Geneva - Jurnal Teologi dan Misi Vol. 17, No.2, Desember 2019: 115-138
ISSN 2088-8368

PERDAMAIAN DAN REKONSILIASI: SEBUAH EKSPLANASI KEKERASAN BERBASIS AGAMA DAN UPAYA MELAMPAUINYA

Michael Alexander
Program Pasca Sarjana Teologi, Sekolah Tinggi Teologi Injili Abdi Allah,
Jl. Raya Pacet Km. 2, Kab. Mojokerto
E-mail: luxuryours@yahoo.com

ABSTRAK

Perdamaian bukan hanya syarat tidak adanya kekerasan langsung. Perdamaian mencakup kondisi bagi setiap kelompok masyarakat untuk memperoleh hak dan kesempatan yang sama. Agama memiliki peran yang ambivalen. Di satu sisi intoleransi dan diskriminasi atas dasar agama merupakan fakta dalam masyarakat majemuk. Di sisi lain, agama memiliki kekuatan untuk mempromosikan kesetaraan, keadilan, perdamaian, dan kesejahteraan bersama. Makalah ini akan memaparkan kedua sisi tersebut: Pertama, dengan mengemukakan bahwa kekerasan agama tidak hanya berakar pada praktik keagamaan. Ada hubungan timbal balik antara praktik keagamaan dan konteks sosial. Yang pertama tidak cukup untuk membawa kontradiksi ke dalam kekerasan langsung. Padahal yang kedua merupakan prasyarat yang niscaya. Namun, agama tidak hanya didasari oleh kepentingan. Agama memiliki potensi yang melekat untuk mewujudkan kekerasan. Pada bagian kedua makalah ini akan dipaparkan dua pendekatan korelasional agama yang berorientasi pada etika global dan praksis pembebasan. Kedua orientasi ini diajukan sebagai jalan keluar dari kebuntuan relasi agama berdasarkan kebenaran epistemologis atau kriteria soteriologis. Terakhir, rekonsiliasi agama akan tercapai ketika dialog karya-karya yang memperjuangkan kesejahteraan umat manusia dan bumi menjadi tujuan dan tanggung jawab bersama umat beragama.

Kata kunci; Perdamaian; Rekonsiliasi; Agama; Kekerasan; Dialog

ABSTRACT

Peace is not just a condition of the absence of direct violence. Peace includes conditions for each group of people to obtain equal rights and opportunities. Religions have an ambivalent role. On the one hand intolerance and discrimination based on religion is a fact in a pluralistic society. On the other hand, religions have the power to promote equality, justice, peace and mutual welfare. This paper will describe both sides: First, by arguing that religious violence is not solely rooted in religious practice. There is a reciprocal relationship between religious practices and the social context. The first is insufficient to bring the contradiction into direct violence. Whereas the second is a necessary prerequisite. However, religion is not merely instrumented by interests. Religion has an inherent potential to actualize violence. At the second part of this paper will be present two correlational approaches of religions oriented towards global ethics and liberation praxis. Both of these orientations are proposed as a way out of the impasse of the relations of religions based on epistemological truth or soteriological criteria. Finally, the reconciliation of religions will be achieved when the dialogue of works that struggled for the welfare of humanity and the earth becomes the common goals and responsibility of religions.

Keywords; Peace; Reconciliation; Religion; Violance; Dialogue

PENDAHULUAN

"*There will be no peace among the nations without peace among the religions. There will be no peace among the religions without dialogue among the religions.*"

Kalimat di atas dilontarkan Hans Küng sekitar 30 tahun yang lalu. Seruan tersebut masih relevan hingga saat ini. Termasuk bagi kita di Indonesia. Perdamaian hanya bisa dicapai jika agama-agama saling berdamai satu dengan yang lain. Orde Baru menegakan perdamaian antar agama melalui represi militeristik. Pedekatan tersebut ditempuh karena perdamaian dimaknai sebagai ketiadaanya konflik di ruang publik kehidupan berbangsa dan bernegara. Namun ketiadaan konflik dalam bentuk termanifestasikan tidak serta-merta berarti bahwa tidak ada pertentangan secara laten. Bagaikan sekam, konflik terpendam di bawah permukaan.

Pasca Orde Baru pengaruh agama kembali membesar. Nampak dari munculnya berbagai partai politik berbasiskan agama. Indonesia yang tidak pernah berada dalam kondisi sebagai negara sekuler – sebagaimana agama-agama, termasuk kekristenan, di domestifikasi ke ruang-ruang privat dan kehilangan peran publiknya di Barat – langsung melompat ke era post-sekuler. Artinya peran agama kembali diperhitungkan sebagai kekuatan politis dalam negara demokratis. Di saat seperti itu ketegangan laten antaragama mewujud dalam bentuk kompetisi agama-agama. Intoleransi di ruang publik merupakan tahap selanjutnya.

SETARA Institute dalam laporannya di tahun 2017 menyimpulkan terjadinya penguatan-supremasi intoleransi yang mengakar secara kultural dan memiliki inter-kausalitas dengan dogma dan fatwa keagamaan.[1] Kesimpulan tersebut tetap relevan di tahun 2018. Terlihat dari 109 peristiwa pelanggaran kebebasan beragama dan berkeyakinan yang terjadi di 20 provinsi pada semester pertama.[2]

Sekelumit pemaparan di atas menunjukkan beberapa hal: Pertama, perdamaian umumnya dipahami sebagai ketiadaan pertikaian atau kekerasan di permukaan. Pandangan ini merupakan gagasan klasik sejak era Romawi kuno yang menganggap perdamaian sebagai '*absentia belli*,' yakni keadaan di mana tidak ada perang. Pandangan ini dikenal sebagai perdamaian negatif (*negative peace*). Dalam perkembangannya, muncul pemahaman positif mengenai perdamaian (*positive peace*). Pendapat ini memperluas gagasan klasik di atas, yang artinya perdamaian bukan sekadar dipahami sebagai kondisi tiadanya perang atau kekerasan langsung (*direct violence*), tetapi juga kondisi yang bebas dari kekerasan tidak langsung (*indirect violence*), misalnya kekerasan struktural, kekerasan sosio-kultural

[1] www.setara-institute.org/kondisi-kebebasan-beragamaberkeyakinan-dan-minoritas-keagamaan-di-indonesia-2016/ (Diakses 4 September 2019)

[2] Mengacu pada laporan tengah tahun 2018 yang dirilis oleh SETARA Institute

serta kekerasan ekologis.[3] Lebih lanjut, pencapaian perdamaian positif memerlukan upaya berkesinambungan yang dilakukan oleh seluruh elemen masyarakat, termasuk agama-agama.

Kedua, bertolak dari pembedaan perdamaian ke dalam bentuk positif dan negatif di atas, nampak jelas hubungan antara agama dengan tindak kekerasan dan upaya membangun perdamaian. Di satu pihak agama dapat berperan sebagai pembawa kekerasan baik dalam bentuk langsung maupun tidak langsung. Namun di pihak lain agama juga dapat berperan sebagai agen perdamaian melalui upaya untuk menghindari kekerasan langsung dan memperjuangkan tercapainya perdamaian positif di tengah masyarakat dan negara.[4]

Spektrum kekerasan direct-indirect nampak dalam kehidupan bermasyarakat di Indonesia. Sebagai contoh terlihat dari tindak diskriminasi warga masyarakat yang membuat kesepakatan untuk menolak nisan yang merepresentasikan agama tertentu di tempat pemakaman umum (TPU). Padahal sifat 'umum' mengandaikan kesetaraan tiap partikularitas untuk mengekspresikan identitasnya di fasilitas tersebut. Penegakan kesepakatan di atas berujung pada tindak intoleransi berupa pemotongan nisan berbentuk tanda salib pada Desember 2018 di Makam Jambon, Kotagede, Yogyakarta.[5] Kasus ini menunjukkan bahwa kekerasan struktural-kultural berkaitan dengan koersi langsung. Di sebut kekerasan struktural karena masyarakat menyepakati struktur yang diskriminatif. Kasus ini juga merupakan kekerasan kultural karena aturan ditegakkan dengan mengacu pada kultur dominan. Perpaduan antara keduanya memberikan dasar bagi inkuisisi yang secara definisi merupakan kekerasan langsung.

Contoh lain masih dapat dilihat dari wilayah yang sama. Terjadi pada April 2019 saat terkuak aturan dusun yang menolak penghuni non-Muslim untuk tinggal di wilayah Desa Pleret, Bantul. Kembali terlihat kekerasan tidak langsung melalui kesepakatan diskriminatif yang dibuat oleh warga. Seperti peristiwa di Makam Jambon penegakkan kesepakatan ini berujung pada pengusiran

[3] Sandy Ascenso Carreira, et.al., *Mainstreaming Peace Education: Methodologies, Approaches and Visions* (Berlin: Lifelong Learning Programme, 2014), 34-37.

[4] Ambivalensi peran agama di ruang publik, khususnya menurut kajian ilmu Hubungan Internasional, serta komponen-komponen konflik mencakup inti agama dan perebutan sumber daya sebagaimana akan dipaparkan lebih lanjut di bawah, dapat dilihat dalam Reza A.A. Wattimena, "Malaikat Kematian atau Ratu Perdamaian? Agama di dalam Politik Global Abad 21" dalam *The Ary Suta Center Series on Strategic Management*, Vol 47, (Oktober 2019).

