

KEBENARAN ATAU TOLERANSI: TANTANGAN BAGI HUBUNGAN ANTARA ISLAM DAN KEKRISTENAN DI INDONESIA

Mathias Daven

Abstract: This paper aims to critically scrutinize how Muslims and Christians in Indonesia conquer the dilemmatic tension between their truth claims and tolerance for the peace and justice in their living together. The harmonious relationship between these two religious groups is barely dependent on the efforts of both parties to overcome the strain between truth claims in their respective religions and tolerance based on the idea of justice. Yet, the relationship between the two religious groups has often been mangled by acts of intolerance, violence and acts of vandalism in each others' house of worship. The notion that burdens inter-religious relations is the stance that claims its own religion as the only true religion and on the basis of that claim affirms the right to dictate the law that must be obeyed by the community. This establishment is part of the history of Islam and Christianity. The challenge is, can Muslims and Christians contend to the absolute tenet of their respective religions while complying to the secret of divine providence that requires religious plurality?

Keywords: klaim kebenaran • toleransi • islam • kekristenan • etika derita •

Tulisan berikut ini memfokuskan diri pada problematika hubungan antara Islam dan kekristenan di Indonesia, khususnya

Gereja Katolik.¹ Hubungan yang harmonis antara kedua kelompok keagamaan ini amat bergantung pada usaha kedua pihak untuk mengatasi tegangan dilematis antara klaim kebenaran dalam agama masing-masing dan tuntutan toleransi. Hal yang memberatkan hubungan antar-agama adalah pendirian sekelompok umat yang mengklaim agama sendiri sebagai satu-satunya agama yang benar dan atas dasar klaim tersebut mengklaim berhak menentukan hukum yang harus ditaati oleh masyarakat. Pendirian ini merupakan bagian dari sejarah masa lalu agama-agama, tak terkecuali agama Islam dan agama Kristen/Katolik (Daven, 2020).

Ada dua jalan untuk mengatasi tegangan antara klaim kebenaran dan toleransi, yaitu relativisme dan fanatisme. Jalan relativisme menyatakan bahwa semua agama sama saja. Jalan relativisme tidak membuat orang berpegang teguh pada kebenaran imannya sendiri. Umat Kristen misalnya mesti yakin bahwa Yesus Kristus adalah “Jalan, Hidup, Kebenaran” (Yoh 14: 6) dan bahwa segenap manusia diselamatkan, termasuk orang-orang yang berada di luar Gereja. Ini bukan sikap eksklusif: eksklusivisme mengatakan hanya agama saya yang benar. Yang lain tidak benar. Jadi, jalan fanatisme juga tidak menyelesaikan dilema tersebut. Fanatisme merujuk pada sekelompok umat yang tidak saja mengklaim agama sendiri sebagai satu-satunya agama yang benar, melainkan juga berpandangan bahwa manusia tidak mungkin hidup dalam perdamaian dan keadilan jika penyelenggaraan politik kenegaraan tidak ditata menurut hukum agama. Atas dasar itu mereka juga mengklaim berhak menentukan hukum yang harus ditaati oleh masyarakat. Dengan demikian jalan fanatisme melanggar prinsip kesamaan kedudukan semua orang dan golongan dalam masyarakat berhadapan dengan negara dan sekaligus melanggar prinsip keadilan sebagai prinsip paling fundamental dalam hal pengelolaan konflik normatif masyarakat modern (Magnis-Suseno, 1995: 76-88).

¹Untuk sebagian, tulisan ini merupakan materi Kuliah Umum (*Studium Generale*) yang dibawakan oleh penulis di Hotel Pelita Maumere, 09 Oktober 2021, setelah dimodifikasi seperlunya, dengan judul “Klaim Kebenaran dan Toleransi dalam Konteks Hubungan antara Islam dan Kekristenan di Indonesia”.

Beberapa alasan mengapa tulisan ini memfokuskan diri pada problematik hubungan antara Islam dan Kekristenan di Indonesia. *Pertama*, hubungan antara kedua kelompok keagamaan ini di Indonesia amat sering dinodai oleh aksi intoleransi, terorisme dan aksi pengrusakan rumah ibadat dengan jumlah korban jiwa yang tak sedikit: dalam kurun waktu antara tahun 1945 hingga 2001 ada kurang lebih 825 Gereja dibakar dan atau dirusakan (Klingberg/Schirrmacher 2002: 86). *Kedua*, hubungan antara Islam dan kekristenan diperberat oleh beban sejarah ketika pada masa kolonial dan Orde Lama dan awal masa Orde Baru kelompok minoritas Kristen memiliki pengaruh politis yang amat dominan. Hubungan antara kedua kelompok keagamaan ini semakin terbebani terutama bila faktor komposisi etnik turut diperhitungkan: Mayoritas keturunan Tionghoa menganut agama minoritas (Kristen atau Buddha). Walau jumlah mereka terbilang relatif kecil dari keseluruhan jumlah penduduk Indonesia, mereka ditengarai sebagai kelompok yang menguasai kurang lebih 75 % perusahaan menengah dan perusahaan besar, suatu kenyataan yang teramat sering melahirkan kecemburuan sosial (Hefner, 1997: 399-446).

Ketiga, keruwetan hubungan antara kedua kelompok keagamaan ini juga diperkeruh oleh pandangan kulturalis yang menyamakan kekristenan dengan peradaban Barat dan Islam dengan peradaban Timur Tengah. Semua konflik berdarah yang melibatkan kedua kelompok keagamaan ini seringkali dijadikan bukti-bukti pendukung sebuah tesis yang populer dari Samuel P. Huntington: "*The underlying problem for the West is not Islamic fundamentalism. It is Islam, a different civilization* (Huntington, 1996: 217). Langsung atau tak langsung, pendirian Huntington ini dieksplotasi oleh beberapa kelompok muslim garis keras untuk memerangi simbol-simbol peradaban Barat/ Kristen di Indonesia.

Masalah yang menjadi fokus tulisan ini dapat dirumuskan demikian: bagaimana tegangan dilematis antara klaim kebenaran dan toleransi bisa dipecahkan secara beradab sehingga dapat tercipta hubungan dan kerja-sama yang damai antara Islam dan Kekristenan? Dapatkah umat Islam dan umat Kristen di Indonesia berpegang teguh pada kemutlakan ajaran agama mereka masing-masing hidup bersama secara damai dan

berkeadilan, tanpa sikap eksklusif mengklaim berhak menentukan hukum yang harus ditaati masyarakat?

Tulisan ini diorganisasikan sebagai berikut. Bagian pertama memuat kajian tentang hubungan yang erat antara agama dan kebudayaan dan relevansinya bagi beberapa masalah seperti toleransi, hubungan antara politik dan agama, dan identitas. Bagian kedua memuat kajian bagaimana kaum muslim dan umat kristen di Indonesia mengatasi tegangan dilematis antara klaim kebenaran dan toleransi. Bagian ketiga berisikan kajian mengenai hak asasi manusia sekuler sebagai titik tolak kerjasama antar-agama di Indonesia.

Agama dan Toleransi: Hubungan yang Ambivalen

Agama-agama mempunyai hubungan yang ambivalen terhadap tuntutan toleransi. Dalam ajaran resmi agama-agama mempropagandakan ide toleransi. Namun dalam kenyataan sejarah, agama-agama justru menjadi sumber legitimasi bagi setiap aksi intoleransi dan pembunuhan (Müller, J. 2007). Bagaimana ambivalensi agama ini dapat dijelaskan, di mana letak sebab-sebab ambivalensi tersebut?

Penting untuk dipahami bahwa setiap agama berhadapan dengan tegangan yang dilematis, yaitu antara pilihan antara melihat dunianya sebagai ruang (lingkup kebudayaan) dan waktu. Tanpa memasuki ruang kebudayaan tertentu suatu agama tak pernah mewujudkan dirinya yang nyata bagi manusia yang menganutnya. Tetapi begitu dia merasa puas dalam ruang lingkup sosio- budaya tersebut, maka dia menyangkal dirinya, karena aspek ilahi dalam dirinya tidak bisa dikurung dalam suatu ruang kebudayaan dan struktur sosial tertentu yang terbatas sifatnya.

Sosiolog Peter L. Berger atau antropolog Clifford Geertz mengafirmasi pemikiran tersebut ketika keduanya memahami agama sebagai bagian integral dari usaha manusia membangun dunianya (Berger, 1991: 5-35), atau agama sebagai sebuah sistem kebudayaan (Geertz, 1992: 1-49).² Dalam konteks ini kebudayaan dipahami sebagai kerangka orientasi

²Di sini, penulis tidak membahas secara khusus pemikiran Clifford Geertz.

manusia untuk beradaptasi dengan lingkungan yang dimasuki, dan dalam arti itu kebudayaan merupakan kompensasi bagi keterbatasan naluri-naluri manusia. Kebudayaan terdiri dari totalitas produk-produk manusia yang meliputi, baik unsur-unsur non-materiil seperti agama, nilai, maupun unsur-unsur teknik-materiil, seperti kesenian, kerajinan tangan atau alat-alat sebagai produk kegiatan manusia yang terorganisir (Berger, 1991: 8-10).

Dalam usaha manusia membangun kebudayaan, selalu terlihat tiga tahap yang saling berhubungan satu sama lain, yaitu tahap *eksternalisasi*, *objektifikasi* dan *internalisasi*. Tahap *eksternalisasi* merupakan proses pencurahan diri manusia ke dalam suatu dunia, baik dalam kegiatan mental maupun fisik. Pada tahap objektifikasi dunia yang dihasilkan kemudian mendapatkan status sebagai realitas objektif, ada di luar kesadaran manusia. Pada tahap internalisasi terjadi proses penyerapan kembali dunia objektif ke dalam kesadaran sedemikian, sehingga struktur dunia ini menentukan struktur subjektif kesadaran itu sendiri (Berger, 1991: 35)

Menurut Berger agama merupakan jangkauan terjauh proses eksternalisasi karena dalam agama terlihat usaha manusia untuk menghubungkan hasil konstruksi sosial atas kenyataan dengan realitas akhir, yaitu kekuatan yang maha besar, toh tetap menyapa manusia dan menempatkan kehidupan manusia dalam suatu tatanan yang penuh makna. Pada tingkat tertentu, lawan dari kata kudus adalah profan, yaitu suatu situasi ketiadaan status kudus yang dialami setiap hari. Karena itu menurut Berger, dikotomi antara unsur ilahi (absolut) dan profan (relatif) merupakan sesuatu yang intrinsik dalam agama (Berger, 1991: 33).

