India mengatakan bahwa: "Islam yang berlandaskan Al-Quran adalah sejenis Islam yang memiliki *concern* pada upaya-upaya penegakan keadilan sosial dengan aksentuasi utama untuk membebaskan kelompok-kelompok yang tertindas, baik di ranah politik, sosial, maupun ekonom". Di mata Asghar, Islam tidak hanya berupa karnaval

ibadah personal yang *mahdhah*, namun juga berupa ekspresi ibadah sosial yang *ghair mahdhah*. Dalam tarikan napas yang sama, Farid Esack, aktivis muslim dari Afrika Selatan menyatakan bahwa Islam datang untuk mereformasi struktur masyarakat Arab yang timpang, hegemonik, dan menindas. Hal yang sama dalam perspektif gerejawi, sejumlah teolog Kristen progresif dari Amerika Latin memiliki suatu keyakinan baru bahwa beragama atau berteologi bukan sekadar upaya perumusan iman belaka, melainkan merupakan praksis iman yang direfleksikan secara kritis dalam terang sabda Allah. Gustavo Gutierrez menyatakan teologi adalah refleksi kritis atas praksis untuk transformasi dunia. Lebih konkret, teolog Katolik Indonesia, JB Banawiratma, telah menyusun sebuah buku yang bertitel “10 Agenda Pastoral Transformatif”. Karya ini memuat agenda dan arah pastoral dalam konteks menjalani hidup menggereja yang berorientasi praksis.

Beragama secara praksis menuntut keseriusan, sehingga ideal-ideal agama yang bungkam dapat menjadi kenyataan yang hidup dan bersuara. Di sini agama bukan dipahami yang hanya bermuatan simbol-simbol ritus yang beku, melainkan konstruksi perihal kerja perubahan dan pembebasan masyarakat (*The construction of social transformation*). Terutama bagi mereka yang tertindas secara politik, sosial, budaya, apalagi ekonomi. Agama tidak boleh lagi berfungsi sebagai alat pemberi legitimasi pada struktur masyarakat yang tidak adil. Beragama secara praksis berarti pendaratan ruh agama pada 'pangkalan-pangkalan' masyarakat hingga level bawah. Pendaratan itu bukan saja mewujud dalam bentuknya yang *trivial* dan *banal*, melainkan juga terejawantah dalam bentuk yang lebih substantif berupa terlepasnya umat dari belenggu represi, hegemoni, serta derita ketertindasan. Agama seharusnya ditampilkan dalam sosoknya yang humanis, pluralis, progresif, liberatif, dan transformatif.

Dalam kisahnya yang awal, agama selalu hadir dengan makna-makna praksis tersebut.

DAFTAR PUSTAKA

- A. Effendy, Edy (Ed.). 1991. *Dekonstruksi Islam Mazhab Ciputat* (Cet. I). Bandung: Zaman Wacana Mulia.
- A. Lane, Dermot. 1991. "David Tracy and the Debate about Praxis." W.G. Jeanrond and J.L. Rike (Ed.) *In Radical Pluralism and Truth: David Tracy and the Hermeneutics of Religion*. New York: Crossroad.
- A. Suryawasita. 2001. *Teologi Pembebasan Gustavo Gutierrez*. Yogyakarta: Jendela Grafika.
- A.N. Wilson. 1992. *Against Religion, Why We Should Try to Live without It*. London: Chatto and Windus.
- Abdurrahman, Moeslim. 1995. *Islam Transformatif*. Jakarta: Pustaka Firdaus.
- Ali Engineer, Asghar. 2000. *Islam dan Teologi Pembebasan*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.
- Ali, A. Mukti. 1972. *Agama dan Pembangunan di Indonesia*. Jakarta: Biro Humas Departemen Agama RI.
- _____. 1987. *Beberapa Persoalan Agama Dewasa Ini*. Jakarta: Rajawali Press.
- Amalados, Michael. 1992. "Liberation as an Interreligious Project," dalam Felix Wilfred (Ed.), *Leave the Temple: Indian Paths to Human Liberation*. Maryknoll, New York: Orbis Books.
- Amin, M. Masyhur (Ed.). 1989. *Moralitas Pembangunan Perspektif Agama-agama di Indonesia*. Yogyakarta: LKPSM-NU.
- Andito (Editor). 1998. *Atas Nama Agama: Wacana Agama dalam Dialog "Bebas konflik"*. Bandung: Pustaka Hidayah.

