

TEOLOGI AGAMA-AGAMA DI INDONESIA: MENELISIK PENGEMBANGAN DAN TANTANGANNYA

THEOLOGY OF RELIGIONS IN INDONESIA: ASSESSING ITS DEVELOPMENT AND CHALLENGES

Steve Gerardo Christoffel Gaspersz

Universitas Kristen Indonesia Maluku

sgaspersz@yahoo.com



Nancy Novitra Souisa

Universitas Kristen Indonesia Maluku

nsouisa@yahoo.com

Artikel diterima 22 Agustus 2019, diseleksi 29 Oktober 2019, dan disetujui 27 Desember 2019

Abstract

This article discusses the socio-cultural context of Indonesia's diverse society as a contextual theological arena. One of the main problems in the socio-cultural pluralism of Indonesian people, especially since the colonial to post-colonial periods, is the encounter of various religious traditions, both the local religiosity of the Nusantara (Archipelago) people and their interactions with, and/or conversion to major religions from outside. This article does not employ dogmatic studies but uses the dialectics of contextual theology and theology of religions from Christian point of view. The theological perspective of religions is used to dialectically examine the experimentation of Christian contextual theology in Indonesia. Bevans' " " model was chosen as the lens of study, as well as criticism of the tripolar typology (exclusivism-inclusivism-pluralism) introduced by Alan Race. Three regional and cultural contexts, namely Yogyakarta (Central Java), Bali (Bali) and Tana Toraja (South Sulawesi), are used as the basis for theological experience. Qualitative research approach was carried out through field research in the form of observing behavior and lifestyles, in-depth interviews to obtain perspective data and phenomenological interpretations of views and beliefs, manifested through the attitudes and perspectives on the reality

Abstrak

Artikel ini membahas konteks sosial-budaya masyarakat Indonesia yang majemuk sebagai arena berteologi kontekstual. Salah satu pokok masalah dalam kemajemukan sosio-budaya masyarakat Indonesia, terutama sejak masa kolonial hingga pascakolonial, adalah pertemuan berbagai tradisi keagamaan baik religiusitas lokal masyarakat nusantara maupun interaksi dengan dan/atau konversi menjadi agama-agama besar dari luar. Artikel ini tidak melakukan kajian dogmatis tetapi menggunakan dialektika teologi kontekstual dan teologi agama-agama dari sudut pandang Kristianitas. Perspektif teologi agama-agama digunakan untuk menguji secara dialektis eksperimentasi teologi kontekstual Kristen di Indonesia. Model "antropologis" Bevans dipilih sebagai lensa kajian sekaligus sebagai kritik terhadap tipologi tripolar (exclusivism-inclusivism-pluralism) yang diperkenalkan oleh Alan Race. Tiga konteks kewilayahan dan kebudayaan, yaitu Yogyakarta (Jawa Tengah), Bali (Bali) dan Tana Toraja (Sulawesi Selatan), digunakan sebagai basis pengalaman berteologi. Pendekatan penelitian kualitatif dilakukan melalui penelitian lapangan (field research) dalam bentuk pengamatan perilaku dan gaya hidup, wawancara mendalam untuk memperoleh data perspektif dan interpretasi fenomenologis terhadap pandangan dan

of the diversity of cultures, languages and religions that are practiced by the Indonesian people, especially in the three regions. The data obtained from the field research process was then interpreted in phenomenological perspective to examine a Christian's theological view on the theology of religions. Experimentation and theological elaboration based on experience in the three contexts were raised as an initial process to find the theological postures of religions that are typical in the plural culture of Indonesian society.

This article wants to show a model of theological construction of religions that does not begin with theological academic debates as they take place in formal seminars or lectures, but which starts from the narratives of the life experiences of various communities that live differences as a necessity in affirming one's own identity, while building open, positive and constructive relationships with others and the universe.