Agama berperan memberikan legitimasi yang efektif bagi tatanan dunia sosial sebagai hasil konstruksi manusiawi, yaitu suatu jenis legitimasi yang mampu menjembatani antara realitas sosial-empiris dengan realitas ilahi. Legitimasi religius dikatakan efektif karena karena agama memberikan kepada realitas sosial yang rapuh lemah ini dasar “realissimum” yang kudus, yang mengatasi keterbatasan makna dan aktivitas manusia.³ Dengan menempatkan realitas sosial hasil konstruksi

³Legitimasi adalah suatu pengetahuan yang diobjektifikasikan sehingga berguna untuk menerangkan dan membenarkan keteraturan sosial.



manusia dalam kerangka acuan kosmis, agama mampu menghubungkan realitas duniawi dengan realitas kudus (Berger, 1991: 32). Selain itu agama mampu memberikan solusi-solusi alternatif bagi persoalan-persoalan sosial seperti kematian, perang, kemiskinan, dan lain sebagainya. Oleh sebab itu, agama disebut sebagai langit suci (*sacred canopy*), yang melindungi masyarakat dari situasi tanpa makna (Berger, 1991: 33).

Berger mengakui bahwa agama tidak semata-mata sebagai “efek” konstruksi sosial atas kenyataan, tetapi terkait juga dengan *kepercayaan* akan adanya realitas ilahi. Agama tidak sekadar melindungi, tapi juga “sakral”: yang sakral itu tidak hanya berkaitan dengan konstruksi sosial saja, tetapi juga terkait dengan suatu *kepercayaan* terhadap otoritas ilahi (Berger, 1991: 47).

Relevansi bagi Masalah Toleransi

Bila agama dipahami sebagai sistem kebudayaan, maka agama merupakan fenomena yang ambivalen artinya setiap agama mencerminkan aspek kekuatan dan kelemahan setiap kebudayaan. Di satu sisi, setiap kebudayaan menyiapkan suatu kerangka orientasi yang merupakan hasil proses sejarah yang lama, yang memberikan makna pada kehidupan serta mengarahkan tingkah laku dan tindakan seseorang yang hidup di dalamnya. Di sisi lain setiap kebudayaan memiliki element-element negatif yang merugikan perkembangan peradaban. Demikian pun halnya agama: setiap agama bisa menjadi pendukung utama gagasan toleransi, sekaligus bisa menjadi sumber legitimasi bagi aksi intoleransi dan pembunuhan (Körtner, 2003).

Perspektif agama sebagai sistem budaya tidak terutama melihat agama dalam kategori “benar-salah“, melainkan bagaimana agama diinterpretasikan dan dipraktekkan oleh manusia-manusia partisipan dalam suatu kebudayaan. Perspektif agama sebagai sistem budaya bisa membantu umat beragama untuk mencermati fenomena sakralisasi lembaga-lembaga ciptaan manusia sendiri (fundamentalisme agama) dan sekularisasi dimensi keagamaan hidup manusia di pihak lain. Selain itu perspektif tersebut bisa menyadarkan umat beragama akan adanya distingsi antara unsur absolut dan unsur relatif dalam agama. Selama umat



beragama tidak menyadari distingsi antara dua unsur tersebut, dapat saja unsur ilahi dalam agama dengan mudah dimanipulasi untuk tujuan profan yang jauh dari semangat dasar dari agama itu sendiri yaitu keselamatan bagi semua orang.

Mayoritas tokoh intelektual Islam dan Kristen di Indonesia tanpa kenal lelah berupaya menyadarkan sama saudaranya seiman akan adanya godaan untuk mensakralkan bidang profan (misalnya bidang politik) untuk mengabdikan pada nafsu kekuasaan. Dikhawatirkan umat beragama mengidentikkan kedaulatan Allah dengan kedaulatan agama; kedaulatan Allah dipahami sebagai kedaulatan agama. Franz Magnis Suseno, tokoh Katolik yang berkecimpung dalam usaha dialog antar-agama di Indonesia tanpa henti menyadarkan umat beragama umumnya dan umat Katolik khususnya untuk membedakan antara kedua unsur tersebut. Unsur mutlak dalam agama adalah wahyu Allah. Unsur relatif dalam agama adalah jawaban manusia dalam iman terhadap wahyu Allah. Cara umat mengerti wahyu dan menginterpretasi wahyu ditentukan oleh faktor-faktor sosio-budaya. Maka kondisi sosial budaya itu akan tercermin dalam cara umat menghayati serta merealisasikan agamanya. Iman umat pada wahyu Allah diungkapkan melalui wujud-wujud yang bermakna bagi mereka dan wujud-wujud itu ditentukan oleh kebudayaan mereka. Iman orang-orang beragama, ibadah mereka, faham-faham mereka tentang ajaran dan hukum agama selalu akan mencerminkan selain wahyu Ilahi juga faham-faham, prasangka-prasangka, keterbatasan-keterbatasan kultural dan kognitif manusia-manusia yang menampung wahyu itu dalam iman mereka. Maka unsur-unsur itu harus senantiasa diorientasikan kembali kepada wahyu, sumber agama-agama itu dan tidak boleh dimutlakkan (Magnis-Suseno, 1995: 78-88).

Pesan penting yang mau ditegaskan adalah bahwa klaim kebenaran absolut dalam agama-agama memiliki pendasarannya pada kemutlakan wahyu. Namun perlu disadari bahwa cara manusia menyambut wahyu itu dalam iman dan ekspresi-ekspresi iman (pola ibadah, moral, sistematisasi ajaran dalam dogma dan hukum) tetap bercorak relatif dan tidak boleh dimutlakkan. Karena manusia selalu tidak memahami kebenaran absolut wahyu tersebut secara sempurna dan justru karena itulah selalu terbuka bagi pluralitas interpretasi. Interpretasi tak pernah boleh diabsolutkan. Dikawatirkan bahwa umat beragama memberikan kemutlakan yang secara

eksklusif merupakan sifat Allah, kepada sesuatu yang sebenarnya hanyalah interpretasi manusia terhadap wahyu Allah. Interpretasi terhadap wahyu Allah seharusnya dipahami sebagai sebuah pandangan tentang hukum Allah, dan bukan sebagai hukum Allah (Magnis-Suseno, 1995: 78-88).

Pendapat serupa berasal dari tokoh intelektual Islam, Nurcholish Madjid, ketika ia menegaskan bahwa Sabda Allah dalam Al-Quran mengandung kebenaran absolut, tetapi interpretasi atasnya tetap merupakan usaha manusia yang terbatas. Kemutlakan hanya milik Tuhan, sedangkan interpretasi atas kebenaran wahyu Allah dalam Al-Quran tetap relatif sifatnya. Kita sendiri tidak pernah memadai atau kita tak dapat seakan-akan memiliki atau menguasainya. Oleh karena itu umat beragama tak boleh mengklaim berhak menghakimi umat beragama lain (Madjid, 2005).

Dengan keterangan singkat tersebut kiranya menjadi jelas apa relevansi distingsi antara unsur mutlak dan unsur relatif dalam agama bagi masalah toleransi dalam konteks hubungan antara Islam dan Kekristenan di Indonesia. Umat yang betul-betul tunduk dan percaya kepada kemutlakan Allah mesti merupakan umat yang toleran. Semakin beriman, seseorang justru semakin tunduk pada rahasia penyelenggaraan ilahi yang menghendaki pluralitas agama. Meski ia tidak akan membenarkan kepercayaan dan praktek keagamaan lain, namun ia tidak akan mengutuknya atau mengutuk orang yang memeluk agama itu. Oleh karena itu, toleransi adalah ciri khas penghayatan agama yang benar. Sebaliknya, intoleransi merupakan penistaan terhadap Allah yang menciptakan manusia sebagai makhluk sosial sekaligus mengizinkan perkembangan suatu kebhinekaan.

Relevansi bagi Problematik Hubungan antara Agama dan Politik

Perspektif yang memahami agama sebagai sistem budaya mengesamping setiap gagasan untuk mengabsolutkan bidang politik, suatu bidang hasil konstruksi manusia. Godaan mengabsolutkan bidang politik pernah menjadi bagian dari sejarah Kekristenan dan Gereja Katolik. Aneka aksi intoleransi atas nama “agama yang benar” pernah menodai perjalanan sejarah Gereja Katolik (Schillebeeckx, 1997). Praktek intoleransi tersebut

merupakan suatu ideologisasi agama dan memiliki landasan ganda yang sifatnya tidak kristiani, yaitu: *pertama*, klaim satu-satunya agama yang benar. Umat kristen fanatik eksklusif melihat Kekristenan sebagai satu-satunya agama yang benar dan atas dasar prinsip tersebut umat Kristen fanatik berkecenderungan membagi realitas masyarakat ke dalam kelompok yang benar dan kelompok yang tidak benar, dan dengan demikian merasa terlegitimasi untuk mengabaikan, seperlunya menindas mereka yang tidak benar.⁴ *Kedua*, pemikiran ideologis yang menegaskan bahwa Allah umat Kristen merupakan jaminan langsung bagi tatanan sosial politik masyarakat, mereka yang tidak memeluk agama kristiani dipandang ancaman bagi stabilitas masyarakat (Schillebeeckx, 1997: 570).

Modus langsung hubungan antara kemutlakan kebenaran wahyu Allah dan tatanan sosio-politik merupakan ancaman bagi kelangsungan masyarakat yang heterogen karena jenis modus tersebut melanggar prinsip kesamaan kedudukan semua orang dan golongan dalam masyarakat berhadapan dengan negara. Ada agama yang dapat menentukan aturan masyarakat dan ada yang tidak, bahkan ada warga negara yang dipaksa untuk hidup dalam suatu tatanan sosial yang tidak sesuai dengan pandangan hidup mereka. Moralisisasi kehidupan politik berdasarkan klaim kebenaran suatu agama telah memicu kekerasan dan peperangan antara agama dan antara gereja dengan masing-masing pendukung politisnya pada abad pertengahan (Daven, 2016: 278).