- Asy'arie, Musa. 2002. *Menggagas Revolusi Kebudayaan Tanpa Kekerasan*. Yogyakarta: LESFI.
- Azra, Azyumardi. 2002. "Tasauf dan Tarekat", dalam *Ensiklopedi Tematis Dunia Islam, Dinamika Masa Kini*. Jilid VI. Jakarta: Ichtiar Baru Van Hoeve.
- _____. 1999. "Bingkai Teologi Kerukunan: Perspektif Islam", dalam *Konteks Berteologi di Indonesia: Pengalaman Islam*. Jakarta: Paramadina.
- B.J. Banawiratma, S. J. 1993. "Bersama Saudara-saudari Beriman Lain", dalam *Dialog: Kritik dan Identitas Agama*. Yogyakarta: Dian/Interfidei.
- Baidhawiy, Zakiyuddin. 2002. *Ambivalensi Agama, Konflik, dan Nirikekerasan*, Yogyakarta: LESFI.
- Boff, Leonardo. 1987. *Introducing Liberation Theology*. Maryknoll, New York: Orbis Books.
- Coward, Harold. 1989. *Pluraisme Tantangan bagi Agama-agama*. Yogyakarta: Kanisius.
- D. Hendropuspito. 1983. *Sosiologi Agama*. Yogyakarta: Kanisius.
- D. McLellan. 1977. *Karl Marx: Selected Reading*. New York: Oxford University Press.
- Daya, H. Burhanuddin. 2004. *Agama Dialogis: Meranda Dialektika Idealita dan Realita Hubungan Antarumat Agama*. Cetakan I. Yogyakarta: Mataram-Minang Lintas Budaya.
- Efendi, Djohan, dkk. 2002. Dialog Antarumat Beragama, dalam *Ensiklopedi Tematis Dunia Islam, Dinamika Masa Kini*. Jilid VI. Jakarta: PT Ichtiar Baru Van Hoeve.
- _____. 1978. *Dialog Antar Umat Beragama, Bisakah Melahirkan Teologi Kerukunan*, dalam *Prisma* No. 5, Juni. LP3ES.

- Esack, Farid. 1997. *Qur'an, Liberation and Pluralism: An Islamic Perspective of Interreligious Solidarity Against Oppression*. Oxford: Oneworld publication.
- F. Knitter, Paul. 2002. *Introducing Theologies of Religion*. Maryknoll, New York: Orbis Book.
- _____. 2003. "Sikap Kristen terhadap Agama Lain: Tantang bagi Komitmen dan Keterbukaan", diterjemakan oleh Faiz Tazul Millah, dalam Jurnal *Relief*. Volume I. No 2. Yogyakarta.
- _____. 1985. *No Other Name? A Critical Survey of Christian Attitudes toward the World Religions*. Maryknoll, New York: Orbis Books.
- _____. 1995. *One Earth Many Religions, Multifaith Dialogue, and Global Responsibility*. Maryknoll, New York: Orbis Books.
- F. O'Dea, Thomas. *The Sociology of Religion*, Terjemahan Tim Penerjemah Yasogama, CV Rajawali, Jakarta.
- Goddard, Hugh. 2000. *Menepis Standard Ganda, Membangun Saling Pengertian Muslim-Kristen*. (Yogyakarta: Qalam).
- Gort, John. 1991. "Liberative Ecumenism: Gateway to the Sharing of Religious Experience Today". *Mision Studies*. Vol. 8.
- Gutierrez, Gustavo. 2003. "Praktik Pembebasan dan Iman Kristen" dalam Baskara T. Wardaya, SJ. (Ed.), *Pembebasan Manusia: Sebuah Refleksi Multidimensional*. Yogyakarta: Penerbit Buku Baik.
- _____. 1973. *A theology of Liberation*. Maryknoll, New York: Orbis Books.
- Haniah. 2001. *Agama Pragmatis: Telaah atas Konsepsi Agama John Dewey*. Magelang: Indonesiatera.
- Hick, John. 1996. "Religious Pluralism" dalam *Philosophy of Religion, Selected Reading*. New York: Oxford University Press.