Keywords: *theology of religions, socio-cultural plurality, social identity*

keyakinan yang termanifestasi melalui sikap dan cara pandang terhadap realitas keanekaragaman budaya, bahasa dan agama yang dihidupi oleh masyarakat Indonesia, terutama pada ketiga wilayah tersebut. Data yang diperoleh dari proses penelitian lapangan kemudian diinterpretasi secara fenomenologis untuk mencermati pandangan teologis seorang Kristen terhadap teologi agama-agama. Eksperimentasi dan elaborasi teologis berbasis pengalaman pada tiga konteks itu dimunculkan sebagai proses awal untuk menemukan postur teologi agama-agama yang khas dalam kebudayaan majemuk masyarakat Indonesia. Artikel ini hendak memperlihatkan suatu model konstruksi teologi agama-agama yang tidak dimulai dengan perdebatan-perdebatan akademik teologis sebagaimana berlangsung dalam seminar-seminar atau kuliah-kuliah formal, melainkan yang dimulai dari narasi-narasi pengalaman hidup berbagai komunitas yang menghidupi perbedaan sebagai suatu keniscayaan dalam meneguhkan identitas sendiri sekaligus membangun relasi-relasi yang terbuka, positif dan konstruktif dengan sesama serta alam semesta.

Kata kunci: teologi agama-agama, pluralitas sosio-budaya, identitas sosial

PENDAHULUAN

Banyak orang yang terkejut dengan berbagai konflik sosial bernuansa sektarian yang terjadi di berbagai wilayah Indonesia sejak negeri ini memasuki suatu era keterbukaan dan demokratisasi dengan runtuhnya kekuasaan rezim Orde Baru tahun 1998. Konflik kekerasan bernuansa sektarian primordial nyaris tidak terdengar selama kurun waktu tiga dekade. Pendekatan keamanan yang diterapkan oleh pemerintahan Suharto, yang dikenal sebagai Orde Baru, berhasil meredam potensi konflik sosial terbuka sebagai konsekuensi sosiologis dari kemajemukan masyarakatnya. Peranan negara dan aparaturnya baik sipil maupun polisi/militer sangat signifikan dalam mengelola kemungkinan-kemungkinan konflik horizontal antarkelompok masyarakat. Namun demikian, banyak pula fakta yang memperlihatkan fenomena sebaliknya, yaitu ketika negara dan aparaturnya sangat dominan dalam mengatur kehidupan warganya, termasuk dalam kehidupan beragama dan relasi antaragama.

Kehidupan beragama berjalan di bawah kendali ketat negara melalui pengakuan negara hanya terhadap lima agama “resmi”, yaitu Islam, Kristen Protestan, Kristen Katolik, Hindu dan Budha. Sedangkan corak keberagamaan di luar agama resmi tersebut dikategorikan sebagai aliran kepercayaan dan dianggap berada dalam ranah kebudayaan sehingga tidak diurus oleh kementerian agama. Pemerintahan Presiden Abdurrahman Wahid (1999-2001) menambahkan Konghucu sebagai agama ke-6 yang diakui negara. Pengakuan negara terhadap agama-agama ini merupakan pengakuan politis yang berimplikasi pada perlakuan diskriminatif negara

terhadap berbagai corak, ajaran dan ritual keberagamaan lokal (*indigenous religions*) masyarakat Nusantara yang sudah eksis jauh sebelum masuknya agama-agama impor yang diakui resmi di Indonesia. Pada level horizontal, kelompok-kelompok agama resmi atas nama ajaran yang “benar dan resmi” pun kerap melakukan intimidasi dan persekusi terhadap kelompok-kelompok lain yang dianggap “menyimpang” atau “berbeda” dari apa yang dianggap “benar dan resmi” oleh kelompok-kelompok agama arus utama.