Untuk melapangkan jalan bagi perdamaian antara umat beragama, muncullah pada abad 19 teori mengenai kebebasan beragama dan teori mengenai negara kebangsaan. Teori tersebut memuat kesadaran bahwa penyelenggaraan politik tidak lagi bersandar pada klaim kebenaran suatu agama, melainkan pada prinsip-prinsip universal seperti kebebasan beragama sebagai hak asasi manusia. Untuk mewujudkan hak-hak kebebasan beragama sebagai hak asasi manusia, negara mesti bercorak

⁴Schillebeeckx (1997: 568) memperlihatkan bahwa kekerasan bermula pada rasa superioritas kekristenan di masa lalu, yang berujung pada sikap diskriminatif terhadap penganut agama lain. Menurutnya, gagasan keterpilihan khusus harus senantiasa ditempatkan dalam kerangka lebih luas yaitu gagasan dan maksud penciptaan Allah yang menghendaki keselamatan bagi seluruh umat manusia dan ciptaan. Keterpilihan partikular harus dilihat sebagai sarana/perantara bagi universalitas keselamatan.

sekuler, artinya ia tidak lagi bersandar pada kebenaran keunggulan moral agama tertentu, melainkan amat terpaut dengan hidup bersama secara damai dalam kebebasan dan keadilan dari orang-orang yang mempunyai latar belakang keagamaan dan keyakinan yang berbeda-beda dan bertekad membangun suatu negara bersama. Jadi, konsepsi negara hukum sekuler memuat tuntutan etis untuk mewujudkan hak kebebasan beragama sebagai hak asasi manusia. Disadari bahwa tak ada toleransi dan perwujudan hak kebebasan beragama secara penuh di luar bingkai negara hukum sekuler (Schillebeeckx, 1997: 570).

Teori mengenai hak kebebasan beragama ditopang oleh pandangan filosofis zaman pencerahan bahwa tak ada jawaban definitif terhadap masalah kebenaran, bahwa budaya modern ditandai oleh ketidakpastian akan adanya kebenaran absolut. Pendirian ini tidak berarti bahwa secara prinsip kita tidak mencapai kebenaran. Pendirian ini lebih mengedepankan kemungkinan adanya kekeliruan dan keterbatasan daya pikir manusia. Manusia tidak dapat selalu tahu dengan kadar kepastian, apakah suatu pengetahuan atau keyakinan yang pernah dimiliki adalah absolut benar, dalam arti yang berlaku selamanya, tidak lagi dapat ditinjau ulang atau direvisi. Kebenaran bercorak relatif tidak dalam arti bahwa semua klaim kebenaran sama nilainya, melainkan bahwa dalam segala klaim kebenaran termuat kemungkinan adanya kekeliruan yang kemudian dapat direvisi atau dikritik (Popper, 1985: 115).

Pendirian bahwa budaya modern ditandai oleh ketidakpastian akan adanya kebenaran absolut membuat politik dan demokrasi menjadi mungkin. Sebaliknya klaim kebenaran absolut, membuat politik menjadi tidak mungkin. Lebih dari 2000 tahun silam Aristoteles menegaskan bahwa bidang politik bukanlah perihal “benar salah”, melainkan “lebih atau kurang baik” suatu tindakan. Dalam hal tindakan tak ada kemutlakan, karena selalu ada *pro* dan *contra*, maka perlu ada pertimbangan, ada kemungkinan jalan tengah atau kompromi. Dengan demikian dapat saja ada yang menang dan ada yang kalah dalam politik, tetapi tak ada yang benar atau salah (Magnis-Suseno, 2001: 334).

Pengalaman Indonesia yang dibangun atas dasar Pancasila menunjukkan bahwa wakil-wakil bangsa Indonesia berhasil mencapai konsensus pada level politik kenegaraan untuk tidak menjadikan klaim



kebenaran hukum suatu agama (Islam) sebagai basis penyelenggaraan kehidupan berbangsa dan bernegara. Mereka sadar bahwa dasar normatif negara RI tidak boleh didasarkan pada keyakinan parikular suatu agama, melainkan pada prinsip-prinsip universal sebagai tercermin dalam lima sila-sila Pancasila. Nilai-nilai yang mereka rumuskan adalah nilai-nilai yang oleh semua pihak dapat diterima karena memang sudah menjadi milik semua pihak. Meminjam ungkapan Olaf Schumann (1997: 205), walau Pancasila itu sendiri tidak sanggup menciptakan integrasi total, tetapi minimal Pancasila dapat mencegah disintegrasi total. Dengan demikian konflik normatif di Indonesia tidak dipecahkan melalui cara paksaan, yaitu dengan moralisasi kehidupan politik berdasarkan hukum suatu agama, melainkan berdasarkan pada idea keadilan.⁵

Hal yang menarik bahwa “mayoritas muslim” pun mendukung sepenuhnya bahwa konflik normative di Indonesia dipecahkan berdasarkan idea keadilan. Mayoritas umat muslim menolak tuntutan penegaraan syariat dengan beberapa alasan: *Pertama*, bahwa penegaraan Syariat Islam tidak sesuai dengan tradisi Islam Indonesia selama ratusan tahun yang terkenal dengan semangat toleransi. *Kedua*, hidup menurut Syariat tidak bergantung pada penegaraannya. *Ketiga*, negara modern tidak berhak untuk memerintahkan kepada warganya bagaimana mereka harus menjalankan kehidupan beragama mereka. Bahkan mereka memandang konsep negara Pancasila tidak bertentangan dengan Islam (Abdillah, 1997: 229-235).

Relevansi bagi Masalah Identitas Keagamaan

Perspektif yang memahami agama sebagai sistem budaya mengimplikasikan bahwa identitas keagamaan tak pernah bersifat statis dan tertutup, melainkan dinamis-terbuka. Agama justru menjadi agama ketika ia berjumpa dengan agama lain atau kebudayaan lainnya. Identitas hanya bisa

⁵Sebaliknya pemecahaan konflik normatif melalui cara paksaan tidaklah rasional (karena tertutup terhadap pertimbangan argumentatif) dan tidak etis (karena tidak berorientasi pada norma universal) karena hanya menurut pertimbangan kekuasaan belaka (kuat-lemah), dan tidak stabil karena tidak berdasarkan pada pengakuan bebas para peserta (Magnis-Suseno, 1985)



dibangun dalam perjumpaan dengan yang lain, dalam keberlainannya. Perjumpaan tersebut mengandaikan keterbukaan terhadap kebenaran agama lain, yang berarti juga mencakup kesediaan untuk bersikap kritis terhadap tradisi keagamaan sendiri, karena pada dasarnya tradisi keagamaan bercorak ambivalen (Berger, 1994: 44). Perjumpaan dengan “yang lain” menantang agama-agama untuk masuk dalam proses interpretasi dan reinterpretasi yang terus menerus atas sumber-sumber Kitab Sucinya masing-masing di tengah konteks yang selalu berubah. Tradisi Kekristenan misalnya menemukan potensi humanistiknya sendiri tatkala ia berkonfrontasi dengan humanisme sekuler era *Aufklärung*. Hal yang sama terjadi dengan agama-agama lain (Ingeborg, 2004).

Apa yang disebut sebagai puritanisasi agama sebetulnya merupakan usaha yang wajar jika dijalankan untuk menjaga, jangan sampai unsur-unsur manusiawi memalsukan pesan ilahi. Namun usaha puritanisasi menjadi tak wajar jika dibarengi oleh kehendak mau menghapus unsur-unsur manusiawi (kebudayaan) dalam agama. Di Indonesia ada kelompok-kelompok yang agak kwatir akan bahaya-bahaya terhadap kemurnian agama dan oleh karena itu bersikap keras terhadap unsur-unsur budaya lokal yang dilihat sebagai ancaman terhadap kemurnian Islam. Kaum muslim radikal, misalnya, menilai *Islam Nusantara* sebagai Islam yang “tidak murni” (Noer, 2007).

Sikap primordialis yang menutup diri terhadap pengaruh asing seringkali ditopang oleh suatu distingsi yang mewarnai sejarah agama-agama, yaitu konstruksi “orang kita-orang asing” atau “iman versus kafir”. Dengan konstruksi tersebut, pihak yang mengklaim agamanya sebagai satu-satunya yang benar menafikan kemungkinan koeksistensi antara warga yang mempunyai latar belakang agama berbeda. Konstruksi identitas tertutup memuat tendensi untuk memisahkan diri dari yang lain di satu pihak dan atau pengucilan sewenang-wenang terhadap pihak lain yang bukan termasuk anggota agama yang benar (Meyer, 2002: 40-45).

Dalam konteks konstruksi identitas tertutup terlihat suatu pemahaman tentang “kebenaran” yang begitu tidak menerima kontradiksi, yaitu kebenaran dirumuskan melalui eksklusi, penolakan. Untuk dianggap benar sesuatu haruslah satu-satunya dan absolut benar dalam dirinya sendiri. Pemahaman seperti ini menyulitkan agama-agama untuk berdamai



dengan pluralitas. Dalam konteks masyarakat heterogen dewasa ini nilai-nilai agama yang mesti berdialektika dengan nilai-nilai universal. Setiap usaha menghindari tuntutan dialektika itu demi pemurnian agama harus dipandang sebagai sesuatu yang kontradiktoris dan menipu diri. Sikap keagamaan yang mampu mengadopsi pluralitas mesti bertitik tolak dari pengandaian bahwa suatu kebenaran menjadi benar bukan dengan mengalahkan kebenaran lain, melainkan justru dengan memperlihatkan kemampuannya berelasi dan berinteraksi dengan kebenaran lainnya. Secara konkrit itu berarti, kebenaran tentang identitas keagamaan seseorang justru berkembang dan matang dalam komitmennya terhadap orang lain, dalam cinta, pengabdian, solidaritas. Inilah yang lasim disebut kebenaran relasional (Sugiharto, 2000b: 161).