- _____. 1973. *God and the University of Faiths*. New York: Oxford Press.
- _____. 1985. *Problem of Religious Plurlism*. London: The Macmillan Press.
- Hidayat, Komaruddin, dan Ahmad Gaus AF (Ed.). 1998. *Passing Over: Melintasi Batas Agama*. Jakarta: Gramedia dan Paramadina.
- Hossein Nasr, Sayyed. 1998. "Dialog Kristen-Islam: Suatu Tanggapan terhadap Hans Küng", dalam *PARAMADINA*, Jurnal Pemikiran Islam. Vol. 1. No. 1.
- Imarah, Muhammad. 1999. *Islam dan Pluralitas; Perbedaan dan Kemajemukan dalam Bingkai Persatuan*. Jakarta: Gema Insani Press.
- Inayat Khan, Hazrat. 1974. *The Unity of Religious Ideals*. London: Barrie and Jenkins.
- J.A. Beckford. 1989. *Religion and Advanced Industrial Society*. London: Unwin Hyman.
- Jouke Sondakh, Adolf. 2002. "Respon atas Pencangan Tahun Kasih", dalam *Kasih Mengubah Dunia*. Sulawesi Utara: JAJAK.
- Kahmad, Dadang. 2000. *Sosiologi Agama*. (Cet. I). Bandung: PT. Remaja Rosdakarya.
- Kleden, Ignas. 1978. "Dialog Antar Agama: Kemungkinan dan Batas-batasnya", dalam *Jurnal Prisma*. Jakarta: LP3ES. No. 5.
- Krieger, David. 1990. "Conversation: On the Possibility of Global Thinking in an Age of Particularalism" dalam *Journal of the American Academy of Religion*.
- Kung, Hans. 1991. *Global Responsibility In Search of a New World Ethic*. New York: Crossroad.

- _____. 1998. *Sebuah Model Dialog Kristen-Islam*, dalam PARAMADINA. Jurnal Pemikiran Islam. Vol. 1. Nomor 1.
- _____. 2003. *Sigmund Freud Vis-a-Vis Tuhan*, terjemahan Edi Mulyono. Yogyakarta: IRCiSoD.
- L. Berger, Peter. 1967. *The Sacred Canopy: Elements of a Sociological Theory of Religion*. Garden City. NY: Doubleday.
- L. Esposito, Jhon. 1995. *Ancaman Islam: Mitos atau Realitas* Bandung: Mizan.
- L. Howe, Reuel. 1963. *The Miracle of Dialogue*. New York: The Seabury Press. Disadur oleh Thom Wignyanta. Nusa Indah, Ende-Flores. 1972.
- Liliweri, Alo. 2003. *Makna Budaya dalam Komunikasi Antarbudaya*. Yogyakarta: LkiS.
- L. Pals, Daniel. 1996. *Seven Theories of Religion*. New York: Oxford University Press.
- Lowy, Michael. 1999. *Teologi Pembebasan*, terjemahan Roem Topatimasang. Yogyakarta: INSIST Press.
- M. Ayoub, Mahmoud. 1984. *The Qur'an and Its Interpreters*. Albany: State University of New York Press.
- _____. 1993. "Akar Konflik Muslim-Kristen: Perspektif Muslim Timur Tengah", dalam Andito (Editor), *Atas Nama Agama: Wacana Agama dalam Dialog "Bebas" Konflik*. Pustaka Hidayah.
- Madjid, Nurcholis, dkk. 2004. *Fiqih Lintas Agama: Membangun Masyarakat Inklusif-Pluralis*. Jakarta: Paramadina.
- _____. 1991. *Beberapa Renungan Kehidupan Keagaaman untuk Generasi Mendatang*, dalam Kumpulan essai Dekonstruksi Islam Mazhab Ciputat, editor, Edy A. Effendy (Cet. I). Bandung: Zaman Wacana Mulia.