[5] https://regional.kompas.com/read/2018/12/21/08565691/klarifikasi-lengkap-pemotongan-nisan-salib-di-makam-kotagede-yogyakarta (diakses 26 Februari 2019).

seorang warga pendatang.[6] Demikian pula dengan kasus pada Juni 2019 di Gunung Kidul perihal aturan yang mewajibkan siswa di SDN Karangtengah III untuk menggunakan seragam pakaian Muslim.[7] Dapat kembali ditegaskan bahwa aturan dan kesepakatan yang bersifat diskriminatif dan mengacu pada kultur tertentu dapat digolongkan ke dalam kekerasan struktural-kultural. Sedangkan penegakan aturan meski dilakukan tanpa tindakan koersif, tergolong dalam kekerasan langsung.

Sejumlah kasus di atas menunjukkan kekerasan struktural-kultural di tingkat lokal yang dilakukan oleh warga masyarakat. Dalam skala yang lebih luas kekerasan struktural juga dilakukan oleh aparatur negara. Tampak dari pencabutan izin HKBP Filadelfia, Bekasi dan GKI Yasmin, Bogor oleh pemerintah daerah setempat. Pencabutan izin pendirian gereja juga terjadi di Bantul pada akhir Juli 2019 dengan mengacu pada Peraturan Bersama Menteri Agama dan Menteri Dalam Negeri perihal izin pendirian rumah ibadah.[8] Singkatnya kekerasan struktural dijumpai mulai dari aturan warga, tingkat daerah hingga nasional.[9]

METODE PENELITIAN

Data-data ini menunjukkan fakta empiris potensi agama-agama untuk menjadi alat kekerasan, intoleransi dan diskriminasi. Namun, sebagaimana telah disinggung, agama juga memiliki kekuatan untuk membangun perdamaian, baik dalam upaya menghindari terjadinya kekerasan langsung, maupun untuk menciptakan kondisi yang mendukung perdamaian antarumat beragama. Pengembangan toleransi antarumat beragama merupakan upaya mencegah terjadinya kekerasan langsung. Meski demikian perlu adanya langkah lanjutan guna membangun perdamaian positif. Tulisan ini akan memaparkan ambivalensi agama tersebut: Pertama, akan diuraikan anatomi kekerasan mencakup kekerasan agamawi di dalamnya. Dalam bagian ini akan ditunjukkan bahwa aktualisasi kekerasan terjadi karena hubungan

[6] https://m.detik.com/news/berita-jawa-tengah/d-444494241/perbedaan-agama-membuat-slamet-ditolak-tinggal-di-dusun-karet-bantul (diakses 10 Oktober 2019).

[7] https://m.detik.com/news/berita-jawa-tengah/d-4599034/viral-ada-sd-neger-di-gunungkidul-wajibkan-siswa-baru-berbaju-muslim (diakses 10 Oktober 2019).

[8] https://nasional.tempo.cc/read/1230196/bupati-bantul-cabut-izin-gereja-setara-diskriminatif (diakses 16 Oktober 2019).

[9] Laman Tirto.id mencatat keberadaan Perda yang menggunakan identitas keagamaan, baik Islam melalui Perda Syariah, maupun Kristiani dengan Perda Injil. Perda berbasis agama tersebut memiliki potensi untuk mengancam minoritas. https://tirto.id/perda-syariah-dan-perda-injil-sama-sama-ancam-minoritas-daib Salah satu kritik terhadap Perda Injil dari kacamata Kristiani dapat dilihat dalam Binsar A. Hutabarat, "Perda Manokwari Kota Injil: Makna dan Konsekuensi bagi Gereja-Gereja di Indonesia", *Societas Dei 2*, No.2 (April 2015):127-160.

timbal-balik antara ajaran internal keagamaan dengan konteks sosial. Diasumsikan bahwa kekerasan termaktub dalam Kitab Suci tradisi-tradisi monoteistik. Menggunakan kalimat lain, tradisi monoteistik mengandung kekerasan semantik di dalam Kitab Sucinya yang berpotensi untuk direproduksi apabila konteks menuntut dilakukan pengukuhan identitas.[10] Maka tidak dapat disimpulkan hanya konteks sosial yang merupakan penyebab kekerasan yang menggunakan pembenaran Kitab Suci. Sebaliknya, tanpa konteks, kekerasan tekstual juga tidak terobyektifikasi. Kedua, sebagai upaya untuk melampaui kekerasan agama-agama, penulis akan mengusulkan dua gagasan guna menciptakan keselarasan antar agama melalui dialog karya yang dilakukan lintas agama. Hal tersebut berarti agama-agama perlu untuk melampaui problema epistemik-soteriologis dan mempertimbangkan kerjasama di tataran praksis-etis.[11] pararel pasal 1:11 dengan 6:16 – pasal 7:5 dengan 13:14, 22b, 29).

ANATOMI KEKERASAN AGAMAWI

Aktualisasi kekerasan disebabkan jalinan berbagai faktor. Demikian pula dengan kekerasan berbasis, atau yang mengatasnamakan, agama. Uraian berikut akan memaparkan hubungan timbal-balik antara faktor internal keagamaan dengan konteks sosial sebagai faktor eksternal. Akan tetapi faktor-faktor eksternal pembentuk konflik tidak akan dipaparkan lebih jauh. Hubungan antara kedua faktor hanya akan disinggung melalui contoh kasus. Penekanan diberikan pada faktor internal melalui pemaparan sejumlah tanda dalam praktik beragama yang berpotensi untuk mengangkat pertentangan laten ke dalam bentuk konflik terbuka.

AKTUALISASI KEKERASAN SEBAGAI HUBUNGAN TIMBAL BALIK

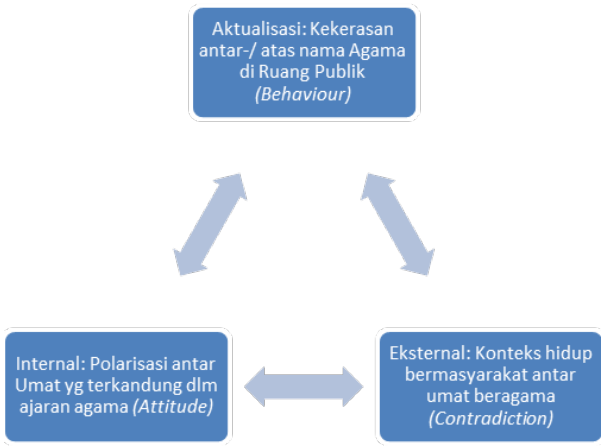
Johan Galtung adalah seorang matematikawan sekaligus perintis studi perdamaian dan konflik. Ia berpendapat

[10] Jan Assmann, "Monotheism and its Political Consequences", dalam Bernhard Giesen dan Daniel Šuber (ed.), *Religion and Politics: Cultural Perspectives* (Leiden/ Boston: Brill, 2005), 142, bdk. 158. Assmann berpendapat bahwa monoteisme memiliki *potensi* kekerasan di dalam ajarannya. Pendapat ini membedakannya dengan para pemikir lain, misalnya Regina Schwartz, yang menyatakan kekerasan merupakan *konsekuensi* ideologi monoteistik.

[11] Banawiratma memaparkan tujuh bentuk dialog dalam masyarakat: Dialog kehidupan yakni komunikasi sehari-hari antarumat dan kelompok agamawi, dialog sosial yakni analisis sosial-kontekstual yang dilakukan dengan menggunakan lensa-lensa keagamaan, dialog tradisi agama yang bertujuan untuk mengenal perbedaan antar tradisi guna mengikis prasangka, dialog iman yakni komunikasi pengalaman keagamaan antarumat beragama, dialog para pemuka agama, dialog karya dalam bentuk kegiatan bersama, dan dialog internal yang membahas perbedaan agama-agama yang dilakukan oleh komunitas satu agama (lih. Listia, dkk., *Pendidikan Interreligius: Gagasan Dasar dan Modul Pelaksanaa*, (Yogyakarta: CDCC/KAICIID/RfP, 2016).

kekerasan memiliki dua bentuk:[12] Pertama, kekerasan yang termanifestasikan atau teraktualisasikan. Hal ini berarti bahwa kekerasan telah mendapat bentuk yang aktual sehingga dapat diobservasi secara empirik. Sejumlah kasus yang disebutkan pada bagian awal tulisan ini merupakan contoh kekerasan dalam bentuk termanifestasikan. Kedua, kekerasan dalam bentuk laten, artinya kekerasan masih berada dalam bentuk potensial dan tidak terhubung secara langsung dengan cara manifestasinya. Misalnya polarisasi antarwarga masyarakat tidak memiliki hubungan langsung dengan perusakan nisan berbentuk salib. Pemasangan nisan salib sendiri merupakan stimulus yang mengangkat polariasi laten menjadi kekerasan teraktualisasi.

Galtung merumuskan gagasannya dalam bentuk segitiga sebagaimana nampak dalam Gambar 1 di bawah. Kerangka triangular tersebut dikenal dengan istilah segitiga konflik, atau segitiga ABC (*Attitude*, *Behaviour*, *Contradiction*). Dalam bahasa Indonesia diagram tersebut juga disebut sebagai segitiga SPK (Sikap, Perilaku, Kontradiksi). Apabila kerangka tersebut diadopsi sebagai alat analisis untuk menjelaskan pokok bahasan maka ajaran keagamaan merupakan akar internal pembentuk konflik. Polarisasi antaraumat yang dibangun dengan *liyan** oleh ajaran keagamaan merupakan contoh yang diangkat dalam tulisan ini. Sedangkan konteks hidup bermasyarakat merupakan akar eksternal. Hubungan timbal-balik antara kedua akar laten ini akan mencuatkan konflik ke ruang publik kehidupan ketika dijumpai stimulus tertentu sebagai pemicu. Misalnya isu protes suara adzan yang dilakukan warga yang menyandang status *double minority* di Tanjung Balai, Sumatera Utara merupakan stimulus yang mengangkat pertikaian laten menjadi aktualitas dalam bentuk pembakaran sejumlah rumah ibadah.[13]



Gambar 1
Kerangka Triangular Kekerasan

[12] Johan Galtung, *Peace by Peaceful Means: Peace and Conflict, Development and Civilization* (London: Sage Publication, 1996).