Konsekwensi cara pandang seperti ini adalah bahwa umat beragama tidak akan sungguh memahami identitas religiusnya yang sejati selama ia tak berani berkomunikasi dengan dengan tradisi religius lainnya (Sugiharto, 2000b: 162). Semakin besar komitmen seseorang terhadap tradisi religiusnya, semakin besar pula keterbukaannya bagi tradisi lainnya. Melalui perjumpaan dengan yang lain kita saling memperdalam iman akan Tuhan dan mempertajam pemahaman kita tentang manusia sebagai ciptaanNya. Dalam konteks ini, dialog antar-umat beragama mesti didasarkan pada klaim yang kokoh tentang kebenaran. Artinya dialog baru positif bila umat beragama memang sungguh-sungguh orang beriman. Dialog dan toleransi menjadi mustahil bila orang kristiani misalnya tidak lagi yakin bahwa Yesus Kristus adalah “Jalan, Hidup, Kebenaran” (Yoh. 14: 6). Dialog menjadi positif bila umat Kristen menjadi lebih kristiani, orang Islam menjadi lebih islami, Buddha menjadi lebih buddhis, dan seterusnya. Prinsip ini hendak menegaskan bahwa saya meyakini kebenaran iman saya sendiri sambil menghormati 100% identitas masing-masing agama dan tidak mengutuk atau menjelekkan atau menistanya (Sugiharto, 2000b: 151).

Betul bahwa distingsi “orang kita-orang asing“ merupakan prasyarat penting bagi konstruksi identitas keagamaan. Namun, tak boleh diabaikan bahwa “orang kita“ akan menjadi “orang kita“ hanya dalam konteks pergumulan dan komentmen dengan “orang asing“. Keduanya saling mengandaikan, yang satu tak terpikirkan tanpa yang lain. Karena itu, peran konstitutif dari “orang asing“ bagi konstruksi identitas menjadikan



pergumulan dengan agama lain atau kebudayaan lain sebagai salah satu tema sentral dalam setiap agama dan kebudayaan (Müller, 1987). Salah satu faktor yang menghambat hubungan antar-agama adalah praktek keagamaan yang eksklusif di mana pihak lain dinilai dan diukur menurut klaim kebenaran dalam agama sendiri dan mengutuk klaim kebenaran dalam agama lain.

Sekurang-kurangnya, ada dua model sikap terhadap “orang asing” (Loenhoff, 1992: 218-220). *Pertama*, “orang asing” diposisikan sebagai ancaman yang menggerogoti kemurnian agama, dan karena itu harus dijauhi”. *Kedua*, idealisasi “orang asing”. “Orang asing” diposisikan sebagai yang ideal, yang perlu dijadikan panutan. Ekspresi kultural Islam Arab atau ekspresi kultural kekristenan Barat misalnya diklaim sebagai model ideal bagi penghayatan keagamaan dalam konteks kebudayaan lain, dengan risiko bahwa Islam atau Kekristenan menjadi asing dan tidak relevan bagi pemeluk-pemeluknya dalam konteks sosio-budaya lain.

Para sosiolog dan para teolog berusaha untuk mencegah bahaya risiko tersebut dengan mengembangkan beberapa konsep yang memperlihatkan keseimbangan antara Universalisme dan Partikularisme, yaitu adaptasi, akomodasi, inkulturasi, pribumisasi, dan kontekstualisasi (Schreiter, 1993; Pieris, 1996). Pelbagai konsep ini memuat pesan penting bahwa ekspresi kultural kekristenan Barat tidak bisa dijadikan tolok ukur bagi ekspresi kultural kekristenan di wilayah lain, demikian pun halnya dalam Islam, ekspresi kultural Islam Timur Tengah tidak boleh dijadikan tolok ukur bagi ekspresi kultural Islam dalam konteks kebudayaan Nusantara dan seterusnya. Itulah sebabnya mengapa mayoritas cendikiawan Islam di Indonesia tidak memahami “Islamisasi” sebagai “Arabisasi”. Mereka mendukung Islam yang turut memperhitungkan struktur masyarakat Indonesia yang menjunjung tinggi nilai harmoni dan toleransi (Madjid, 2008; Azra, 2006).

Dalam konteks ini gagasan Abdurrahman Wahid tentang keharusan pribumisasi Islam amat relevan (Wahid, 1989). Menurutnya gagasan pribumisasi Islam merupakan bagian dari sejarah Islam itu sendiri, baik di negeri asalnya maupun di negeri lain, termasuk di Indonesia. Tanpa pribumisasi agama Islam, Islam menjadi agama yang tidak relevan bagi umat muslim yang hidup dalam konteks struktur masyarakat Indonesia

yang menjunjung tinggi toleransi, dan secara tak langsung tunduk di bawah apa yang disebut imperialisme budaya Arab atas nama „agama yang benar“. Wahid mengingatkan kaum muslim di Indonesia akan bahaya proses arabisasi masyarakat muslim di Indonesia yang berpotensi memisahkan umat muslim dari tradisi budaya Indonesia yang menjunjung tinggi nilai haromi dan toleransi (Wahid, 1989: 82-83). Menurutnya, muslim radikal di Indonesia tengah mencoba menghancurkan budaya toleransi di Indonesia di satu pihak dan mempropagandakan budaya dan tradisi Arab terutama wajah radikal agama Islam versi Wahabi-Ikhwanul di pihak lain. Kaum muslim radikal menurutnya tidak mampu membedakan antara Islam di satu pihak dan budaya Arab di pihak lain (Wahid, 2009: 19).

Sosiolog seperti Peter L. Berger memberikan pencerahan religius bahwa identitas keagamaan selalu merupakan identitas yang terbuka berkat dialektika dengan nilai-nilai universal yang juga diakui/terdapat dalam agama atau kebudayaan lain. Identitas kekristenan misalnya terbentuk dalam perjumpaan dengan agama dan kebudayaan lain. Dalam memasuki konteks sosio-kebudayaan kekristenan akan melewati tiga tahapan, yaitu eksternalisasi, objektivikasi dan internalisasi. Pada tahap eksternalisasi, kekristenan akan menuangkan dirinya ke luar dan membentuk suatu dunia sosial tertentu, yang kemudian memicu lahirnya perubahan sosial atau struktur sosial tertentu pula. Dan pembentukan struktur-struktur sosial yang semula diilhami oleh kekristenan tersebut menyebabkan bahwa struktur-struktur sosial tersebut menjadi objektif dan berdiri sendiri, yang tak selalu bisa dikontrol lagi oleh cita-cita kekristenan. Dalam hal ini, kekristenan selalu berupaya mencegah agar dirinya tidak menjadi asing dalam suatu struktur sosial yang telah dibangunnya sendiri, dia harus mencerna kembali struktur sosial yang sudah menjadi objektif tersebut menjadi bagian dari kesadarannya, maka terjadilah hubungan dialektis antara kekristenan dan dunia sosial yang dimasukinya. Kekristenan akan menjadi mandul jika ia tak berdaya menghadapi struktur-struktur sosial yang telah dibangunnya, dan yang kemudian tak sanggup dikontrolnya kembali, karena struktur-struktur tersebut sudah tak mampu menyerap semangat kekristenan itu kembali (Kleden, 1985).

Hal yang hendak dikatakan di sini adalah bahwa hakekat kekristenan selalu merupakan suatu hakekat yang historis yang berjuang

bersama perubahan dan kefanaan, dan bukanlah suatu hakekat metafisik yang tertutup, selesai, tak mengandung dinamika dalam dirinya. Ia lahir dari kandungan kebudayaan dan alam pemikiran Ibrani, dibesarkan dalam pikiran Yunani, dan kemudian dikukuhkan dalam alam pemikiran Romawi, pemikiran Kristen bagaikan selalu dalam usaha mencari dan menemukan kembali jati dirinya dalam perubahan. Tanpa memasuki konteks sosio-budaya tertentu Kekristenan tak pernah mewujudkan dirinya yang nyata bagi manusia penganutnya. Di pihak lain ia tidak boleh berpuas diri hidup dalam ruang lingkup sosio-budaya tersebut, dia harus mempertimbangkan bahwa aspek ilahi dalam dirinya tidak bisa dikurung dalam dalam suatu ruang kebudayaan dan struktur sosial tertentu yang terbatas sifatnya. Dia harus kembali memasuki waktu, harus menempuh kembali sejarah, yang penyelesaiannya tak seorang pun tahu kapan datangnya ((Kleden, 1985).

Hal yang sama dapat dikatakan untuk agama Islam di Indonesia. Islam mulanya lahir dari kandungan kebudayaan dan alam pemikiran formalisme dan yuridisme Arab di mana kebenaran menjadi prioritas, kemudian dibesarkan dalam alam pemikiran dan etika harmoni kebudayaan Nusantara/Jawa. Islam Nusantara/Jawa lebih dikenal dengan sebutan "Islam sinkretis", Islam yang menampung baik elemen-elemen yang berasal dari tradisi Hindu dan Buddha maupun juga unsur-unsur dari tradisi agama asli (animis), dan dengan demikian membedakannya dari *Islam-Arab* yang amat dogmatis-formalistis-legalistis. Islam Jawa menempatkan hukum-adat dalam posisi yang tak kalah pentingnya di samping Al-Quran atau Hadith sebagai sumber-sumber hukum. Keterbukaan dengan keyakinan dan sikap toleran dengan keyakinan lain membuat "agama-Jawa" dinilai positif terkait dengan tuntutan hak kebebasan beragama. Bagi "Islam-Jawa" kriterium usaha pemantapan hidup keagamaan bukanlah kebenaran, melainkan pencapaian harmoni dalam hidup sekarang di dunia ini. Kebenaran absolut dalam agama harus tercermin dalam pencapaian nilai-nilai harmoni, yaitu harmoni dengan Tuhan dan sesama (Magnis-Suseno, 1989: 35).

Di kemudian hari inkulturasi Islam ke dalam budaya Nusantara dijadikan oleh mayoritas cendekiawan Muslim sebagai titik tolak upaya mereka untuk mengintegrasikan dua unsur penting dari identitas mereka, yaitu "ke-Islam-an" dan "ke-Indonesia-an" (Madjid, 2008) sebagai

alternatif dari “Islam-Politik”, mereka mengedepankan “Islam-Kultural”. Islam yang primer diarahkan untuk mewujudkan nilai-nilai islamiah dan secara tak langsung memiliki tugas politik dalam konteks kemajemukan bangsa Indonesia. Konsep negara Islam menurut mereka dilandasi pada pemahaman yang amat formalistis, legalistis, dan skripturalistis. Ide negara Islam selain menimbulkan konflik antara muslim dan non-muslim, juga akan memicu perpecahan internal umat Islam itu sendiri. Selain itu petunjuk konkrit dan detail yang mengatur bagaimana hubungan antara negara dan agama tidak ditemukan dalam Al-Quran (Abdillah, 1997: 229).