- _____. 2001. *Cendekiawan dan Religiusitas Masyarakat* (Cet. I). Jakarta: Paramadina.
- _____. 1995. *Islam, Doktrin, dan Peradaban*. Jakarta: Paramadina.
- Magnis-Suseno, Franz. 2003. "Faktor-faktor yang Mendasari Terjadinya Konflik Antar Kelompok Etnis dan Agama di Indonesia", dalam *Konflik Komunal di Indonesia Saat Ini*. Jakarta: INIS dan Pusat Bahasa dan Budaya.
- Muhammad, Afif. 1997. *Kerukunan Beragama pada Abad Globalisasi, pada Dies Natalis IAIN Sunan Gunung Djati Bandung ke-29 tanggal 8 April*. Bandung.
- Muhayyadin, M.R. Bawa. 1997. *Tasauf Mendamaikan Dunia*. Bandung: Pustaka Hidayah.
- Munawar Rahman, Buddhy. 2001. *Islam Pluralis: Wacana Kesetaraan Kaum Beriman*. Jakarta: Paramadina.
- Naisbitt, John dan Patricia Aburdence. 1991. *Megatrend 2000, Ten New Direction of the 1990's*. New York: Avon Books.
- Ohoitumur, Yong. 2002. "Kasih Perekat Persaudaraan dan Pendorong Kemajuan bagi Sulawesi Utara: Beberapa Gagasan dari Perspektif Filsafat Moral", dalam *Kasih Mengubah Dunia*. Manado: JAJAK Sulut.
- Parsons, Talcot. 1951. *The Social System*. New York: Free Press.
- Peterson, Michael, at. all. (Ed.). 1996. *Philosophy of Religion*. New York: Oxford University Press.
- Pomalingo, Samsi. 2003. "Benturan Peradaban: Islam dan Kristen Barat", dalam *Jurnal Potret Pemikiran*. Vol. 3. No. 2. Oktober. P3M STAIN Manado.
- R. Garaudi. 1993. *Islam Fundamentalis dan Fundamentalis Lainnya*. Bandung: Pustaka.
- R. Hardawiryana, SJ. 1983. *Dokumen Konsili Vatikan II*. Cet. Ke-II. Jakarta: Obor.

- Rahman, Fazlur. 1966. *Islam*. Chicago and London: University of Chicago Press.
- Rakhmat, Jalaluddin. 2003. *Psikologi Agama, Sebuah Pengantar*. Bandung: Mizan.
- Riyanto, F.X. E. Armada, CM. 1998. *Dialog Agama Dalam Pandangan Gereja Katolik*. Yogyakarta: Kanisius.
- Robertson, Roland. 1993. *Agama dalam Analisa dan Interpretasi Sosiologis*. Jakarta: Rajawali Pers.
- R. Smock, David (Editor). 2002. *Interfaith Dialogue and Peacebuilding*. Washington: United State Institute of Peace Press.
- Samovar Lary dan Richard E. Porter. 1976. *Intercultural Communication: A Reader*. Belmont CA: Wadsworth Publishing Company.
- Schillebeeckx, Edward. 1990. *The Church: The Human Story of God*. New York: Crossroad.
- Schuon, Frithjof. 1975. *The Transcendental Unity of Religion*. London: Torchbooks Harper and Row Publisher.
- _____. 1993. *Islam dan Filsafat Perennial*. Bandung: Mizan.
- Shihab, Alwi. 1998. *Islam Inklusif: Menuju Sikap Terbuka dalam Beragama*. Bandung: Mizan.
- Shihab, M. Quraish. 1992. *"Membumikan" Al-Quran: Fungsi dan Peran Wahyu dalam Kehidupan Masyarakat*. Bandung: Mizan.
- Soekanto, Sorjono. 1993. *Kamus Sosiologi*. Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada.
- Holland, J. dan Henriot, P. 1980. *Sosial Analysis: Linking Faith and Justice*. Washington: Center of Concern.
- Sudjangi. 2004. "Peta Kerukunan di Propinsi Sulawesi Utara", dalam *Riuh di Beranda Satu: Peta Kerukunan Umat Beragama di Indonesia*. Seri I. Jakarta: Departemen Agama RI. Badan Litbang Agama dan Diklat Keagamaan.