Pengakuan resmi negara hanya pada enam agama tersebut makin mengeringkan dimensi keberagamaan sebagai bagian dari kebudayaan manusia. Agama seolah-olah dapat dikeluarkan dari kebudayaan dan diperlakukan semata-mata sebagai wahyu dari langit. Perspektif keberagamaan semacam ini kemudian menimbulkan pembelahan atau dikotomi imajinatif antara agama dan kebudayaan. Akibatnya, ada ekspresi-ekspresi kebudayaan yang dinilai secara subjektif dan cenderung diskriminatif sebagai ajaran dan praktik-praktik kebudayaan yang melanggar pagar-pagar normatif keagamaan resmi. Dengan alasan itu maka kelompok-kelompok agama arus utama merasa berhak untuk meluruskan sesuai tafsir keagamaan yang monolitik, yang muncul dalam berbagai bentuk diskriminasi dan persekusi, misalnya terhadap kelompok Ahmadiyah dan praktik-praktik keberagamaan lokal masyarakat Nusantara (Fealy and Riccit, 2019).

Realitas keberagamaan pasca Orde Baru tersebut menimbulkan banyak pertanyaan seputar hubungan antaragama yang selalu digambarkan rukun dan harmonis selama tiga dekade

hingga tahun 1998. Mengapa kerukunan dan keharmonisan antaragama bisa secara drastis berubah menjadi relasi-relasi keberagamaan yang sarat dengan nuansa permusuhan dan kebencian? Citra masyarakat Indonesia yang ramah dan guyub pun seakan sirna ditelan gemuruh konflik dan perseteruan. Belum lagi kesan negara dan aparaturnya seolah tidak berdaya menghadang gelombang radikalisme keagamaan yang makin menguat dalam berbagai bidang kehidupan sosial, pendidikan, fragmentasi politik, dan sebagainya. Diskursus dialog agama-agama yang kerap bergaung dalam ruang-ruang seminar pun hanya menjadi ruang-ruang perjumpaan formalitas tanpa daya fungsional untuk berhadapan dengan gempuran eksklusivitas dan ekstremitas keberagamaan. Di kalangan agama-agama, seperti Kristianitas, diskursus teologi agama-agama mengalami kemandegan karena dianggap tidak lagi relevan. Sebagai konsekuensinya, pada lingkup Kristianitas, proses pengerasan identitas Kristen pun terjadi dalam wujud eksklusivitas Kristen yang hanya berorientasi pada aspek keselamatan dan kesalehan individu.

Artikel ini merupakan salah satu bentuk eksplorasi terhadap konteks kemajemukansosial-budaya yang menjadi basis untuk mengonstruksi perspektif teologi agama-agama di Indonesia. Konteks kemajemukan sosial-budaya dan tradisi-tradisi keagamaan yang dihidupi oleh masyarakat Indonesia bukanlah semata-mata sesuatu yang jatuh dari langit atau diadopsi begitu saja dari luar. Ada proses sejarah dan kebudayaan yang sangat panjang, yang membentuk postur keberagamaan yang sangat kultural pada masyarakat Indonesia. Semua

unsur berkelindan membentuk identitas berbagai kelompok sosial sehingga untuk memahami realitas keberagamaan itu sendiri tidak dapat dipilah secara tegas dalam konteks kehidupan bersama masyarakat Indonesia.

Selain itu, artikel ini juga sebuah tahap awal eksperimentasi untuk menggabungkan secara dialektis diskursus teologi agama-agama dengan perspektif teologi kontekstual, yang dalam hal ini menggunakan model antropologis oleh Stephen Bevans. Mengapa demikian? Religiositas masyarakat Indonesia adalah suatu fenomena kebudayaan berbagai masyarakat lokal yang telah menjalani suatu fase kesejarahan yang panjang perjumpaan dengan berbagai peradaban dan kebudayaan bangsa-bangsa lain. Difusi kebudayaan dan adaptasi dimensi-dimensi spiritualitas berbagai keyakinan (agama) telah melahirkan bentuk-bentuk keberagamaan yang berbeda-beda dan unik pada setiap wilayah dan institusi agama. Itulah yang menjadi titik pijak utama artikel ini untuk mengeksplorasi *k e m u n g k i n a n - k e m u n g k i n a n* mengonstruksi teologi agama-agama yang pertama dan utama dibangun dari realitas pengalaman perjumpaan kelindan agama dan kebudayaan di Indonesia.