* *liyan*: istilah filsafat fenomenologi yang digunakan untuk menjelaskan perbedaan eksistensi yang mengaku dengan eksistensi yang lainnya. (ed.)

[13] Puslitbang Kehidupan Keagamaan, *Laporan Tahunan Kehidupan Keagamaan di Indonesia Tahun 2016*, (Jakarta: Badan Litbang dan Diklat Kementerian Agama RI, 2017), 29-30

Perihal agama membawa kekerasan di dalam ajarannya tentunya dapat disangkal. Meski demikian tidak dapat dipungkiri keberadaan narasi-narasi kekerasan dalam Kitab Suci yang secara tidak langsung mengandaikan polarisasi antarumat. Menggunakan kalimat lain, polarisasi antar umat tersirat, bahkan kadang tersurat, di dalam Kitab Suci. Sebagai contoh pembantaian yang dilakukan terhadap penduduk asli Kanaan dalam kitab Yosua. Kekerasan tersebut diakui sebagai perintah ilahi. Terdapat banyak pendekatan yang dilontarkan para apologis untuk menjelaskan peristiwa tersebut, misalnya dengan menganggap penulisan narasi peperangan mengikuti bentuk hiperbolik sesuai gaya penulisan retorik masa itu. [14] Tentu anggapan tersebut dapat diperdebatkan. Namun hal yang tidak dapat disanggah adalah keberadaan narasi-narasi tersebut dalam kanon Kitab Suci tradisi Yudeo-Kristiani. Singkatnya, secara semantis kekerasan termaktub di dalam Kitab Suci. Lebih lanjut, kekerasan itu sendiri mengandaikan polarisasi tajam antara umat dengan *liyan* sehingga mereka dibinasakan dan dikuasai wilayahnya. Reproduksi kekerasan merupakan potensi yang dibawa oleh narasi-narasi tersebut.

Untuk masa selanjutnya, narasi kekerasan tekstual dipergunakan untuk membenarkan tindak genosida. Yang dimaksudkan adalah peristiwa pembantaian suku asli Amerika yang dilakukan oleh pendatang Kristiani. Jelas bahwa narasi Kitab Suci dipergunakan secara instrumental menurut kebutuhan konteks tertentu, yang dalam hal ini adalah penaklukan benua Amerika. [15] Eric A. Seibert mencatat pembantaian dilakukan kaum Puritan yang menggunakan kekerasan dalam Kitab Suci sebagai model (*archtype*).[16] Dapat dikatakan *hermeneutics of violent* akan dipergunakan apabila konteks sosio-politik menuntut dilakukannya tindak kekerasan untuk mencapai tujuan tertentu. Apabila dalam contoh di atas konteksnya adalah penaklukan, maka di masa kini status sosial antarentitas merupakan lahan subur bagi tumbuh-kembangnya budaya kekerasan. Asimetrisitas tersebut dapat berupa relasi mayoritas-minoritas, kaya-miskin, superioritas-inferioritas, dan seterusnya. Kembali pada kasus Tanjung Balai, Sumatera Utara, laporan resmi Kementerian Agama mencatat bahwa penguasaan sektor

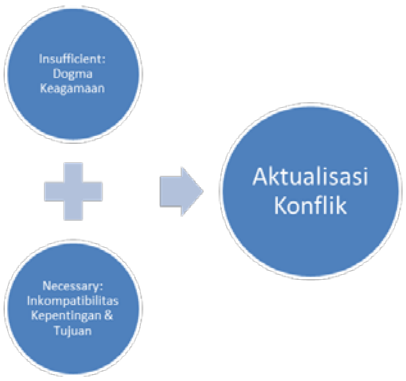
[14] Paul Copan, *Is God a Moral Monster? Making Sense of the Old Testament God* (Grand Rapids, Michigan: Bakerbooks, 2011), 170-71.

[15] Ra'anan S. Boustan, *et. al* (ed), *Violence, Scripture and Textual Practice in Early Judaism and Christianity* (Leiden/Boston: Brill, 2010), 4-5

[16] Eric A. Seibert, *The Violence of Scripture: Overcoming the Old Testament's Troubling Legacy* (Mineapolis: Fortress Press, 2012), 1-2

perekonomian oleh etno-religi minoritas merupakan salah satu akar yang memunculkan ketidakharmonisan dalam relasi sosial.[17] Di sini terlihat hubungan antara konteks dengan instrumentalisasi identitas keagamaan.

Dapat kembali ditegaskan bahwa ketimpangan sosial merupakan faktor eksternal yang menyimpan potensi untuk mengangkat polarisasi semantik-tekstual ke dalam bentuk kekerasan aktual. Akan tetapi perlu ditandaskan bahwa arah hubungan antara kedua akar laten tersebut bersifat timbal-balik dan bukan hanya dari konteks menuju pada teks. Alur yang disebut terakhir mengandaikan teks hanya diinstrumentalisasi oleh konteks. Pada sejumlah kasus alur tersebut memang terjadi. Meski demikian dengan mengingat bahwa teks berperan sebagai pembentuk wawasan kognitif umat, maka dapat dikatakan bahwa teks juga membentuk konteks hidup bermasyarakat. Artinya polarisasi tekstual antara umat-*liyan* sampai derajat tertentu akan direproduksi dalam bentuk polarisasi sosial antar kelompok masyarakat. Keengganan masyarakat Dusun Karet, Bantul untuk menerima pendatang lintas agama menunjukkan peran teks dalam pembentukan relasi sosial serta hubungan timbal-balik antara keduanya. Pada akhirnya konflik akan teraktualisasi ketika terjadi pertalian antara konflik identitas, dalam hal ini diwakili oleh polarisasi internal keagamaan dengan konflik kepentingan sebagai konteks hidup bermasyarakat. Yang pertama bersifat potensial namun tidak cukup (*insufficient*) untuk mengangkat kekerasan tekstual kepermukaan. Sedangkan konflik kepentingan merupakan prasyarat niscaya (*necessary*).[18]



Gambar 2
Komponen Konflik

Dalam studi yang dilakukan oleh Hasenclever dan Rittberger, keduanya menggolongkan peran agama terhadap konflik dalam tiga kelompok pandangan: Primordialis, instrumentalis dan konstruktivis.[19] Pandangan primordialis menganggap pertikaian antaragama atau atas nama agama memang disebabkan inkompatibilitas doktrin

[17] Puslitbang Kehidupan Keagamaan, 29-30

[18] Louis Kriesberg dan Bruce W. Dayton, *Constructive Conflicts: From Escalation to Resolution* (Lanham, Maryland: Rowman & Littlefield Publishers, 2012), 58.

[19] Andreas Hasenclever dan Volker Rittberger, "Does Religion Make a Difference? Theoretical Approaches to the Impact of Faith on Political Conflict" *Millennium: Journal of International Studies 29,* No. 3 (2006): 641-74.

keagamaan. Kata kuncinya adalah agama sebagai variabel mandiri (*independent varibel*) yang menyebabkan terjadinya pertikaian. Kelompok berikutnya adalah pandangan instrumentalis. Pandangan ini berpendapat bahwa agama bukan penyebab niscaya terjadinya konflik melainkan kesenjangan sosial dan ekonomi. Para instrumentalis menyakini agama dipergunakan sebagai alat kepentingan yang terkait dengan permasalahan sosio-ekonomi juga politik. Sedangkan pandangan ketiga disebut dengan istilah konstruktivis. Pandangan ini berada di antara primordialis dan instrumentalis. Konstruktivisme berupaya untuk mengatasi kelemahan kedua pandangan yang sebelumnya disebut. Pandangan ini dekat dengan gagasan instrumentalis yang tidak mengabaikan dinamika kekuasaan dan kepentingan. Meski demikian konstruktivisme beranggapan bahwa agama tidak sekadar diinstrumentalisasi namun memiliki peran intervensif (*intervening variable*). Kriteria ini merupakan pembeda utama antara konstruktivisme dengan instrumentalisme. Yang dimaksud adalah bahwa agama, sama seperti ideologi lainnya merupakan pembentuk wawasan kognitif yang berpotensi mengakibatkan konflik muncul ke permukaan.