Tegangan antara Klaim Kebenaran dan Toleransi: Perspektif Gereja Katolik

Terkait dengan problem tegangan dilematis antara klaim kebenaran dan toleransi muncul pertanyaan, dapatkah Gereja Katolik menegaskan diri sebagai saksi kebenaran di tengah konteks pluralitas agama di satu pihak, dan sekaligus bersedia mengakui dan menerima kenyataan bahwa umat beragama lain berhak hidup dalam kebenaran iman mereka sendiri? Sejarah memperlihatkan bahwa Gereja Katolik berkesulitan untuk mengakui kebenaran dalam agama atau kebudayaan lain, dan kesulitan tersebut berakar dalam pandangan klasik Gereja Katolik yang berbunyi „hanya kebenaran yang memiliki hak, paham yang salah tak memiliki hak”. Dalam konteks pandangan ini, manusia diakui sejauh ia menjadi bagian dari agama yang benar. Dengan pandangan ini Gereja Katolik tak mengakui bahwa ada keselamatan di luar dirinya. Selain itu, karena mengklaim sebagai agama yang benar Gereja menuntut posisi istimewa dalam negara (Daven, 2016: 295).

Barulah pada Konsili Vatikan II sebagaimana diungkapkan dalam dokumen *Dignitatis Humanae* Gereja Katolik menggulirkan perubahan pandangan secara mendasar, bahwa yang mempunyai hak bukan kebenaran, bukan dogma, melainkan pribadi manusia. Manusia memiliki hak sekaligus tugas mengikuti suara hatinya tanpa paksaan. Kebenaran tak dapat dipaksakan, melainkan diterima dengan sukarela. Manusia memiliki hak dan kewajiban mencari kebenaran sesuai dengan suara hatinya tanpa unsur paksaan, setiap pribadi berhak untuk mengikuti suara hatinya dalam

hal agama, termasuk kalau ia merasa dipanggil untuk masuk ke dalam agama lain (*Dignitatis Humanae*, Nr., 2.1; Nr. 3.1).

Perubahan pandangan tersebut mempunyai implikasi serius bagi pemahaman yang realistis terhadap tugas keputusan misioner Gereja Katolik. Misi tidak lagi dipahami sebagai upaya untuk mengkristenkan orang, melainkan sebagai kesaksian, saksi atas kebenaran wahyu Allah. Umat Kristen diutus untuk memberikan kesaksian tentang kasih Yesus yang berpihak kepada kaum miskin dan menderita. Kesaksian hidup itu dinyatakan dengan tenang dalam kesadaran bahwa hanya Tuhanlah yang bisa mengubah hati orang, dan hanya Tuhan pula yang mengisinkan adanya pluralitas agama. Paham kesaksian tidak memberikan ruang bagi sikap memaksakan kebenaran keyakinan kita pada orang lain. Paham kesaksian justru memuat tuntutan menghormati kebebasan orang lain. Kemurnian dan ketulusan penyebaran agama hanya terjamin apabila kebebasan setiap orang mengikuti suara hatinya dihormati (Magnis-Suseno, 2004: 20).

Tegangan antara Klaim Kebenaran dan Toleransi: Perspektif Islam Indonesia

Perlu dicatat bahwa posisi Islam terhadap tuntutan toleransi dan ide hak kebebasan beragama sangat kompleks mengingat bahwa dalam Islam tak terdapat struktur hierarki seperti yang terdapat dalam Gereja Katolik. Ada banyak posisi dan pendapat yang bukan saja berbeda, melainkan juga saling bertentangan (Abdillah, 1996). Hal ini dipulangkan kembali pada pluralitas interpretasi atas Al-Quran dan tradisi Islam. Selain itu, ekspresi politik agama Islam amat bervariasi: Di Arab Saudi dan Maroko umat muslim mengadopsi system monarki, di Algeria mengambil bentuk sistem republik, di Iran sistem populistis, di Indonesia sistem Pancasila (Tibi, 1991: 31). Titik tolak ini merupakan prasyarat penting untuk menjawab pertanyaan, apakah Islam kompatibel dengan pluralitas sebagai ciri utama budaya modern?

Secara dogmatis, peluang semacam itu mustahil, namun secara historis mungkin, sebab sejak abad ke-7 telah terjadi pluralitas interpretasi atas Al-Quran, suatu konflik normatif yang menandai dinamika

perkembangan Islam. Fakta konflik normatif tersebut memungkinkan terbukanya pintu bagi hubungan yang produktif dengan sesama manusia dengan pelbagai latarbelakang agama yang berbeda-beda. Alasannya adalah bahwa interpretasi, justru sebagai interpretasi tidak boleh dimutlakkan. Yang boleh memiliki sifat absolut hanya wahyu Allah sendiri. Sedangkan interpretasi atasnya selalu bersifat relative (Senghaas, 1998: 77-78).

Pemikiran yang sama berasal dari Nurcholish Madjid, tokoh intelektual Islam pluralis Indonesia. Menurutnya Sabda Allah dalam Al-Quran merupakan teks suci, sedangkan interpretasi atasnya tetap merupakan usaha manusia yang bersifat terbatas. Apabila sekelompok umat muslim mengklaim interpretasi mereka atas Al-Quran sebagai suci sama dengan menyejajarkan posisi mereka dengan Allah sendiri, sesuatu yang dapat digolongkan sebagai *schirk* (politeisme), suatu dosa yang menistakan prinsip *Tauhid*. Al-Quran menurut Madjid memuat Sabda Allah sebagai kebenaran absolut yang berlaku sepanjang zaman dan berlaku di mana pun dan kapan pun. Namun hal ini tak berarti bahwa manusia selalu dan di mana pun menginterpretasikannya secara benar dalam sebuah konteks. Manusia selalu tidak memahami kebenaran absolut tersebut secara sempurna dan justru karena itulah selalu terbuka bagi pluralitas interpretasi. Hanya perintah Allah bersifat absolut (Madjid, 2005: 209-223).

Kesadaran akan adanya distingsi antara unsur absolut dan unsur relatif dalam Islam, mendorong para cendekiawan Islam untuk menggarap pertanyaan apakah mungkin Islam dapat disekularisasikan? Sadik J. Al-Azm menjawab pertanyaan tersebut dengan menandakan bahwa masyarakat Islam *de facto* telah lama memasuki proses sekularisasi, yang secara dogmatis ditabukan. Tanpa fakta sejarah sekularisasi tersebut, kritik kaum muslim fundamentalis terhadap tatanan sosio-politik sekuler di wilayah Timur Tengah sebagai perwujudan *Jabiliyya*, tak terpikirkan. Jadi menurut Sadik J. Al-Azm (1996: 15-24)., Islam dapat disekularisasikan agar Islam kompatibel dengan pluralitas.

Jika Sadik J. Al-Azm menegaskan bahwa Islam dapat disekularisasikan, Nurcholish Madjid melangkah lebih jauh: Islam tidak saja dapat, melainkan harus disekularisasikan, hal mana menimbulkan perlawanan dari tokoh-tokoh tua dalam Islam di Indonesia tahun 1970-an. Dalam

pandangan Nurcholish Madjid, tujuan sekularisasi Islam adalah agar umat Islam (a) membebaskan dirinya dari kecenderungan untuk mensakralkan nilai-nilai yang bersifat profan; (b) berpikir kreatif, dan (c) terbuka terhadap ide-ide modern seperti hak kebebasan beragama sebagai hak asasi manusia. Istilah “sekularisasi” yang dimaksudkannya bukanlah implementasi dari sekularisme atau paham yang memisahkan agama dan dunia. Sekularisasi baginya merupakan proses sosiologis yang dapat membebaskan umat dari kecenderungan untuk mensakralkan hal-hal yang bersifat temporal-relatif, misalnya, ideologi, negara, politik dan sebagainya (Madjid, 1994).

Dengan gagasan keharusan sekularisasi Islam Madjid ingin memecahkan tegangan dilematis antara klaim kebenaran dan toleransi. Menurut Madjid (2003: 88-92) pihak yang ingin agar negara diselenggarakan dengan bersandar pada kebenaran dan keunggulan moral agama Islam sebetulnya telah mencampuradukkan dua hal yang amat berbeda, yaitu aspek ilahi -absolut dan aspek relatif (segi-segi sosio budaya serta historis) dalam suatu agama. Mencampuradukkan dua hal tersebut menurut Madjid membuat para penganut ide negara agama (Islam) terperangkap dalam bahaya *idolatria*, suatu sikap yang dapat dikategorikan sebagai pembangkangan terhadap prinsip fundamental dalam Islam, yakni prinsip *Taubid*. Bidang politik tetap merupakan bidang non-sakral, karena itu tidak bisa diabsolutkan, Hanya Allah-lah yang mempunyai kebenaran dan transendensi absolut. Sikap memperlakukan bidang politik sebagai bidang sakral, secara teologis dapat dianggap kontaproduktif dengan semangat *Taubid*.

Ide tentang keharusan sekulerisasi Islam selanjutnya didasarkan pada pandangan Madjid bahwa manusia adalah *Khalifah* di bumi. Istilah *khalifah* mau menegaskan bahwa manusia adalah pengganti Tuhan di bumi, artinya, urusan di bumi ini diserahkan kepada umat manusia. Tuhan tidak memberikan petunjuk-petunjuk terinci tentang pembentukan negara. Namun Tuhan memberikan manusia akal budi yang memungkinkan manusia memahami dan mencari pemecahan atas masalah-masalah di dunia ini. Secara historis, tuntutan mendirikan negara Islam merupakan fenomena modern yang beriringan dengan proses modernisasi akhir abad ke-19. Ungkapan Islam adalah “*din wa dawla*” (kesatuan negara dan agama)

merupakan ungkapan yang berasal dari kaum fundamentalis Islam, dan bukan dari Islam itu sendiri (Madjid, 1994: 229).