METODE

Penyusunan artikel ini dilakukan dengan menggunakan kombinasi kritis-dialektis antara studi kepustakaan dan observasi lapangan (*fieldwork*) pada tiga wilayah, yaitu Yogyakarta, Bali, dan Tana Toraja. Studi kepustakaan dilakukan untuk menelusuri jejak-jejak pemikiran dan/atau penelitian baik yang terpublikasi maupun yang tidak terpublikasi. Dari studi kepustakaan itu penulis hendak

memastikan konstruksi analisis mengenai kajian keagamaan dan teologi agama-agama oleh para peneliti lain.

Observasi lapangan dilakukan dalam jangka waktu (periode) dan momentum yang berbeda. Data dari observasi lapangan diakumulasi melalui proses-proses pengamatan yang luwes namun tetap dibingkai oleh kerangka pemikiran teoretik yang ketat. Tujuan utama dari seluruh proses observasi lapangan adalah pada penemuan refleksi teologis Kristen mengenai perspektif teologi agama-agama yang muncul dalam bentuk pandangan, pernyataan, gaya hidup, dan sikap beragama yang semuanya berlangsung dalam realitas keseharian komunitas-komunitas yang diamati. Hasil observasi lapangan menjadi data yang kemudian diolah secara interpretatif dengan pendekatan fenomenologis dan hermeneutika sosial untuk menyusun isu-isu kajian dan menemukan pemaknaannya sesuai dengan tujuan penulisan artikel ini. Proses pengolahan data secara interpretatif tersebut kemudian menjadi asumsi-asumsi teologis kontekstual yang secara kualitatif terbuka bagi verifikasi kritis yang sekaligus secara epistemologis menjadi tesis baru bagi pengembangan selanjutnya.

Diskursus Teoretik

Perspektif teologi agama-agama di sini digunakan sebagai salah satu jendela perspektif pembebasan untuk melihat kemungkinan-kemungkinan membangun suatu perspektif keberagamaan yang egaliter dan tidak diskriminatif. Tajuk “teologi agama-agama” serta merta menggiring kesadaran reflektif pada lapisan-lapisan identitas diri sendiri, yang tidak terpungkiri sangat mempengaruhi

bentukan-bentukan perspektif dan pengalaman keberagamaan. Istilah “teologi” mengasumsikan bahwa subjek (individu) berpikir dan beriman dalam sebuah sistem keagamaan tertentu (Kristen); istilah “agama-agama” menandakan dengan tegas bahwa pantulan pengalaman keagamaan itu tidak monolitik tetapi jamak dan berwarna-warni. Keduanya bergerak secara dinamis dan kritis dalam ranah pengalaman dan penghayatan beriman pada konteks sosio-budaya yang kompleks.

Tipologi tripolar (*exclusivism-inclusivism-pluralism*) yang diintroduksi oleh Alan Race dalam bukunya *Christians and Religious Pluralism*, membantu memberikan pemetaan (*vantage point*) untuk melihat sudah sejauh mana percakapan mengenai pluralisme keagamaan berlangsung dan pada tataran apa polemik (*critical point*) berlanjut (Race, 1983). Meskipun disadari bahwa tipologi tripolar Race telah mendapat kritik dari sejumlah sarjana, seperti Tilley, D’Costa, Knitter, Platinga, Ariarajah, Heim, Neuhaus, dan Fredericks (Schmit-Leukel in Knitter, 2005: 13-27). Kendati demikian, penulis mencoba mengikuti alur nalar Schmidt-Leukel merespons delapan kritik terhadap tipologi tripolar. Menurut penulis, tipologi tripolar Race baiknya diterima sebagai “modeling” atau teorisasi realitas perjumpaan agama-agama yang telah terjadi sejauh ia amati. Realitas perjumpaan agama-agama itu sendiri jauh melebihi apa yang dimodelkan oleh Race. Dengan perkataan lain, pada titik itu tipologi Race menjadi pijakan berlapis yang membantu kita memulai melangkah ke ranah perseptual dan eksperensial kita sendiri. Sebagaimana dinyatakan oleh Schmidt-Leukel (2005: 27),