Untuk menutup bagian ini akan disimpulkan bahwa konflik yang melibatkan agama pada umumnya merupakan konflik konstruktivistik mengingat tradisi monoteistik sendiri menegaskan polarisasi antara umat dengan *liyan*. Polarisasi ini berpotensi diinstrumentalisasi apabila konteks memerlukan pengukuhan identitas dengan menggunakan sentimen keagamaan guna mencapai tujuan politis tertentu. Walau demikian kesimpulan ini ditarik dengan menggunakan kacamata pengamat luar. Namun tidaklah demikian bagi massa akar rumput yang menganggap konflik keagamaan merupakan sebuah perjuangan agamawi. Kasus bom bunuh diri merupakan contoh ekstrim yang menunjukkan penghayatan keagamaan-primordialistik yang melatari tindak kekerasan di tingkat pelaku. Hal ini nampak jelas dari profil pelaku bom bunuh diri di tiga gereja di Surabaya pada 2018 yang melibatkan ayah, ibu dan anak-anak mereka dalam tindak sakrifisial tersebut.[20]

---

20 https://wartakota.tribunnews.com/2018/05/133/pelaku-bom-di--gereja-di-surabaya-ternyata-dilakukan-satu-keluarga-ayah-ibu-dan-4-anaknya (Diakses 10 Oktober 2019). Dalam penelitian yang dilakukan Tamawiwy ditunjukkan hubungan antara dimensi sosio-politis dengan etis-teologis dimana dalam kasus bom bunuh diri, ditandaskan olehnya, terjadi apabila pelaku meyakini tindakannya dibenarkan oleh pemahaman teologis tertentu. (August Corneles Tamawiwy, "Bom Surabaya 2018: Terorisme dan Kekerasan Atas Nama Agama," *Gema Teologika 4*, No.2 (Oktober 2019): 175-194). Jika di atas faktor eksternal dianggap keniscayaan, sedangkan faktor internal keagamaan bersifat *insufficient*, maka dalam kasus ini penulis bersepakat dengan Tamawiwy bahwa faktor eksternal saja bersifat *insufficient*. Untuk melakukan bom bunuh diri penghayatan teologis secara radikal merupakan sebuah keniscayaan.

AGAMA DAN KEKERASAN

Berbicara tentang 'agama' memunculkan banyak permasalahan. Salah satu penyebabnya adalah karena para ahli tidak menyepakati definisi tentang agama. Bahkan konsep 'agama' dianggap sebagai konstruksi pemikiran Barat dalam upaya kolonialisasi Timur. Artinya agama merupakan sebuah konstruksi politis.[21] Tentang hal ini tidak akan dibahas lebih jauh. Konteks Indonesia menempatkan lima kepercayaan sebagai agama resmi ditambah dengan Konfusianisme sebagai agama keenam yang diakui pada masa pemerintahan Presiden Abdurrahman Wahid, serta pengakuan terhadap para penghayat pada akhir 2017 melalui keputusan Mahkamah Konstitusi. Kekerasan atas nama agama mencakup kekerasan yang dilakukan oleh salah satu, atau lebih agama, terhadap agama atau kepercayaan lainnya baik dalam bentuk kekerasan fisik maupun tidak.

William T. Cavanaugh beranggapan bahwa politik merupakan penyebab utama kekerasan atas nama agama.[22] Menggunakan tipologi Hasenclever dan Rittberger, kekerasan atas nama agama merupakan intrumentalisasi agama yang dilakukan oleh kepentingan politik. Cavanaugh sendiri tidak membedakan secara tegas antara instrumentalisasi dengan konflik konstuktivistik yang mengandaikan hubungan timbal-balik antara keduanya. Penekanan yang diberikan olehnya terletak pada keberadaan hubungan antara kedua akar laten tersebut. Meski demikian, pendekatan Cavanaugh berkecenderungan apologetis dengan melindungi agama dari tuduhan sebagai penyebab kekerasan. Ia selanjutnya mengelompokkan tuduhan-tuduhan tersebut dalam tiga kelompok argumentasi: Agama bersifat memutlakkan, agama memecah-belah dan agama tidak cukup rasional.[23]

Charles Kimball adalah seorang tokoh yang diulas pemikirannya oleh Cavanaugh.[24] Pemikiran Kimball, juga John Hick dan Richard Wentz, dimasukkan dalam kelompok agama bersifat memutlakkan. Pemikiran kedua tokoh yang disebut terakhir tidak akan diulas lebih lanjut. Sedangkan telaah dan pengembangan pemikiran Kimball menunjukkan gagasannya mencakup ketiga kelompok Cavanaugh di atas.

Kimball memaparkan lima tanda yang patut diwaspadai karena membawa potensi kekerasan atas nama agama. Kelima tanda tersebut adalah klaim kebenaran agama secara mutlak, kepatuhan tanpa nalar kritis, penetapan waktu 'ideal', menghalalkan segala cara untuk mencapai tujuan agama di ruang publik, dan

[21] William T. Cavanaugh, *The Myth of Religious Violence: Secular Ideology ad the Roots of Modern Conflict* (NY: Oxford University Press, 2009)

[22] Ibid.

[23] Ibid., 17-18

[24] Charles Kimball, *When Religion Becomes Evil: Five Warning Signs,* (Canada: Harper Collins, 2008)

deklarasi perang suci (Gambar 3). Nampak kelima tanda tersebut membentuk alur logis. Dimulai dari klaim kebenaran mutlak, ditransmisikan secara dogmatis sehingga membungkam nalar kritis dalam hidup beragama, diarahkan hanya pada salah satu aspek ajaran keagamaan, misalnya eskatologi, kemudian diupayakan realisasinya pada saat ini melalui segala cara, bahkan dengan menggunakan jalan kekerasan.



Gambar 3
Tanda-Tanda Potensial bagi Aktualisasi Kekerasan Agamawi

HASIL DAN PEMBAHASAN

Klaim Kebenaran Mutlak

Menurut Kimball, penyebab korupsi agama – yang dimaksudkan adalah berubahnya natur agama dari pembawa kebaikan menjadi alat kekerasan – bermula dari klaim kebenaran yang dibuat dan diberlakukan secara mutlak dan universal. Disebutkan bahwa kebenaran agamawi, terlebih yang di klaim sebagai wahyu ilahi, memiliki pengaruh besar terhadap kehidupan umat: Di satu sisi klaim kemutlakan berperan dalam pembentukan sikap ekslusif keagamaan. Yang dimaksudkan di sini adalah tindakan eksklusi yang dilakukan umat terhadap *liyan* baik secara literal maupun dengan cara menempatkan agama-agama lain secara hirarkis di bawah kebenaran agama yang dianut. Di sisi lain agama juga memiliki kemampuan untuk membangun solidaritas antarumat beragama dengan bertolak dari teks yang sama. Ambivalensi ini sangat dipengaruhi oleh interpretasi yang dibangun oleh aliran keagamaan dan penafsirnya: Eksklusifistik atau berorientasi pada pengembangan perdamaian lintas agama.

Kembali pada masalah klaim kebenaran. Selain problema epistemologis, permasalahan juga terletak pada pemutlakan interpretasi teks. Pemutlakan interpretasi tersebut mencakup status Kitab Suci sebagai teks yang diinspirasikan. Dalam teologi kristiani ‘inspirasi’, dari (Lat.) ‘*inspirata*’, berkaitan dengan pewahyuan Roh Kudus. Seluruh Kitab Suci – diwakili kata *graphe* (‘tulisan kudus’, bdk.2.Ptr.3:15-16) – dianggap sebagai ‘nafas’ Allah. Anggapan ini tersirat dari kata *theopneustos* yang dipakai (lih. 2Tim. 3:16). Logika yang kemudian dibangun oleh para penafsir dan sistematikawan adalah karena Allah tidak dapat salah, maka wahyu-Nya – yakni tulisan yang dinafaskan oleh-Nya – juga tidak akan salah. Oleh sebab itu Kitab Suci

memiliki sifat *inerrent* (tidak dapat salah) dan otoritatif.

Alur singkat di atas menunjukkan bahwa klaim kemutlakan kitab suci pada dasarnya merupakan sebuah interpretasi (tekstual) yang diwujudkan dalam bentuk komitmen (baca: klaim) teologis. Bahkan secara provokatif dapat ditegaskan bahwa status kitab suci sebagai wahyu ilahi pun merupakan sebuah tafsir. Kalimat ini tidak dimaksudkan untuk menggugat Teologi Pewahyuan dan ajaran tentang kitab suci. Justru problema epistemik ini dipaparkan untuk menunjukkan permasalahan yang dihadapi apabila menggunakan kriteria kemutlakan untuk merumuskan relasi antaragama dengan. (Tentang hal ini akan disinggung kembali di bagian kedua tulisan ini).

Secara logis kemutlakan akan mengeksklusi setiap klaim yang bertentangan. Termasuk pandangan yang beroposisi dengan kemutlakan tersebut. Misalnya pandangan yang merelatifkan klaim kemutlakan kitab suci. Nampak potensi pelekatan label atau stigma terhadap pandangan tersebut (misalnya 'liberal'). Padahal pelekatan label dapat digolongkan dalam kekerasan verbal. Setidaknya labeling dan stigmatisasi telah membentuk polarisasi yang menyediakan dasar bagi terjadinya aktualisasi konflik keagamaan. Terlihat konteks memengaruhi interpretasi teologis terhadap pandangan berbeda. Selanjutnya juga akan memengaruhi relasi sosial. Kembali pada Kimball dapat ditandaskan bahwa pemutlakan merupakan titik awal bagi tumbuh-kembangnya sikap intoleran dalam hidup bermasyarakat lintas agama.[25]

Kepatuhan Tanpa Nalar Kritis

Klaim kemutlakan yang ditransmisikan dalam bentuk indoktrinasi berhubungan dengan pembungkaman nalar kritis dan tuntutan kepatuhan yang mengikuti. Menggunakan kalimat lain, identifikasi Kitab Suci sebagai wahyu ilahi menuntut kepatuhan dan subordinasi rasio. Slogan ternama dari era Pencerahan, *sapere aude*, menunjukkan pembungkaman nalar dan tuntutan kepatuhan pada masa itu serta upaya untuk melepaskan nalar dari pembungkaman tersebut. Tampak ketegangan antara otonomi rasio dan otoritas Kitab Suci.