Pandangan Madjid ini didukung oleh mayoritas cendekiawan muslim Indonesia: *pertama*, bahwa tidak ada bukti jelas dalam Quran dan Sunnah untuk mengharuskan Muslim untuk mendirikan negara atas dasar klaim kebenaran dalam agama Islam. *Kedua*, agama Islam yang memiliki seperangkat nilai-nilai etis atau prinsip-prinsip sosial-politik tidak boleh dipahami sebagai ideologi politik karena memperlakukan Islam sebagai Ideologi dapat mengarah kepada reduksionisme Islam. *Ketiga*, Islam itu bersifat permanen dan universal, karena itu interpretasi terhadap ajaran Islam harus didasarkan pada pemahaman yang komprehensif atas teks dan semangat Quran dan Sunnah, tidak boleh dibatasi hanya pada tataran formal dan legal. *Keempat*, hanya Allah yang memiliki kebenaran absolut dan interpretasi atasnya tidak boleh dianggap absolut, dan karena itu tidak seorang pun yang berhak mengklaim bahwa pemahamannya tentang Islam lebih benar daripada pemahaman orang lain. *Kelima*, tak ada pertentangan antara Islam dan Pancasila (Effendy, 1995).

Hal ini dapat dipulangkan pada keunikan dan keistimewaan Islam di Indonesia. Islam Indonesia/Jawa lebih dikenal dengan sebutan "Islam sinkretis", Islam yang menampung unsur-unsur yang berasal dari tradisi Hindu-Buddha maupun juga unsur-unsur dari tradisi agama asli (animis), dan dengan demikian membedakannya dari Islam-Arab. Islam-Jawa menempatkan hukum-adat dalam posisi yang tidak kalah pentingnya di samping Al-Quran atau Hadith sebagai sumber-sumber hukum. Keterbukaan dengan keyakinan dan sikap toleran dengan keyakinan lain membuat "Islam-Jawa" dinilai positif terkait dengan tuntutan hak kebebasan beragama (Magnis-Suseno, 1989: 35). Umat muslim dalam konteks kultur Jawa melihat agama bukan dengan kategori "benar-salah" sebagaimana dipahami oleh muslim garis keras, melainkan kategori sarana, yaitu sarana untuk mencapai tujuan akhir hidup keagamaan, yaitu persatuan dengan Allah (Magnis-Suseno, 1995: 78). Bagi orang Jawa, kriterium usaha pemantapan hidup keagamaan adalah pencapaian harmoni dalam hidup sekarang di dunia ini. Kebenaran absolut harus tercermin dalam nilai harmoni, yaitu harmoni dengan Tuhan, alam, dan sesama (Magnis-Suseno, 1989: 62).

Kenyataan ini menjelaskan mengapa Islam-Jawa tidak memberikan tempat begitu saja kepada angin Formalisme dan Dogmatisme yang ditiupkan oleh tokoh-tokoh radikal dari Timur Tengah seperti Al-Afgani dan Moh. Abduh ke kepulauan Nusantara bersama gelombang reformasi pada abad 19-20. Penolakan ide negara Islam bukan terutama datang dari kaum minoritas Kristen atau Hindu-Buddha melainkan datang dari muslim-Jawa yang berpegang teguh pada semboyan negara *Bhineka Tunggal Ika* dan mendukung ide Negara Pancasila yang menjamin harmoni masyarakat Indonesia yang plural.

Di kemudian hari inkulturasi Islam ke dalam budaya Nusantara dijadikan oleh mayoritas cendekiawan Muslim sebagai titik tolak upaya mengintegrasikan dua unsur fundamental dari Identitas mereka, yaitu “ke-Islam-an” dan “ke-Indonesia-an”. Sebagai alternatif dari “Islam-Politik”, mereka mengedepankan “Islam-Kultural”, yaitu Islam yang primer diarahkan untuk mewujudkan nilai-nilai islami dan secara tak langsung memiliki tugas politik dalam konteks kemajemukan bangsa Indonesia. Konsep negara Islam menurut mereka dilandasi pada pemahaman Islam yang amat formalistis, legalistis dan skripturalistis. Ide negara Islam selain menimbulkan konflik antara muslim dan non-muslim, juga akan memicu perpecahan internal umat Islam itu sendiri (Abdillah, 1997: 229):

Hak Asasi Manusia Sekuler sebagai Tugas Umat Muslim dan Umat Kristen

Di tengah perbedaan yang tak terhindarkan antara kedua kelompok keagamaan ini (Islam dan Kristen), ada satu tugas yang menantang sekaligus menjadi perekat hubungan antarumat beragama, yaitu hak asasi manusia sekuler. Paham sekularitas yang disematkan pada ide hak asasi manusia, dalam hal ini mengacu pada tatanan politis yang dilandasi tuntutan etis untuk mewujudkan hak-hak kebebasan beragama sebagai hak asasi manusia secara sistematis. Tak ada perwujudan hak kebebasan beragama secara penuh di luar bingkai negara hukum sekular.

Ide hak asasi manusia sekuler merupakan ide modern, karena ide tersebut diperjuangkan oleh ideologi-ideologi besar zaman Pencerahan di Barat. Ide tersebut tidak diperjuangkan oleh agama-agama; bahkan

ditentang oleh agama-agama. Kenyataan tersebut dipulangkan pada distingsi yang mewarnai perjalanan sejarah agama-agama, antara “benar-salah”, “beriman dan kafir“, “orang kita orang asing“ (Magnis-Suseno, 1992: 89-90). Gereja Katolik, misalnya, tidak menyetujui paham otonomi manusia zaman Pencerahan. Gereja Katolik memahami ide otonomi manusia sebagai tanda pemberontakan manusia terhadap tatanan Allah. Pengalaman-pengalaman kekejaman abad ke-20-lah yang meyakinkan Gereja Katolik bahwa hak-hak asasi itu dapat diberi dasar lain, yaitu kepercayaan bahwa setiap orang diciptakan menurut citra Allah dan dipanggil menjadi anak Allah dan oleh karena itu memiliki martabat yang luhur yang wajib dihormati oleh siapa pun. Gereja Katolik baru menerima dengan tegas cita-cita demokrasi, hak-hak asasi manusia, toleransi, dan kebebasan beragama dalam Konsili Vatikan II (Magnis-Suseno, 1994: 16).

Hak Asasi Manusia: antara Kulturalisme dan Universalisme

Faktor yang menyulitkan tercapainya suatu pemahaman yang realistis tentang universalitas hak asasi manusia adalah kulturalisme, suatu pandangan yang melihat ide hak asasi manusia sebagai produk agama atau kebudayaan tertentu, atau pandangan filosofis tertentu. Demikian, misalnya, umat beragama non-Kristen di mana pun tidak akan ikut dalam konsensus mengenai universalitas hak asasi manusia, jika hak asasi manusia dilihat sebagai produk peradaban kekristenan Barat atau produk pandangan filosofis tertentu. Pandangan kulturalis pernah mewarnai perdebatan di seputar peran “nilai-nilai Asia“ tahun 1980-an: nilai-nilai Asia merupakan kunci keberhasilan pembangunan di Asia, karena itu ide-ide produk Barat seperti hak asasi manusia dan demokrasi tidak relevan dalam pembangunan di Asia (Avonius dan Kingsbury, 2008).

Pandangan kulturalis juga mewarnai sejumlah deklarasi hak asasi manusia oleh organisasi Islam. Baik deklarasi hak asasi manusia dalam Islam 1981 maupun deklarasi hak-hak asasi manusia yang dicetuskan dalam konferensi para menteri luar negeri negara-negara berbasis Islam di Kairo (1990), kedua-duanya menegaskan bahwa hak asasi manusia seperti halnya juga hak kebebasan beragama dapat diturunkan langsung dari Al-Quran. Meskipun para anggota deklarasi ingin mengakui hak kebebasan beragama, tetapi pengakuan ini tetap mengacu pada supremasi hukum

Syariah: “Iman yang sejati adalah jaminan untuk pencapaian martabat menuju kesempurnaan” (Kühnhardt, 1987: 174-180). Pandangan kulturalis juga meracuni pemikiran sebagian umat muslim di Indonesia dengan mengatakan bahwa hak asasi manusia sudah terkandung dalam Al-Quran (Abdillah, 1996: 3).

Terhadap mereka yang menolak universalitas hak asasi manusia hanya karena ide hak asasi manusia muncul dari perspektif liberalistis dan tradisi Yudeo-Kristiani di Barat, dapat diajukan beberapa argumentasi.

Pertama, betul bahwa ide tersebut lahir dalam konteks tradisi Yudeo-Kristiani Barat tidak serta-merta bermuara pada penyangkalan universalitas hak asasi manusia begitu saja. Seperti halnya berpikir ilmiah tidak mengubah orang menjadi orang Barat, beragama Islam tidak mengubah orang menjadi ke-arab-arab-an, atau beragama Hindu tidak mengubah orang menjadi ke-india-india-an, maka mengakui hak asasi manusia tidak mesti mengubah orang menjadi liberalistis atau menjadi orang Kristen (Sugiharto, 2000a: 23). Tambahan pula, nilai-nilai universal seperti demokrasi, konsep negara hukum sekular, dan hak asasi manusia berkembang di Barat bukan karena merupakan semacam unsur intrinsik peradaban Barat. Ide negara hukum sekuler atau hak asasi manusia justru berkembang di Barat atas dasar prinsip *Zivilisierung wider Willen* (“melawan kehendaknya sendiri”), karena dipaksa oleh perubahan keadaan masyarakat modern. Ide hak asasi manusia, termasuk ide hak kebebasan beragama, merupakan ide modern yang didasarkan pada keluhuran martabat manusia, dan karena itu menantang setiap agama dan kebudayaan mana pun untuk semakin kritis terhadap dirinya sendiri (Senghaas, 1998: 14-23).

Kedua, pendasaran hak asasi manusia dengan acuan pada Kitab Suci atau Al-Quran amat problematis, karena dalam sumber-sumber Kitab Suci atau pun Al-Quran sendiri tidak akan ditemukan pernyataan langsung tentang masalah ini. Sebaliknya, untuk semua posisi ditemukan bukti-bukti baik yang mendukung maupun yang tidak mendukung ide hak asasi manusia. Acuan pada sumber-sumber tersebut sangat tidak membantu menjernihkan masalah ini karena teks Kitab Suci ataupun Al-Quran selalu terbuka untuk pelbagai interpretasi (Schwartländer, 1993:13-49).