After all, the theology of religions, whether exclusivist, inclusivist, or pluralist, is still theology—a form of human reasoning based on faith and not a form of absolute, infallible knowledge.

[Lebih dari itu, teologi agama-agama, entah eksklusivis, inklusivis, atau pluralis, tetap adalah teologi – suatu bentuk penalaran manusia berdasarkan atas iman dan bukan suatu bentuk pengetahuan yang mutlak atau tak bisa salah.]

Frase “perjumpaan agama-agama” pada dasarnya memantulkan presuposisi yang lebih bersifat praksis. Artinya, konseptualisasi teologi agama-agama yang diharapkan melalui perjumpaan agama-agama itu tidak terhindarkan melibatkan seluruh eksistensi pengalaman kemanusiaan orang atau kelompok sosial yang memilih sistem beragama yang beraneka ragam itu. Pengalaman kemanusiaan itu pula yang mempengaruhi konstruksi identitas “diri” dan “kelompok”, yang membuat realitas keberagaman itu sebagai ruang menegosiasikan identitas pada lokasi budaya tertentu. Oleh karena itu, penulis memulai dari mengupas lapisan identitas itu untuk kemudian menelisik lebih jauh bagaimana konstruksi identitas berlapis itu mempengaruhi cara pandang tentang diri, orang lain, dan masyarakat beserta seluruh derivasi sosiokulturalnya.

Konstruksi teoretik mengenai identitas di sini memanfaatkan elaborasi Peter Burke dan Jan Stets (Burke and Stets, 2009: 3) sebagai berikut:

An identity is the set of meanings that define who one is when one is an occupant of a particular role in society, a member of a particular group, or

claims particular characteristics that identify him or her as a unique person.

[Suatu identitas adalah seperangkat makna yang menentukan siapa seseorang ketika ia memainkan suatu peran tertentu dalam masyarakat, seorang anggota dari suatu kelompok, atau mendaku karakteristik tertentu yang mengidentifikasi dirinya sebagai seorang pribadi yang unik.]

Dalam batasan tersebut maka identitas sebenarnya adalah pertautan dinamis antara *agency and social structure*. Seperti dilanjutkan oleh Burke dan Stets (2009: 4):

it is our view that society (social structure) is created by the actions of individuals, though it is recognized that these actions are produced in the context of the social structure they create and are influenced by this context. There is, thus, an elaborate system of mutual influences between characteristics of the individual and characteristics of society.

[Kita kerap mempunyai pandangan bahwa masyarakat (struktur sosial) dibentuk melalui tindakan-tindakan individu, dan beranggapan bahwa masyarakat dikenali melalui tindakan-tindakan yang diproduksi dalam suatu konteks struktur sosial yang mereka ciptakan dan dipengaruhi oleh konteks ini. Jadi, terdapat suatu sistem saling mempengaruhi yang lebih besar antara berbagai karakteristik individu dan karakteristik masyarakat.]