Di samping otoritas Kitab Suci, kepatuhan umat juga dipengaruhi oleh otoritas

[25] Dapat dilakukan penyanggahan dengan menyatakan bahwa pandangan yang memegang relativisme Kitab Suci pun merupakan sebuah bentuk kemutlakan (yang lain). Oleh sebab itu, relativisme juga memiliki potensi kekerasan di dalamnya. Hal ini tidak akan dibantah. Diakui bahwa pemutlakan relativisme memang memiliki potensi kekerasan. Misalnya melalui ujaran 'fanatik', 'fundamentalis' dll. Tetapi justru hal ini menunjukkan bahwa pemutlakan secara inheren membawa *potensi* kekerasan. Problema tidak terletak pada Kitab Suci atau pada relativisme, tetapi pada pemutlakannya. Kemutlakan Kitab Suci merupakan sebuah komitmen teologis. Tetapi pemutlakan mengandaikan negasi terhadap pandangan maupun partikularitas lain.

institusi yang menginterpretasi Kitab Suci, misalnya magisterium dalam tradisi Katolik Roma. Kepatuhan juga dipengaruhi oleh tokoh-tokoh berkharisma dan yang dipandang otoritatif, misalnya Luther dan Calvin pada masa reformasi awal hingga tokoh-tokoh kontemporer lainnya. Lebih lanjut, ketokohan berhubungan dengan aliran gerejawi di masa kemudian, masing-masing dengan dogmatika, ajaran, serta konfesi denominasionalnya. Kimball mencatat sejumlah sekte yang melakukan kekerasan memiliki pemimpin yang karismatik. Tokoh tersebut kemudian menuntut para pengikut untuk menaati dirinya secara mutlak. Dalam bentuk moderat ketaatan tidak ditujukan pada individu secara langsung namun pada interpretasi Kitab Suci yang dibuatnya. Secara singkat, nalar dan kepatuhan umat dipengaruhi kharisma tokoh, interpretasinya terhadap Kitab Suci serta rumusan tradisi gerejawi.[26]

Selain variabel-variabel di atas, Kimball menambahkan doktrin sebagai variabel selanjutnya. Doktrin sendiri merupakan bagian dari tradisi gerejawi. Secara khusus Kimball memberikan penekanan khusus pada doktrin Akhir Zaman dan potensi kekerasan yang mengikuti. Hal ini terkait dengan, dan akan dipaparkan lebih jauh dalam, butir selanjutnya. Ajaran tentang Akhir Zaman dapat dipahami sebagai bentuk pengkondisian umat masa kini yang dilakukan berdasarkan gambaran masa depan. Menggunakan kalimat lain, pengharapan eskatologis berpotensi untuk mengaburkan penalaran umat di masa kini. Sikap tidak realistis dan utopis merupakan salah satu contoh.

John J. Collins menandaskan bahwa Perjanjian Baru yang umumnya dianggap sebagai narasi kasih Allah, didalamnya juga mencakup tindakan negasi terhadap *liyan* melalui pengharapan eskatologis.[27] Penggunaan istilah *reprobate* untuk mengidentifikasi kelompok non-Kristiani merupakan salah satu contoh eksklusi doktrinal yang dijangkarkan pada polarisasi eskatologis. Adapun tindak eksklusi tersebut dilakukan di masa kini dan memengaruhi hubungan sosial antarentitas. Bandingkan praktik tersebut dengan pencabutan istilah ‘kafir’ bagi non-Muslim yang diusulkan oleh Nadhlatul Ulama (NU) karena kesadaran bahwa istilah yang

[26] Laman Tirto.id mencatat sejumlah megachurch di Jakarta yang memiliki umat lebih dari 10.000 orang. Ketokohan, ajaran, aliran dan pola ibadah menjadi daya tarik umat. Data ini sejajar dengan pemaparan di atas yang mengaitkan kepemimpinan dengan loyalitas dan militantisme umat. Jika loyalitas diraih melalui pembungkaman nalar kritis, maka kekerasan menjadi potensi yang melekat. Bdk. https://tirto.id/mega-church-di-indonesia-menjual-mukjizat-dan-klaim-kesuksesan-eezn (diakses 15 Oktober 2019).

[27] John J. Collins, “The Zeal of Phinehas: The Bible and the Legitimation of Violence” dalam *Journal of Biblical Literature 122*, No.1 (2003): 3-21

demikian merupakan sebuah bentuk kekerasan teologis.[28]

Hal lain yang perlu ditambahkan adalah gagasan neurosains dan psikososial seperti yang dinyatakan Marie Fitzduff dan Joshua Greene. Fitzduff menyatakan bahwa secara biologis manusia terprogram untuk mengikuti otoritas pimpinan guna menjamin kelangsungan proses evolusi.[29] Demikian pula dengan Greene yang menegaskan bahwa manusia akan mengidentifikasi diri dengan kelompok tertentu dan selanjutnya mengikatkan diri menjadi bagian dari kelompok tersebut.[30] Adapun pengikatan diri tersebut berada di dalam rangka untuk menghadapi kelompok lain yang beroposisi pandangan dan kepentingan. '*I*' (diri) dilebur ke dalam komunitas '*we*' untuk menghadapi '*them*'. Greene mencatat *ingroup* berkecenderungan untuk dipersepsi benar, sedangkan *outgroup* dipandang salah. Di sini kembali terlihat hubungan antara nalar dengan identifikasi diri dalam kelompok.

Kedua gagasan di atas menunjukkan bahwa tokoh keagamaan yang berkecenderungan untuk dikultuskan oleh pengikutnya, serta aliran atau denominasi yang dianggap sebagai kebenaran dan kepadanya diri diidentifikasi, memiliki potensi untuk menutup nalar kritis dan memunculkan kekerasan terhadap pihak *liyan* apabila faktor-faktor lainnya mendukung. Identifikasi diri dengan tokoh dan/ atau aliran termasuk agama sebagai identitas dominan merupakan awal polarisasi antar manusia dan kelompok keagamaan.

Pada akhirnya kombinasi variabel-variabel di atas berpotensi untuk mengubah konflik laten menjadi teraktualisasi dalam bentuk kekerasan atas nama agama. Perlu kembali ditegaskan bahwa kekerasan tidak hanya mencakup koersi fisik, tetapi juga verbal termasuk labeling dan ancaman didalamnya.

Penetapan Waktu Ideal

Waktu ideal dalam gagasan Kimball sejajar dengan *over-realized eschatology*. Yang dimaksud di sini adalah bahwa realitas keberdosaan baik personal, sosial maupun institusional ditegaskan sehingga tidak tampak adanya harapan bagi masyarakat kecuali melalui revolusi keagamaan sebagai jalan keluar. Di Indonesia gagasan ini tampak dari narasi pemerintahan *thoghut* yang digulirkan oleh ormas keagamaan tertentu yang hendak menggantikan Pancasila dengan ideologi khilafah guna mengatasi keterpurukan yang

[28] https://nasional.tempo.co/read/1180643/nu-usul-sebutan-kafir-ke-nonmuslim-indonesia-dihapus (diakses 9 Oktober 2019).

[29] Mari Fitzduff, *An Introduction to Neuroscience for the Peacebuilder* (2015). Dapat diunduh di: http://www.academia.edu/10234805/An_Introduction_to_Neuroscience_for_the_Peacebuilder

[30] Joshua Greene, *Moral Tribes: Emotion, Reason, and the Gap Between Us and Them* (NY: The Penguin Press, 2013)

dialami oleh bangsa ini. [31] Contoh ini menunjukkan upaya untuk menggantikan pemerintahan politik dengan teokrasi atau teonomos (misalnya Perda Injil atau Syariah). Nampak konteks kontemporer memegang peranan besar untuk melakukan instrumentalisasi doktrinal, sejalan dengan segitiga triangular di atas. Juga terlihat persinggungan antara agama dengan politik.

Lebih lanjut, sebagaimana telah disinggung, kekerasan atas nama agama sering kali dilatarbelakangi oleh upaya untuk menghadirkan realitas eskatologis (secara paksa) di masa kini sekalipun jika harus menempuh jalan kekerasan. Di butirnya yang terakhir Kimball menyinggung ajaran kristiani tentang *just war*. [32] Dalam teori *just war* terdapat beberapa kondisi yang memungkinkan dilancarkannya perang. Artinya terdapat kondisi sosio-politis yang membenarkan penggunaan kekerasan untuk mencapai tujuan tertentu. Menggunakan kalimat lain, penetapan waktu ideal mengandaikan umat menghadapi kondisi tertentu yang kemudian dipergunakan untuk membenarkan penggunaan kekerasan secara agamawi guna menghadirkan realitas eskatologis di masa kini. Perihal kondisi yang membenarkan penggunaan kekerasan kembali berhubungan dengan interpretasi dan pemutlakannya. [33]

Menghalalkan Segala Cara untuk Mencapai Tujuan

Kimball menyatakan bahwa agama-agama menarik hubungan antara tujuan eskatologis dengan realitas hidup saat ini. Artinya 'tujuan' (eskatologis) terhubung dengan 'cara' untuk mencapai tujuan tersebut. Akan tetapi hubungan antara keduanya seringkali menjadi kabur ketika salah satu bagian dari pengajaran agamawi memperoleh penekanan yang berlebih sehingga menjadi 'tujuan' dan menggunakan segala 'cara' untuk mencapainya: [34]

> "*In authentic, healthy religion the end and the means to that end are always connected. But it is often easy for religious people to lose sight of the ultimate goal and focus instead on one component of religion. When a key feature of religion is elevated and in effect becomes an end, some people within the religion become consumed with*

[31] https://amp.kompas.com/nasional/read/2018/05/07/15542341/hakim-hti-terbukti-ingin-mendirikan-negara-khilafah-di-nkri (diakses 11 Oktober 2019)

[32] Kimball, 169 dst

[33] Kimball mencatat empat kriteria utama untuk melakukan perang: Dideklarasikan oleh lembaga berotoritas, berhubungan dengan keadilan, memiliki tujuan baik (guna menghindari kejahatan), dan peperangan dilaksanakan dengan cara yang layak. (ibid., 172). Nampak ambiguitas dalam kriteria-kriteria tersebut. Misalnya, lembaga apa yang memiliki otoritas untuk mendeklarasikan perang: Negara atau keagamaan? Kriteria keadilan juga menunjukkan ambiguitasnya, misalnya keadilan menurut siapa, standar apa dan bagi siapa? Demikian pula dengan kriteria-kriteria lainnya.