Ketiga, universalitas inti hak asasi manusia harus dibedakan dari pendasaran filosofis zaman pencerahan di Barat dan penyampaiannya yang memang bisa sesuai dengan masing-masing budaya (Magnis-Suseno, 1994: 16). Misalnya, pandangan filosofis zaman Pencerahan yang menjunjung tinggi otonomi manusia dan kurang melihat sifat hakiki kesosialannya, tidak boleh menjadi universal. Dari pandangan filosofis itu harus dibedakan apa yang lahir darinya, yaitu ide hak asasi manusia itu sendiri. Gereja Katolik membutuhkan waktu yang panjang untuk menerima konsep hak asasi manusia karena ia tak setuju dengan paham otonomi manusia kala itu yang dipahami sebagai tanda pemberontakan manusia terhadap tatanan Allah. Baru di kemudian hari, yakni pengalaman derita manusia abad ke-20 mendorong Gereja Katolik untuk mengakui paham hak asasi manusia dengan pendasaran lain, bahwa setiap orang diciptakan menurut gambar Allah dan dipanggil menjadi anak Allah, oleh karena itu memiliki martabat luhur. Paham hak asasi manusia harus didiskusikan semata-mata pada dirinya sendiri, tanpa dikaitkan dengan filsafat atau pandangan dunia atau agama tertentu (Magnis-Suseno, 1994: 16).

Etika Derita dan Perdebatan di Seputar Universalitas Hak Asasi Manusia

102

Untuk mencapai konsensus yang semakin luas tentang hak asasi manusia, maka universalitas inti hak asasi manusia perlu diberi pendasaran alternatif, yaitu etika derita. Pendasaran jenis ini mengimplikasikan suatu pemahaman bahwa ide tentang hak asasi manusia merupakan tanggapan kolektif manusia atas sejarah bersama yaitu sejarah penderitaan yang terjadi dalam struktur masyarakat modern dengan korban manusia yang tak terbilang jumlahnya. Dari pergumulan dengan sejarah penderitaan itu muncul hasrat dan tekad bersama untuk menghentikan penderitaan dengan segala bentuknya dan merumuskan apa yang menjadi hak setiap orang (Müller, 2003). Pengalaman ketidakadilan dan penindasan yang terjadi di seputar perang dunia abad modern melahirkan satu konsensus dasar tentang adanya nilai-nilai dan prinsip-prinsip kemanusiaan universal. Salah satu ungkapannya adalah Pernyataan Sedunia Hak-hak Asasi Manusia oleh Sidang Umum PBB 1948 (Schwartländer, 1993: 28).

Setiap perumusan hukum positif suatu negara yang tidak didasarkan pada pengalaman derita bersama pada akhirnya tidak memiliki bobot dan motivasi tinggi untuk menghentikan semua penderitaan dalam pelbagai bentuknya. Pengalaman Indonesia menunjukkan bahwa perumusan UUD 1945 amat terkait dengan respons bangsa dan masyarakat Indonesia terhadap sejarah penderitaan bersama sebagai bangsa dan negara. Hal ini terungkap dalam Pembukaan UUD 1945, terutama alinea pertama:

“Bahwa sesungguhnya kemerdekaan itu ialah hak segala bangsa maka oleh sebab itu, maka penjajahan di atas dunia harus dihapuskan karena tidak sesuai dengan perikemanusiaan dan perikeadilan.”

Dengan demikian masyarakat Indonesia yang multikultural dipersatukan oleh sejarah penderitaan bersama dan bersama-sama membangun sebuah negara sebagai rumah bersama bagi semua golongan.⁶

Dengan titik tolak sejarah penderitaan bersama, para wakil bangsa Indonesia menyadari bahwa tatanan masyarakat Indonesia modern tidak lagi dapat dilegitimasikan sekedar berdasarkan pada nilai-nilai yang bersumber dari agama tertentu, melainkan hanya berdasarkan pada prinsip-prinsip universal sebagaimana tercermin dalam lima sila Pancasila. Lima prinsip etis dalam Pancasila terutama sila pertama dan sila kelima dapat menjadi acuan bagi semua umat beragama di Indonesia untuk bersama-sama membangun dan mewujudkan “keadilan sosial bagi seluruh rakyat Indonesia” (Arenhofel, 2005).

Penderitaan manusia pertama-tama berupa pengalaman, suatu kejadian psikosomatis yang mencakup seluruh dimensi hidup manusia, yang mendahului segala penafsiran dan refleksi etis. Penderitaan pada dirinya mengandung tuntutan supaya dihilangkan. Tuntutan ini pun bersifat langsung dan spontan, mendahului segala penalaran. Hal ini menjadi jelas ketika kita dihadapkan pada suatu kenyataan derita yang dialami seseorang yang terluka parah di jalanan. Tentu kita tidak

⁶Sukarno dalam pidatonya pada 1 Juni 1945 menyampaikan satu pesan penting bahwa “kebangsaan yang kita anjurkan bukan kebangsaan yang menyendiri, ... tetapi kita harus juga menuju pula kepada kekeluargaan bangsa-bangsa” (Sukarno, 1985: 10, 14, 15).

menanyainya latar belakang asal usul agama, suku atau bangsa apa dia, ketika kita memberikan respons etis terhadap deritanya. Dalam konteks ini, arti penderitaan tidak hanya terbatas pada derita fisik, melainkan mencakup juga dimensi psikis, kognitif, sosial. Manusia, misalnya sangat menderita lantaran mengalami diskriminasi religius-rasial, intoleransi, atau pun penyingkiran sosial lantaran pengangguran dan kemiskinan. Dalam konteks praksis itu menjadi jelas bahwa situasi kemanusiaan dan pembagai jenis penderitannya melampaui segala kerangka konseptual mana pun.

Pendasaran universalitas hak asasi manusia dengan titik tolak penderitaan jauh lebih berbobot daripada diskursus teoretis, yang sering kali lebih mempersulit pengertian lintas budaya tentang hak asasi manusia. Kesepakatan universal tentang hak asasi manusia paling tidak dalam batas tertentu akan mengikat semua pihak yang ikut berunding. Kesepakatan-kesepakatan itu sudah ada dalam jumlah besar, mulai dari berbagai katalog hak asasi manusia sampai deklarasi yang biasanya diberi pada akhir setiap konferensi internasional. Namun semua pernyataan dalam pelbagai deklarasi itu agak lemah karena umumnya hanya merupakan kompromi dan tidak ada alat untuk memaksakan perwujudannya. Selain itu perjanjian-perjanjian itu bisa ditafsir berbeda-beda sebagaimana tampak dalam perselisihan seputar universalitas HAM (Müller, 2006: 159).

Karena pengalaman derita merupakan suatu kategori lintas budaya dan lintas agama, maka pendasaran hak asasi manusia melalui etika derita amat sesuai dengan postulat universalitas hak asasi manusia. Pendasaran hak asasi manusia melalui etika derita setidaknya mau mengatasi bahaya relativisme (yang menolak nilai-nilai universal dan mengundurkan diri ke dalam budaya sendiri yang partikular) dan etnosentrisme yang memutlakkan nilai-nilai budayanya sendiri dan memaksakannya pada orang lain. Universalitas yang benar tidak bertentangan dengan keunikan dan keanekaragaman masing-masing budaya. Justru sebaliknya, setiap bangsa dan negara berhak dan wajib mencari jalan sendiri dalam usahanya menanggulangi penderitaan konkret yang dihadapinya dan yang selalu juga berakar dalam kebudayaan setempat. Mengingat penderitaan manusia selalu bercorak konkret maka dalam arti tertentu, hak asasi manusia pun mempunyai sifat khas sesuai dengan masing-masing budaya. Dalam budaya orang-orang Asia misalnya, hilangnya ikatan kekerabatan menimbulkan penderitaan yang lebih besar daripada kekurangan

kebebasan pribadi, sedangkan di Barat justru sebaliknya (Müller, 2006: 162).

Penutup

Keseluruhan tulisan ini ditutup dengan beberapa penegasan penting. *Pertama*, hubungan antara Islam dan Kekristenan di Indonesia yang secara politis selalu dikesankan sebagai dua kubu yang saling “berlawanan”, harus dilihat sebagai sesuatu yang tidak sesuai dengan kenyataan. Dalam hal masalah yang paling mendasar yang menyangkut kesejahteraan umum bangsa Indonesia kaum Muslim dan Kristen selalu dapat bekerja sama atas dasar prinsip toleransi. Secara historis, tuntutan toleransi hidup keagamaan di Indonesia, bukan terutama datang dari kaum minoritas Kristen, melainkan datang dari mayoritas Muslim di Indonesia yang berpegang teguh pada semboyan negara *Bhineka Tunggal Ika* dan mendukung ide Negara Pancasila. Hal ini dapat dipulangkan pada keistimewaan Islam di Indonesia, yaitu Islam yang menempatkan hukum-adat dalam posisi yang tak kalah pentingnya di samping Al-Quran atau Hadith sebagai sumber-sumber hukum, dan dengan demikian membedakannya dari Islam dari Timur Tengah dengan formalisme dan dogmatisme sebagai ciri utamanya.

Kedua, medan konflik ideologis di Indonesia dewasa ini dan juga dasawarsa mendatang tidak lagi ditentukan oleh pertentangan antara kedua kelompok keagamaan ini. Pertentangan tersebut justru ditemukan dalam masing-masing agama itu sendiri, yaitu di antara mereka yang mendukung penuh martabat segenap orang sebagai manusia dan oleh karena itu bertekad berpegang teguh pada etika demokrasi, hak asasi manusia dan keadilan sosial, dan mereka yang mencari keamanan dalam kelompok sangat kecil dengan mencurigai atau bahkan memusuhi semua yang di luar. Sikap yang terakhir itulah yang disebut primordialisme.

Ketiga, titik pertemuan antara Islam dan Kekristenan terletak dalam cita-cita mereka untuk menjanjikan dan memungkinkan keselamatan bagi tiap penganutnya dan membebaskan manusia dari penderitaan dengan segala dimensinya. Bentuk fundamental dan yang kelihatan dari penderitaan manusia adalah kelaparan, penyakit, kemiskinan dan penindasan. Namun, manusia juga teramat sering menderita jika dia

didiskriminasikan atas nama “agama yang benar“. Tantangan yang mesti disikapi oleh umat beragama di Indonesia adalah sejauh mana mereka menjadi pendukung atau sebaliknya justru menjadi penghambat bagi usaha meniadakan penderitaan manusia dengan segala dimensinya?