Pernyataan Burke dan Stets di atas pada gilirannya membuka celah interpretatif bahwa apa yang disebut

dengan “pengalaman” itu sendiri sebenarnya adalah ruang-ruang realitas yang mendorong terjadinya negosiasi budaya dan identitas dalam sebuah arena kontekstual. Negosiasi tersebut berlangsung secara trialektik ala Bergerian yaitu “externalisasi – objektifikasi – internalisasi” (Berger and Luckmann, 1991: 149). Kemanakah arah negosiasi trialektis tersebut? Itu akan mengerucut pada sebuah tindakan yang disepakati atau tidak disepakati bersama, yang oleh Pierre Bourdieu disebut “habitus” (Bourdieu, 2002: 72):

The structures constitutive of a particular type of environment (e.g. the material conditions of existence characteristic of a class condition) produce habitus, systems of durable, transposable dispositions/structured structures predisposed to function as structuring structures, that is, as principles of the generation and structuring of practices and representations which can be objectively “regulated” & “regular” without in any way being the product of obedience to rules, objectively adapted to their goals without presupposing a conscious aiming at ends or an express mastery of the operations necessary to attain them and, being all this, collectively orchestrated without being the product of the orchestrating action of a conductor.

[Struktur-struktur pembentuk dari suatu rupa lingkungan tertentu (misal: kondisi-kondisi material dari karakteristik suatu klas yang ada) memproduksi habitus, sistem-sistem berdaya tahan lama, watak-watak yang bisa diteruskan atau struktur-struktur yang terbentuk menyatakan fungsi sebagai struktur-

struktur pembentuk, yaitu sebagai prinsip-prinsip pendorong dan praktik-praktik serta representasi-representasi pembentuk yang secara objektif dapat “diregulasi” dan menjadi “rutin” tanpa menjadi sebetuk hasil kepatuhan terhadap berbagai aturan, diterima secara objektif untuk mencapai tujuan-tujuan mereka tanpa menuntut suatu tujuan yang disadari pada muaranya atau mengungkapkan kepiawaian dalam melakukan sesuatu yang dibutuhkan untuk mencapainya dan lebih dari itu, disusun secara kolektif tanpa harus menjadi suatu produk tindakan-tindakan terarah dari seorang pengarah.]

Pandangan-pandangan tersebut digunakan sebagai lensa perspektif untuk melanjutkan pencarian kutub-kutub pengalaman keseharian yang semestinya menjadi acuan untuk menapaki lebih jauh ranah percakapan teologi agama-agama di Indonesia. Dengan perkataan lain, keduanya membantu membuka cakrawala untuk merambah lebih jauh kemungkinan-kemungkinan bagi elaborasi teologi agama-agama selanjutnya.

Di manakah kemungkinan-kemungkinan tersebut bisa digali? Penggunaan lensa Burke dan Bourdieu menyoroti akseptabilitas masyarakat terhadap perubahan yang terjadi dalam realitas sosial dan budayanya dan interkoneksi pengalaman keagamaan atasnya. Akseptabilitas itu tidak sekadar upaya menyesuaikan diri tapi juga kapasitas untuk menempatkan perubahan sebagai arena intertekstualitas atau interkoneksi antara “diri” (*agency*) dan

“masyarakat” (*social structure*); mengelola relasi-relasi kuasa (*power relations*) sedemikian rupa sehingga perubahan memicu pada terkonstruksinya identitas-identitas yang saling bernegosiasi bagi kepentingan bersama. Hibriditas (*hybridity*) adalah sebetuk puncak negosiasi identitas yang berlangsung dalam realitas sosiologis dan historis.