[34] Ibid., 140 (penekanan oleh penulis).

> *protecting or achieving that end. In such cases, that component of religion functions like an absolute truth claim, and zealous believers become blind in their single-minded defense of it."*

Kutipan di atas menegaskan faktor-faktor yang telah disinggung sebelumnya dalam hubungannya dengan cara untuk mencapai tujuan. Misalnya penekanan berlebih pada keselamatan eskatologis, yang berpadu dengan magnifikasi klaim mutlak kebenaran dan realitas keberdosaan, mengakibatkan hilangnya nalar kritis umat yang kemudian berusaha untuk mencapai tujuan keagamaan dengan menghalalkan segala cara termasuk jalan kekerasan.[35]

Upaya membela agama merupakan contoh praktis dimana segala cara digunakan untuk mempertahankan kebenaran agama yang diyakini. Dalam pengertian tertentu, apologetik ofensif dapat dikelompokkan sebagai 'pembelaan' iman yang menggunakan berbagai metode untuk menundukkan (mengalahkan) argumentasi lawan. Padahal upaya mencapai tujuan tidak serta-merta menghalalkan segala cara untuk meraih tujuan tersebut. Kimball mengingatkan bias antara keduanya ('cara' dan 'tujuan'). Sebutlah pendekatan *reduction et absurdum* yang selain mereduksi argumen lawan seringkali juga merupakan bentuk reduksi atas kompleksitas agama lain. Tanpa menafikan data empiris yang mengaitkan apologetika dengan konversi keagamaan, alih-alih penguatan relasi justru polarisasi yang menajam terbentuk antar umat beragama. Catatan lain yang perlu diberikan perihal apologetika, dengan menilik *locus classicus* dalam I Petrus 3:15-16, adalah bahwa pendekatan etis (baca: 'cara') dalam mempertanggungjawabkan iman memiliki standar yang sangat tinggi: lemah lembut, hormat, hati nurani yang murni. Dapat disimpulkan bahwa *apologia* yang dilakukan dengan cara apapun (ofensif) untuk mencapai tujuan pembelaan memiliki potensi kekerasan didalamnya.

Deklarasi Perang Suci

Pemenuhan sejumlah tanda di atas memiliki potensi untuk bermuara pada deklarasi perang suci atau perang agama. Potensi merupakan kata kunci, dan bukan keniscayaan. Di masa lalu telah tampak Perang Salib yang berupaya untuk merebut Yerusalem dari tangan penguasa Muslim telah menjadi sejarah kelam kekerasan berdarah yang dilakukan oleh kekristenan. Demikian pula dengan kasus WTC 9/11 sebagai jihad, serta respon pemerintahan presiden George Bush yang menyatakan bahwa perang melawan

[35] Di bagian lain Kimball menuliskan bahwa *"absolute truth claims based on selective reading of sacred texts is often a sign of corrupted religion"* (Ibid., 146).

teroris merupakan misi suci (*crusade*) merujuk kembali pada sejarah kelam di atas. Dalam skala yang lebih kecil kasus Papua dapat dikelompokkan ke dalam deklarasi perang suci. Namun patut diingat bahwa perang suci keagamaan tidak terlepas dari konteks sosio-politis. Kembali ke Papua, instrumentalisasi pernyataan seorang tokoh agama mengenai interpretasinya tentang korpus di salib, yang berpadu dengan penggerebekan asrama mahasiswa Papua di Surabaya, mendapat respon dengan menyatakan bahwa Papua adalah Tanah Injil. Terlepas dari kebenaran respon tersebut, nampak isu etnisitas di angkat pada pertentangan antar agama mengingat isu *sweeping* dilakukan terhadap warga Muslim dan pendatang non-Melanesia. [36] Tanpa memasuki uraian historis tentang perang suci yang pernah terjadi, hal yang patut diwaspadai adalah apabila tanda-tanda di atas mengerucut pada perang suci atau perjuangan keagamaan yang mengandaikan polarisasi antarumat beragama.

SIMPULAN

Kesejahteraan Bersama Sebagai Jalan Rekonsiliasi

Sejumlah faktor yang ditengarai Kimball sebagai tanda yang menunjukkan potensi konflik dapat disanggah kesahihannya. Terlebih perihal kemutlakan Kitab Suci dan statusnya sebagai wahyu ilahi. Tetapi hal ini tidak akan diulas dan diperdebatkan lebih lanjut. Sejumlah contoh kasus yang disinggung di atas menunjukkan pemberlakuan norma partikular di ruang publik memunculkan diskriminasi terhadap partikularitas lain serta tindak kekerasan yang mengikuti. Pemberlakuan norma partikular tersebut mengandaikan sifat universal kebenaran agama yang dimutlakkan penerapannya. Tidak dipungkiri terdapatnya faktor-faktor lain yang berkelindan dengan klaim kemutlakan. Urutan logis dalam pemaparan Kimball menunjukkan derajat koersifitas. Gagasan Galtung yang melandasi tulisan ini juga dengan tegas menyatakan hubungan resiprokal antara faktor internal, mencakup klaim kemutlakan, dengan kepentingan kontekstual. Sampai di sini hanya dapat dikatakan bahwa klaim kebenaran dan kemutlakan agamawi membawa potensi kekerasan didalam penerapannya, namun bukan satu-satunya faktor bagi aktualisasi kekerasan. Kriesberg & Dayton bahkan menegaskan bahwa konflik identitas bersifat *insufficient* untuk mengangkat kekerasan ke permukaan (lih. Gambar 2). [37] Menggunakan kalimat lain, klaim kemutlakan secara inheren membawa potensi kekerasan sekaligus menyiapkan landasan bagi aktualisasi konflik apabila terdapat stimulus yang cukup.

[36] https://www.inews.id/daerah/papua/takut-sweeping-1000-orang-massa-aksi-di-jayapura-menumpang-truk-tni-polri (diakses 11 Oktober 2019).

[37] Kriesberg & Dayton, 58

Klaim kebenaran merupakan salah satu kriteria untuk merumuskan hubungan antara kekristenan dengan agama-agama lain. Kriteria yang lain adalah masalah keselamatan. Bertolak dari dua kriteria ini tampak kesulitan untuk merekonsiliasi klaim-klaim kebenaran dan keselamatan yang berbeda-beda bahkan saling bertentangan antara agama-agama. Mengikut kaidah hukum logika, tidak terdapat kemungkinan klaim yang saling bertentangan sama-sama benar pada ruang dan waktu yang sama. Untuk melepaskan diri dari oposisi binari seperti itu diperlukan kriteria lain guna merumuskan relasi konstruktif antaragama. Jalan ketiga ini merupakan upaya untuk memelihara identitas keagamaan sekaligus membangun relasi dengan agama-agama lain secara mutual. Di bawah akan dipaparkan dua usulan rekonsiliatif: Pertama, adalah jalan keluar yang dirumuskan Hans Küng. Ia menggeser problema epistemik pada etik bersama. Kedua, oleh Paul Knitter yang menarik wacana keselamatan eskatologis pada praksis pembebasan, yakni 'keselamatan' dari ragam problema sosial-ekologis. Kedua pemikir sepakat bahwa kriteria *humanum* dan *cosmicum* merupakan tanggung-jawab bersama agama-agama. Penulis akan menyimpulkan bahwa melalui dialog karya yang berorientasi pada kedua kriteria di atas maka prasangka antar umat beragama dapat dikikis, solidaritas dikukuhkan, relasi konstruktif dirumuskan dan rekonsiliasi agama-agama diwujudkan.

Kriteria Kebenaran dan Etikosentrisme

Sebagaimana telah disinggung, Küng berupaya untuk mencari alternatif bagi kebuntuan epistemik yang muncul diantara agama-agama. Ia menandaskan bahwa fanatisme pada kebenaran agamawi berpotensi untuk memunculkan kekerasan atas nama agama. Küng selanjutnya memaparkan secara singkat 3 pendekatan yang dipergunakan untuk menarik hubungan antara kebenaran kristiani dengan agama-agama lainnya, dan mengusulkan pendekatan keempat. [38]

Pendekatan pertama disebutnya dengan istilah *fortress strategy*. Istilah ini muncul karena kebenaran diklaim hanya terdapat pada agama yang dianut. Agama-agama lain tidak membawa kebenaran pada diri dan ajarannya. Sebagai konsekuensi, perdamaian hanya dapat ditegakkan oleh satu agama. Dalam konteks yang lebih luas, agama tersebut harus menjadi dasar normatif bagi kehidupan bernegara dalam kerangka untuk memelihara perdamaian. Nampak diskontinuitas antar agama digariskan secara tegas tanpa ada persinggungan atau irisan kebenaran antaragama. Pandangan ini menurut Küng membawa semangat intoleransi yang berujung pada imperialisme dan triumfalisme keagamaan: [39]

> *"Everywhere there is the same spirit of intolerance, absolutism of truth and self-righteousness which has caused so much misery to people. Associated with this religious imperialism and triumphalism is a self*

[38] Hans Küng, *Global Responsibility: In Search of a New World Ethic* (Eugene, Oregon: Wipf and Stock, 1991),78-81, 85-88

[39] Ibid., 78

> *opinionated theological apologetic which is incapable of learning and causes more problem than it solves.*"

Küng menandaskan cara pandang seperti ini tidak dapat memberikan sumbangsih positif terhadap pengembangan perdamaian antaragama. Bahkan justru memunculkan lebih banyak permasalahan dalam relasi agama-agama.