Daftar Rujukan

- Abdillah, Masykuri. 1996. “Theological Responses to the Concepts of Democracy and Human Rights. The Case of Contemporary Indonesian Muslim Intellectuals, dalam *Studia Islamika*, Vol.3, No.1, halaman 1-41.
- _____. 1997. *Responses of Indonesian Muslim Intellectuals to the Concept of Democracy (1996-1993)*. Hamburg: Abera.
- Al-Azm, Sadik J. 1996. “Is Islam Secularizable?” dalam Peter Koslowski dan Reinhard Löw, *Jahrbuch für Philosophie des Forschungsinstituts für Philosophie Hannover* Bd. 7, halaman 15-24. Wien: Passagen Verlag.
- Arenhofel, Mark. 2005. “Die Erfindung der Pancasila. Zur Konstruktion einer Staatsreligiösen Einheitsvision in Indonesien.“ dalam Mathias Hildebrandt dan Manfred Brocker (Hrsg.), *Unfriedliche Religionen? Das Politische Gewalt und Konfliktpotenzial von Religionen*, halaman 139-151. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.
- Avonius, Leena dan Damian Kingsbury. 2008. *Human Rights in Asia. A Reassessment of The Asian Values Debate*. New York: Palgrave Macmillan.
- Azra, Azyumardi. 2006. “Pancasila dan Identitas Nasional Indonesia. Perspektif Multikulturalisme,” dalam Irfan Nasution dan Ronny Agustinus, *Restorasi Pancasila. Mendamaikan Politik Identitas dan Modernitas*, halaman 143-161. Jakarta: Perhimpunan Pendidikan Demokrasi.
- Berger, Peter L. 1991. *Langit Suci. Agama sebagai Realitas Sosial*. Jakarta: LP3ES.

- _____. 1994. *Sehnsucht nach Sinn. Glauben in einer Zeit der Leichtgläubigkeit*. Frankfurt/New York: Campus Verlag.
- Daven, Mathias. 2016. "Fundamentalisme Agama sebagai Tantangan bagi Negara," dalam *Jurnal Ledalero*, Vol. 15, No. 2 Desember 2016, halaman 274-304.
- _____. 2020. "Claims of Truth Versus a Nationalistic Viewpoint (Response to Prof. Dr. Azyumardi Azra)," dalam *Verbum SVD*, Vol. 61, halaman 62-81.
- Effendy, Bahtiar. 1995. "Islam dan Negara", dalam: *Prisma*, No. 5 Tahun XXIV Mei 1995, halaman 3-28.
- Geertz, Clifford. 1992. "Agama sebagai Sebuah Sistem Kebudayaan," dalam *Kebudayaan dan Agama*, halaman 1-49. Yogyakarta: Kanisius.
- Hefner, Robert W. 1997. "Islamische Toleranz: der Kampf um eine Pluralistische Ethik im Heutigen Indonesien," dalam Peter L. Berger, (Hrsg.), *Die Grenzen der Gemeinschaft. Konflikt und Vermittlung in Pluralistischen Gesellschaften*, halaman 399-446. Gütersloh: Verlag Bertelsmann Stiftung.
- Huntington, Samuel P. 1996. *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*. New York: Simon & Schuster Rockefeller Center.
- Ingeborg, Gabriel. 2004. "Moral in Zeiten der Globalisierung: Zwischen Säkularität und Religion," dalam R. Elm (Hrsg.), *Ethik, Politik und Kulturen im Globalisierungsprozess. Eine Interdisziplinäre Zusammenführung*, halaman 47-64. Dortmund: Projekt Verlag.
- Kleden, Ignas. 1985. "Agama dalam Perubahan Sosial," dalam *Agama dan Tantangan Zaman. Pilihan Artikel Prisma 1975-1984*, halaman 215-234. Jakarta: LP3ES.
- Klingberg, Max dan Thomas Schirmacher (Hrsg.). 2002. *Märtyrer 2002. Das Jahrbuch zur Christenverfolgung Heute*. Hamburg: Hänssler Verlag.
- Konsili Vatikan II, 2013. *Dokumen Konsili Vatikan II*. Terjemahan Hardawirayana. Cetakan XII. Jakarta: Obor
- Körtner, Ulrich H.J. 2003. "Religion und Gewalt – Zur Lebensdienlichkeit von Religion in Ihrer Ambivalenz," dalam Adel Th. Khoury

(Hrsg.), *Krieg und Gewalt in den Weltreligionen. Fakten und Hintergründe*, halaman 99-124. Freiburg: Herder Verlag.

Kühnhardt, Ludger. 1987. *Die Universalität der Menschenrechte*. München: Bundeszentrale für Politische Bildung.

Loenhoff, Jens 1992. *Interkulturelle Verständigung: Zum Problem Grenzüberschreitender Kommunikation*. Opladen: VS Verlag für Sozialwissenschaften.

Madjid, Nucholish. 2003. "Islam Yes, Islamic Parties No!" dalam David Bourchier dan Vedi R. Hadiz, *Indonesian Politics and Society*, halaman 88-92. London/New York: Routledge.

_____. 1994. "Religiöser und Gesellschaftspolitischer Pluralismus. Eine Islamische Sicht im Kontext Indonesischer Erfahrung," dalam A. Bsteh, (Hrsg.), *Friede für die Menschheit*, halaman 214-232. Mödling: Verlag St. Gabriel.

_____. 2005. "Interpreting the Qur'anic Principle of Religious Pluralism," dalam Saeed Abdullah, *Approach to the Qur'an in Contemporary Indonesia*, halaman 209-223. London: Oxford University Press.

_____. 2008. *Islam, Kemodernan dan Keindonesiaan*. Bandung: Mizan Pustaka.

Magnis-Suseno, Franz. 1985. Konflik dan Harmoni: Pengelolaannya Dalam Wawasan Indonesia, *Prisma* thn XIV, nr 2/1985, 89-102.

_____. 1989. *Neue Schwingen für Garuda. Indonesien Zwischen Tradition und Moderne*. München: Peter Kindt Verlag.

_____. 1992. *Berfilsafat dari Konteks*. Jakarta: Gramedia.

_____. 1994. "Hak-Hak Asasi Manusia: Kontekstual atau Universal, dalam *Prisma*, No. 11, halaman 3-17.

_____. 1995. *Filsafat Kebudayaan Politik*. Jakarta: PT Gramedia Pustaka Utama.

- _____. 2001. "Melawan Pemikiran Ideologis," dalam Eddy Kristiyanto (Ed.), *Etika Politik dalam Konteks Indonesia*, halaman 331-344. Yogyakarta: Kanisius.
- _____. 2004. *Menjadi Saksi Kristus di Tengah Masyarakat Majemuk*. Jakarta: Obor.
- Meyer, Thomas. 2002. *Identitätspolitik: Vom Missbrauch Kultureller Unterschiede*. Frankfurt: Suhrkamp.
- Müller, Johannes. 2003. "Universale Menschenrechte Angesichts Kultureller und Religiöser Vielfalt – Versuch einer Vermittlung," dalam Ariane Köstler, Tula C. Wagner, Rasmus Tenbergen (Hrsg.), *Menschenrechte im Interdisziplinären Dialog*, halaman 134-145. Bonn: ILD-Verlag.
- _____. 2006. *Perkembangan Masyarakat Lintas Ilmu*. Jakarta: PT. Gramedia.
- _____. 2007. "Religionen – Quelle von Gewalt oder Anwalt der Menschen? Überlegungen zu den Ursachen der Ambivalenz von Religionen" dalam Johannes Müller, M. Reder, T. Karcher (Hrsg.), *Religionen und Globalisierung*, halaman 120-138. Stuttgart: Kohlhammer.
- Müller, Klaus E. 1987. *Das Magische Universum der Identität: Elementarformen Sozialen Verhaltens; ein Ethnologischer Grundriss*. Frankfurt/New York: Campus Verlag.
- Noer, Kautsar A. 2007. "Sufisme dan Dialog Agama-Agama," dalam Tim Litbang PGI, *Meretas Jalan Teologi Agama-Agama di Indonesia*, halaman 143-174. Yogyakarta: Kanisius.
- Pieris, Aloysius. 1996. *Berteologi dalam Konteks Asia*. Terjemahan Agus M. Hardjana. Yogyakarta: Kanisius.
- Popper, Karl R. 1985. *Gagalnya Historisisme*. Jakarta: LP3ES.
- Schillebeeckx, Edward. 1997. "Religion und Gewalt," dalam *Concilium 33*, halaman 565-577.
- Schreiter, Robert J. 1993. *Rancang Bangun Teologi Lokal*. Jakarta: PT BPK Gunung Mulia.

- Schumann, Olaf. 1997. *Hinaus aus der Festung. Beiträge zur Begegnung mit Menschen Anderen Glaubens und Anderer Kulturen*. Hamburg: EB-Verlag.
- Schwartländer, Johannes. 1993. "Einleitung," dalam Johannes Schwartländer (Hrsg.), *Freiheit der Religion. Christentum und Islam unter dem Anspruch der Menschenrechte*, halaman 13-49. Mainz: Grünewald-Verlag.
- Senghaas, Dieter. 1998. *Zivilisierung Wider Willen*. Frankfurt: Suhrkamp Verlag.
- Sugiharto, I. Bambang. 2000a. "Hak Asasi Manusia. Lampu Kuning Praksis Etis Global," dalam I. Bambang Sugiharto dan Agus Rahmat W., *Wajah Baru Etika dan Agama*, halaman 21-29. Yogyakarta: Kanisius.
- _____. 2000b. "Pluralisme Agama dan Keutuhan Manusia," dalam I. Bambang Sugiharto dan Agus Rahmat, *Wajah Baru Etika dan Agama*, halaman 144-167. Yogyakarta: Kanisius.
- Sukarno. 1985. *Pancasila dan Perdamaian Dunia. Sebuah Kumpulan Pidato*. Jakarta: Inti Idayu Press.
- Tibi, Bassam. 1991. *Der Islam und das Problem der Kulturellen Bewältigung Sozialen Wandels*. Frankfurt: Suhrkamp Verlag.
- Wahid, Abdurrahman. 1989. "Pribumisasi Islam," dalam Muntaha Azhari dan Abdul Mun'im Saleh, (eds.). *Islam Indonesia Menatap Masa Depan*, halaman 81-96. Jakarta: P3M.
- _____. 2009. *Ilusi Negara Islam. Ekspansi Gerakan Islam Transnasional di Indonesia*. Jakarta: The Wahid Institute.