Di sini interkoneksi pengalaman keagamaan menjadi jembatan epistemik antara kesadaran sosial dan realitas kebudayaan sebagai titik pijak dari proses berteologi (*doing theology*) itu sendiri. Model ini mengarah pada “sang manusia” (*antropos*) yang berada pada pusaran interkoneksi dengan spektrum identitasnya yang luas dan beragam. Pada titik pijak itu maka model antropologi Bevans membuka kemungkinan bagi eksperimentasi tipologi tripolar secara lebih leluasa untuk menemukan *Ultimate Being* atau *transcendent reality* dalam konstruksi kebudayaan dan teologi Kristen secara kontekstual (Bevans, 1992: 52-53). Dialektika teologi agama-agama dan konstruksi teologi kontekstual melalui tipologi tripolar yang diperluas sebagai bagian utama dari realitas sosiologis dan antropologis kemanusiaan dan keberagaman yang condong menciptakan tembok-tembok pemisah identitas antara “aku” dan “liyan” (*other*). Ini persoalan agama-agama sepanjang sejarah peradaban manusia hingga saat ini. Mengapa harus ada tembok-tembok doktriner yang memisahkan satu terhadap yang lain? Karena proses identifikasi atau konstruksi identitas yang lebih menitikberatkan pada keunikan diri sendiri dan bukan pada penerimaan interkoneksi pengalaman keagamaan yang menandai bahwa setiap entitas adalah unik pada dirinya dan

karenanya bisa saling menerima atas dasar perbedaan itu. Di situ kemudian pengalaman kehidupan sehari-hari menjadi arena permainan simbolik identitas.

PEMBAHASAN

Realitas Sosial-Budaya Keberagaman Sebagai Basis Teologi Agama-Agama

Bagaimana interkoneksi pengalaman keagamaan bisa menjadi kemungkinan juga sangat tergantung bagaimana permainan simbolik identitas pada arena kehidupan sehari-hari terarahkan pada pertemuan pengalaman budaya yang mencairkan perbedaan melalui kepentingan-kepentingan kemanusiaan bersama. Contoh eksperimentasi Lembaga Antar Iman Maluku (LAIM) selama periode konflik sosial-keagamaan di Maluku beberapa tahun silam dalam mengelola kepentingan-kepentingan bersama melalui strategi budaya untuk mengolah “permainan” identitas yang kerap berlapis pada derajat tertentu memberikan secerah harapan untuk mewujudkannya. Sekarang hanya soal bagaimana olah-identitas “keagamaan” dan “etnisitas” dinegosiasikan sebagai tawaran teologis agama-agama terutama dari perspektif Kristen. Ini baru menjadi awal dari sebuah eksperimentasi panjang (Wawancara dengan Pdt. Jacky Manuputty dan Ustadz Dr. Abidin Wakano).

Eksperimentasi dalam praksis berteologi lintas-agama tersebut, misalnya, dapat dilihat pada upaya bersama membangun jejaring dialog dan solidaritas para pemuda di Maluku Utara melalui pembentukan jaringan pemuda antar-iman di Maluku Utara. Peristiwa ini dapat dijadikan sebagai momentum

penting membuka kembali simpul-simpul sentimen dan prasangka yang selama ini mengendap di bawah struktur kesadaran sosial masyarakat Maluku Utara. Tampak tenang di permukaan tetapi dapat sewaktu-waktu meledak karena simpul-simpul sentimen dan prasangka tersebut belum terurai melalui relasi-relasi yang transparan dan tulus. Dalam konteks itu, apresiasi harus diberikan kepada rekan-rekan pendeta muda yang dengan segala cara mencari kemungkinan membangun relasi-relasi kemanusiaan lintas-institusi agama serta menggali potensi-potensi kultural bagi penguatan perdamaian sosial di sana.

Peristiwa deklarasi jaringan pemuda antar-iman Maluku Utara dan penyelenggaraan diskusi publik “Agama Bukan Alat Politik” merupakan satu titik kulminasi dari dialog panjang para pelaku perdamaian lintas-institusi agama di Maluku Utara. Dialog panjang yang dimaksud bukan sekadar perjumpaan-perjumpaan formal dalam ruang-ruang seminar dan/atau yang diprogramkan oleh institusi-institusi pemerintahan dan agama saja. Capaian hingga titik deklarasi antar-iman telah melalui dialog kehidupan sehari-hari yang panjang dan melelahkan, serta perjumpaan-perjumpaan kultural yang berlangsung non-formal dalam konteks kemajemukan di Maluku Utara, terutama Kota Ternate (Wawancara dengan Pdt. Max Takaria). Jika melihatnya demikian, maka dapat dibayangkan bahwa perjumpaan-perjumpaan itu tidak selamanya lancar dan mulus sebagaimana gambaran idealnya. Benturan dan ketegangan sudah pasti terjadi selama proses membangun dialog kehidupan tersebut. Sesuatu yang wajar mengingat sebagai salah satu wilayah yang juga merasakan dampak

konflik sosial beberapa tahun silam, masyarakat Malut tidak bisa begitu saja menghapus memori kolektif tentangnya.