Pendekatan kedua disebutnya sebagai *the strategy of playing down differences*. Yang dimaksudkan olehnya adalah pendekatan ini berupaya untuk menghapuskan perbedaan antaragama. Setiap agama dianggap membawa kebenarannya sendiri-sendiri sehingga perdamaian akan tercapai ketika perbedaan dan kontradiksi antaragama diabaikan keberadaannya. Pendekatan ini merupakan kebalikan dari pendekatan pertama. Jika pendekatan pertama menegakkan perbedaan, maka pendekatan kedua meleburkannya. Akan tetapi, pendekatan ini tidak berlaku adil pada fakta perbedaan yang ada di antaragama.

Pendekatan ketiga disebut Küng dengan istilah *the strategy of embrace*. Pendekatan ini berada di antara kedua pendekatan sebelumnya. Keberadaan satu agama yang benar tetap ditegakkan. Akan tetapi kebenaran dalam agama-agama lain juga diakui selama mengambil bagian di dalam kebenaran agama yang satu itu. Secara lebih moderat dapat dikatakan bahwa semua agama mengambil bagian di dalam kebenaran universal. Golden rules dalam agama-agama menunjukkan kebenaran universal lintas agama. Perbedaan yang terjadi diasumsikan terjadi karena terdapatnya perbedaan tingkat dalam mengambil bagian dalam kebenaran universal tersebut. Oleh sebab itu perdamaian akan tercipta melalui jalan integrasi antaragama. Pendekatan ini nampak menjanjikan. Akan tetapi Küng mengingatkan bahaya kehilangan identitas agama-agama karena bertentangan dengan klaim masing-masing agama yang meyakini telah mengambil bagian dalam kebenaran universal tersebut. Menggunakan kalimat yang lain, perbedaan didomestifikasi di dalam universalitas. Di sini nampak keserupaan dengan pendekatan sebelumnya. Apabila pendekatan kedua meleburkan perbedaan, pendekatan ketiga menempatkan perbedaan tersebut di dalam hirarki.

Ketidakcukupan ketiga pendekatan di atas bermuara pada pendekatan ke empat yang diusulkan oleh Küng. Adiprasetya merangkum pemikiran Küng dan memberi istilah etikosentrisme untuk pendekatan ini.[40] Pendekatan ini memberikan penekanan pada dialog antar agama guna merumuskan etik yang disepakati bersama. Secara kreatif Küng menggeser permasalahan dari isu kebenaran menuju isu etik. Tidak dipungkiri etik agama-agama bersumber pada dasar epistemik masing-masing partikularitas. Akan tetapi sebagai sebuah kriteria turunan isu etik memiliki keluwesan daripada persoalan epistemologi yang seringkali dibatasi logika biner. Secara spesifik pendekatan Küng bermuara pada etika kemanusiaan yang meletakkan kriteria *humanum* dalam kerangka *divinum* yang dirumuskan melalui dialog antara agama untuk mencapai kesepakatan bersama. Di awal tulisan

[40] Lih. Bab 3 dari Joas Adiprasetya, *Mencari Dasar Bersama* (Jakarta: BPK Gunung Mulia, 2009), 89 dst.

telah disinggung perihal post-sekularitas, dan Küng dengan cermat memberikan ruang bagi agama-agama untuk berkontibusi di ruang publik dengan tetap terjangkar pada dimensi transendental masing-masing agama yang di atas disebut sebagai kerangka divinum. Di sini letak perbedaan kriteria humanum agama-agama dengan HAM yang dirumuskan oleh humanisme sekuler. Pada akhirnya, Küng mengusulkan agar agama-agama dapat mengembangkan dialog dalam hal perlindungan HAM, emansipasi perempuan mencakup kesetaraan gender, realisasi keadilan sosial dan imoralitas peperangan.[41] Gagasan Küng tersebut nantinya akan tertuang dalam dokumen Global Etik dengan 4 dimensinya: kosmik (manusia dan alam), antropologis (laki-laki dan perempuan), sosio-politis (kaya-miskin), dan religius (manusia dan Allah).[42] Adiprasetya juga mencatat empat arah dalam dokumen ini yakni komitmen pada budaya tanpa kekerasan dan penghargaan pada kehidupan, komitmen pada budaya solidaritas dan tata kelola ekonomi yang adil, komitmen pada budaya toleransi dan kehidupan dalam kebenaran, komitmen pada hak-hak setara dan kerjasama antara laki-laki dan perempuan. Parlemen lintas agama yang hadir dalam pertemuan tersebut menyepakati keempat arah ini sebagai dasar-dasar etis bagi kehidupan global bersama.[43]

[41] Küng, 88.
[42] Adiprasetya, 151-156.
[43] Ibid., 159-161.

Kriteria Keselamatan dan Soteriosentrisme

Keselamatan telah lama dipergunakan sebagai kriteria untuk mendefinisikan relasi antar agama. Bentuk klasik relasi ini dikenal melalui tipologi tripolar yang mengelompokkan relasi agama-agama dibawah kategori ekslusif, inklusif dan pluralis. Sebagai catatan, problema keselamatan tidak terlepas dari masalah universalitas-partikularitas yang telah disinggung di atas. Kembali pada kategori relasi, eksklusifisme beranggapan bahwa hanya Yesus Kristus adalah jalan keselamatan, di luar-Nya hanya ada kebinasaan. Akan tetapi persoalan tidak sesederhana itu. Keselamatan di dalam Kristus disyaratkan bersifat epistemologis. Yang dimaksudkan adalah bahwa seseorang harus mendengar tentang Kristus (baca: Injil) sebagai prasyarat iman yang menyelamatkan. Salah satu dasar argumentasinya terambil dari Roma 10:17 ("iman timbul dari pendengaran akan Firman Kristus;" *fides ex auditu*). Penolakan terhadap keniscayaan pengetahuan epistemologis sebagai prasyarat iman memunculkan kategori kedua, inklusifisme. Pandangan ini mempertahankan Yesus Kristus sebagai juruselamat satu-satunya. Akan tetapi Yesus Kristus tidak dipandang sebagai juruselamat epistemologis melainkan ontologis. Artinya, gereja tidak mengetahui siapakah yang akan diselamatkan, namun dapat memastikan bahwa setiap orang yang memperoleh keselamatan mengambil bagian dalam karya Kristus. Singkatnya, keselamatan diandaikan dapat terjadi di luar gereja dan kekristenan tetapi tidak di luar Kristus. Tampak keutamaan Kristus ditegakkan,

sedangkan agama-agama disejajarkan tanpa mengabaikan peran sentral gereja sebagai alat anugerah Allah bagi dunia dan umat manusia di dalamnya.

Ringkasan dua pandangan di atas menunjukkan keserupaan dengan Küng. Pandangan eksklusif sejajar dengan pendekatan pertama (*fortress strategy*) sedangkan gagasan inklusif sejajar dengan pendekatan ketiga (*the strategy of embrace*). Sedangkan pandangan pluralis yang akan diuraikan di bawah sejajar dengan pandangan kedua Küng. Pluralisme sendiri menerima keabsahan setiap agama. Dalam konteks keselamatan, setiap agama menyelamatkan dengan caranya masing-masing. Kalimat populer, "banyak jalan menuju ke Roma" dapat memberikan gambaran kasar mengenai pendekatan pluralistik. Salah satu ciri khas pluralisme adalah keberadaan common ground yang menyatukan agama-agama. John Hick merupakan seorang pluralis yang menggunakan *ultimate being* sebagai *common ground* yang di sekelilingnya agama-agama bergerak. Nampak Kristosentrisme yang dipertahankan inklusifisme di geser pada Theosentrisme dalam pendekatan pluralis.

Dalam perkembangannya muncul banyak kritikan terhadap tipologi tripolar di atas. Tulisan ini tidak akan mengulas lebih jauh kritikan-kritikan tersebut. Sebagai seorang pluralis, Knitter menjawab sejumlah kritikan dan mengubah *common ground* dengan *common context*.[44] Ia menjadikan permasalahan bersama sebagai pemersatu agama-agama. Hal itu berarti bahwa wacana keselamatan eskatologis ditarik Knitter ke masa kini melalui praksis pembebasan. Agama-agama berhubungan secara korelasional dengan berpusat pada kesejahteraan manusia dan bumi. Model korelasional agama-agama ini dikenal dengan istilah soteriosentrisme.

Knitter menambahkan kriteria *cosmicum* disamping *humanum* yang dirumuskan Küng. Oleh sebab itu dialog antar agama perlu mengangkat agenda soteriologi dalam pengertian pembebasan manusia dan bumi dari problema sosial-ekologis. Setiap agama, Knitter menegaskan, bersama-sama memikul tanggung jawab global. Tentu gagasan globalitas tidak meniadakan perlunya agama-agama untuk memberikan perhatian khusus pada permasalahan bersama yang muncul di tingkat lokal. Misalnya *human trafficking* di Nusa Tenggara Timut (NTT) dalam konteks Indonesia.[45] Singkatnya, relasi antaragama bersifat korelasional-kontekstual.