- Susetyo, Benny. 2004. *Vox Populi Vox Dei*. Malang: Averroes Press.
- Swidler, Leonard and Paul Mojzes. 2000. *The Study of Religion in an Age of Global Dialogue*. Philadelphia: Temple University Press.
- Syari'ati, Ali. 1983. *Kritik Islam atas Marxisme dan Sesat Pikir Barat Lainnya*. Bandung: Mizan.
- T. Wardaya, Baskara, SJ. (Ed.). 2003. *Pembebasan Manusia: Sebuah Refleksi Multidimensional*. Yogyakarta: Penerbit Buku Baik.
- TH. Sumartana. 2002. "Kepekaan Teologi dalam Tanda Zaman", dalam *Teologi Religiounum: Sebuah Pengantar*. Yogyakarta: DIAN/Interfidey.
- Thabathaba'i. 1972. *al-Mizan fi Tafsir al-Qur'an*. (Beirut, 1392 H).
- W.G. Jeanrond and J.L. Rike (Ed.). 1991. *In Radical Pluralism and Truth: David Tracy and the Hermeneutics of Religion*. New York: Crossroad.
- Wahid, Abdurrahman. 1998. "Dialog Agama dan Masalah Pendangkalan Agama", dalam Qomaruddin Hidayat dan Ahmad Gaus AF (ed), *Passing Over: Melintasi Batas Agama*. Jakarta: Gramedia dan Paramadina.
- Wirosardjono, Soetjipto. 1989. "Agama dan Pembangunan", dalam M. Masyhur Amin (Ed.). *Moralitas Pembangunan Perspektif Agama-agama di Indonesia*. Yogyakarta: LKPSM-NU.
- Y.v. Paassen Msc. 1978. *Kerjasama Antar Agama dan Prospeknya: Kasus Sulawesi Utara*. Jurnal Prisma. No. 5. Jakarta: LP3ES.

TENTANG PENULIS



Samsi Pomalingo lahir pada tanggal 20 Mei 1976 di Gorontalo. Suami dari Wirna Tangahu, S.Pd., M.Pd., dan ayah dari Zahira Fairuz Athalia Putri. Samsi pernah mengenyam pendidikan di Pondok Pesantren Hubulo Tapa Kabupaten Bone Bolango. Pendidikan Strata Satu (S1) di STAIN Manado pada Tahun 2000. Sementara Strata Dua (S2) pada Program Religion and Cross Cultural di Universitas Gadjah Mada, Yogyakarta.

Romo, Samsi biasa disapa adalah satu-satunya peserta dari Indonesia bagian Timur yang mengikuti International Visitor Leadership Program (IVLP), Amerika Serikat (USA) dan tercatat sebagai Alumni State of USA pada Tahun 2013. Ketika mengikuti IVLP di Amerika Serikat. Penulis belajar dan berinteraksi dengan masyarakat Amerika dan beberapa organisasi sosial di beberapa negara bagian di antaranya Washington DC, New York, Kansas, Texas, Virginia, California, dan Seattle. Penulis memiliki pengalaman organisasi baik tingkat lokal, nasional, dan internasional, di antaranya Pengurus Cabang Pergerakan Mahasiswa Islam Indonesia (PMII) Manado, Koordinator Simpul Jaringan Lintas Iman (JLI) Bagian Timur Indonesia, Peneliti di Gorontalo Survey Institute (GSI) Provinsi Gorontalo, Koordinator Forum Komunikasi Linta Iman (FORKASI) Provinsi Gorontalo, Relief Yogyakarta, Anggota Organisasi Religious Freedom di New York, Pengurus Wilayah NU Provinsi Gorontalo. Selain itu, aktif

sebagai pembicara di seminar, *workshop*, lokakarya, dan diskusi baik tingkat lokal, nasional, dan internasional. Ketika di New York tahun 2013, berkesempatan menjadi pembicara di International Conference. Di samping aktif di berbagai organisasi penulis aktif menulis di berbagai media, seperti: Gorontalo Post, Manado Post, dan Jurnal. Penulis telah menulis di beberapa buku, di antaranya buku Energi Perdaban (2010), Sejarah Pendidikan di Gorontalo (2012), 100 orang Indonesia Angkat Pena Demi Dialog Papua (2013), Agama dan Pembangunan di Sulawesi Utara (2016). Saat ini sedang menyelesaikan buku Ensiklopedi Kebudayaan Gorontalo, Potret Etnografi Masyarakat Polahi Gorontalo, Assalamu'alaikum Islam KTP, dan Dekonstruksi Teks-Teks Keagamaan. Penulis juga terlibat aktif dalam penelitian sosial budaya dan agama di Balai Pelestarian Nilai Budaya SULUTENGGGO.
Alamat email: samsi.pomalingo@ung.ac.id