Selain tipologi tripolar di atas, pandangan terhadap relasi antar agama terus berkembang. Knitter yang memantapkan dirinya di posisi pluralisme menambahkan pandangan keempat terhadap tipologi tripolar tersebut. Ia menggunakan istilah '*acceptance*' (penerimaan).[46] Pendekatan ini berkembang dalam pemikiran posmodernitas yang merayakan keperbagaian. Oleh sebab itu

[44] Paul Knitter, *Jesus and the Other Names: Christian Mission and Global Responsibility* (Maryknoll, NY: Orbis Books, 1996)

[45] Asosiasi Teolog Indonesia mengangkat isu perdagangan orang dalam pertemuan regional yang dilaksanakan pada Mei 2017 yang lalu. Hasil pertemuan tersebut dibukukan dengan judul: *Menolak Diam: Gereja Melawan Perdagangan Orang*, (ed.) Kolimon, dkk. (Jakarta: ATI/BPK Gunung Mulia, 2018).

[46] Knitter, Paul. *Introducing Theologies of Religions* (Maryknoll, NY: Orbis Books, 2013).

dianggap bahwa konsep agama yang satu tidak dapat dibandingkan dengan agama yang lain. *Incommensurability* agama-agama ditegakkan batasannya. Sebagai contoh Nirvana bukan sorga, keselamatan kristiani bukan moksa, dan seterusnya.[47] Bertolak dari sana relasi antaragama yang dibangun bersifat *ad hoc*. Yang dimaksudkan di sini adalah bahwa dialog antar agama dilakukan dengan mengacu pada isu spesifik yang menjadi keprihatinan bersama pada ruang dan waktu tertentu. Sebagaimana telah disinggung, selain tanggung-jawab global, agama-agama juga memikul tanggung-jawab lokal yang bersifat lebih kontekstual. Sifat *ad hoc* dalam pandangan keempat ini memberikan penekanan pada problema lokalitas. Sebagai contoh, pasca gempa bumi Yogyakarta pada 2006 yang lalu, laskar Hizbulah dan kekristenan Menonite – dua aliran lintas agama yang berbeda tajam dalam hal penggunaan kekerasan – dapat saling bahu-membahu dan bekerjasama untuk mengatasi permasalahan bersama. Permasalahan bersama,[48] dalam hal ini penderitaan bersama, merupakan salah satu titik singgung agama-agama. Penggunaan penderitaan bersama, sebagaimana diusulkan oleh E. Gerrit Singgih, melengkapi sekaligus melampaui keterbatasan Küng dan Knitter. Apabila upaya positif untuk membangun kesejahteraan bersama lintas agama mengalami kesulitan karena problema religiosentrisitas (bdk. Gal.6:9-10), maka penderitaan bersama dapat menjadi titik temu yang bertolak dari kemanusiaan universal.

Penutup

Tulisan ini dibuka dengan tema Perdamaian dan Rekonsiliasi. Telah dipaparkan bahwa perdamaian hanya dapat dicapai apabila agama-agama saling berdialog antara satu dengan yang lain. Dialog akan membangun solidaritas antaragama dan kohesi sosial yang memiliki peran besar untuk menahan konflik laten muncul ke permukaan. Lebih lanjut, agenda dialog antar agama perlu diarahkan dalam rangka untuk mewujudkan perdamaian secara positif. Dalam kalimat berbeda dapat dikatakan bahwa dialog harus dimulai dan masalah atau isu, dan bukan dari dogma atau teologi.[49] Dengan menggunakan kriteria *humanum* sebagai isu bersama maka perjuangan untuk menciptakan perdamaian dimulai dari upaya menciptakan kesejahteraan bagi seluruh umat manusia lintas suku, agama, ras, gender tanpa terkecuali. Upaya tersebut harus menjadi semangat dan cita-cita bersama yang diperjuangkan oleh seluruh umat beragama baik secara individual-personal maupun institusional. Selain itu kriteria *cosmicum* juga harus menjadi perhatian bersama

[47] Knitter menuliskan, "Ketimbang mencari Allah yang sama yang berdiam di antara penganut agama yang berbeda-beda… dan ketimbang mensyaratkan suatu inti yang sama bagi semua pengalaman agama yang terbungkus secara sendiri-sendiri… saya sekarang mengikuti mereka yang menganggap 'keselamatan' atau 'kesejahteraan' umat manusia dan bumi sebagai titik tolak dan dasar bagi upaya kita dalam membagi dan memahami pandangan dan pengalaman kita tentang 'Yang Maha Penting'." *(Satu Bumi Banyak Agama: Dialog Multi Agama dan Tanggung Jawab Global* (Jakarta: BPK Gunung Mulia, 2012), 24).

[48] Gerrit Singgih, "Suffering as Ground for Religious Tolerance: An Attempt to Broaden Pannikar's Insight on Religious Pluralism," *Exchange 45*, No.2 (2016):111-129.

[49] Adiprasetya, 158.

agama-agama. Kerusakan dan eksploitasi alam dan lingkungan, perubahan iklim, teknologi ramah lingkungan juga gaya hidup yang menopang kelestarian alam merupakan tema-tema yang perlu dipikirkan secara bersama oleh semua agama. Secara singkat, ekoteologi perlu menjadi perhatian bersama agama-agama.

Kembali pada tema tulisan ini, apabila permasalahan perdamaian telah dipaparkan dengan panjang-lebar, bagaimanakah dengan rekonsiliasi? Apakah rekonsiliasi mengadaikan bahwa terlebih dahulu telah terjadi konflik antaragama? Klaim yang saling bertentangan antarajaran agama termasuk klaim eksklusif keagamaan yang mengekslusi kebenaran dalam agama lain menunjukkan bahwa secara laten konflik itu telah terbentuk meski tidak mencuat ke permukaan. Kebuntuan untuk menciptakan rekonsiliasi di tataran epistemologis (baca: ajaran agamawi) dan soteriologis tidak berarti relasi antaragama senantiasa berada di dalam ketegangan. Tataran etis merupakan jalan keluar yang dapat mengatasi kebuntuan epistemik. Bahkan Etikosentrisme dan Soteriosentrisme dapat menjadi media untuk menciptakan rekonsiliasi agama-agama. Dapat ditandaskan bahwa perjuangan bersama untuk mengupayakan kesejahteraan manusia dan semesta merupakan jalan rekonsiliasi agama-agama. Tidak berarti keunikan iman kristiani diabaikan keberadaannya karena secara teologis-ontologis, rekonsiliasi berakar pada karya pendamaian Kristus dengan seluruh semesta. Singkatnya, karya pendamaian Kristus merupakan prasyarat niscaya-transendental bagi terciptanya rekonsiliasi semesta yang kemudian diwujudkan secara kontekstual melalui dialog kehidupan dan karya bersama agama-agama yang berorientasi pada kesejahteraan manusia dan kelestarian ekologis.

DAFTAR PUSTAKA

Adiprasetya, Joas., Mencari Dasar Bersama (Jakarta: BPK Gunung Mulia, 2009).

Assmann, Jan., “Monotheism and its Political Consequences”, dalam Bernhard Giesen dan Daniel Šuber (ed.), Religion and Politics: Cultural Perspectives (Leiden/ Boston: Brill, 2005).

Boustan, Ra’anan S. et. al (ed), Violence, Scripture and Textual Practice in Early Judaism and Christianity (Leiden/ Boston: Brill, 2010).

Carreira, Sandy Ascenso et.al., Mainstreaming Peace Education: Methodologies, Approaches and Visions (Berlin: Lifelong Learning Programme, 2014).

Cavanaugh, William T., The Myth of Religious Violence: Secular Ideology ad the Roots of Modern Conflict (NY: Oxford University Press, 2009).

Collins, John J., “The Zeal of Phinehas: The Bible and the Legitimation of Violence” dalam Journal of Biblical Literature 122, No.1 (2003): 3-21.

Copan, Paul., Is God a Moral Monster? Making Sense of the Old Testament God (Grand Rapids, Michigan: Bakerbooks, 2011)

Galtung, Johan, Peace by Peaceful Means: Peace and Conflict, Development and Civilization (London: Sage Publication, 1996)

Greene, Joshua., Moral Tribes: Emotion, Reason, and the Gap Between Us and Them (NY: The Penguin Press, 2013)

Hasenclever, Andreas dan Volker Rittberger, "Does Religion Make a Difference? Theoretical Approaches to the Impact of Faith on Political Conflict" Millennium: Journal of International Studies 29, No. 3 (2006): 641-74

Kimball, Charles., When Religion Becomes Evil: Five Warning Signs, (Canada: Harper Collins, 2008)

Knitter, Paul., Introducing Theologies of Religions (Maryknoll, NY: Orbis Books, 2013)

_____., Satu Bumi Banyak Agama: Dialog Multi Agama dan Tanggung Jawab Global (Jakarta: BPK Gunung Mulia, 2012), 24)

_____., Jesus and the Other Names: Christian Mission and Global Responsibility (Maryknoll, NY: Orbis Books, 1996).

Kriesberg, Louis dan Bruce W. Dayton, Constructive Conflicts: From Escalation to Resolution (Lanham, Maryland: Rowman & Littlefield Publishers, 2012), 58.

Küng, Hans., Global Responsibility: In Search of a New World Ethic (Eugene, Oregon: Wipf and Stock, 1991).

Seibert, Eric A., The Violence of Scripture: Overcoming the Old Testament's Troubling Legacy (Mineapolis: Fortress Press, 2012).

Singgih, E. Gerrit., "Suffering as Ground for Religious Tolerance: An Attempt to Broaden Pannikar's Insight on Religious Pluralism," Exchange 45, No.2 (2016):111-129.