Pelanggaran memori kolektif mengenai konflik terjadi karena ruang-ruang perjumpaan sehari-hari turut tersegregasi oleh sekat-sekat identitas yang berlapis-lapis. Sehingga untuk memulai dialog kehidupan tersebut diperlukan energi dan konsistensi tingkat tinggi, terutama untuk menahan tekanan-tekanan sosial-politik dari kubu-kubu yang tetap ingin mengeruk keuntungan dari situasi konflik. Sejauh yang teramati, salah satu upaya untuk tetap menebarkan semangat perdamaian dan persaudaraan adalah melalui penyebaran tulisan-tulisan kritis mengenai persahabatan semesta dan perdamaian. Kejelian untuk membentuk opini positif melalui media (koran lokal dan internet) telah menjadi salah satu kekuatan untuk melakukan diseminasi ide-ide dan pengalaman-pengalaman konstruktif yang menjadi milik bersama, terutama pada kelompok-kelompok masyarakat yang terpapar dampak konflik sosial. Peluang untuk mendapatkan akses ke media cetak lokal dan penyebaran tulisan-tulisan ringkas tapi bernas melalui media jejaring sosial (*facebook*) secara gradual telah memberikan efek kognitif yang signifikan bagi pembentukan opini publik mengenai situasi dan kondisi baik lokal maupun nasional.

Selain melalui tulisan, ada juga upaya-upaya strategis untuk menjalin komunikasi dengan pihak pemerintah lokal (seperti yang dilakukan oleh Pdt. Max Takaria ketika memimpin Jemaat Kota Ternate). Berdasarkan pengalamannya memimpin Jemaat Kota Ternate, Takaria menerapkan pendekatan kebudayaan lokal dalam membangun

relasi-relasi lintas-agama pascakonflik di Ternate. Secara intensif, dia membangun komunikasi dengan Sultan Ternate dalam berbagai upaya memulihkan trauma bersama pascakonflik di Maluku Utara. Momentum yang fenomenal adalah ketika Sultan memberikan sebidang tanah untuk dibangun gedung gereja di atasnya dan Sultan sendiri yang dimintai pendapat mengenai nama gereja itu. Sultan menamakan gereja tersebut dengan bahasa lokal "Soa Tabanga". Dengan legitimasi politik dan budaya itulah relasi-relasi antara komunitas Kristen dan komunitas Islam di Ternate secara bertahap dapat dipulihkan kembali. Pendekatan dialogis-kultural Takaria ini dilanjutkan oleh para pendeta penggantinya hingga sekarang.

Dengan seluruh upaya itu, makin kuat keyakinan bahwa "teologi agama-agama", entah dalam perspektif Kristen atau Islam, terbentuk bukan lagi melalui pertemuan-pertemuan formal yang kerap teralienasi dari pengalaman-pengalaman keagamaan yang konkret sebagaimana dihayati dan dialami oleh masyarakat umumnya. Teologi agama-agama itu justru tersusun, direkatkan bagian-bagiannya, dan terbangun secara bertahap melalui pengalaman-pengalaman keseharian manusia dalam konteks partikular.

Tetapi, pengalaman semacam apakah yang bisa menjadi model bagi terbentuknya teologi agama-agama dalam suatu konteks partikular masyarakat yang mengalami konflik dan ketegangan antaragama? Di sinilah gagasan "identitas" Burke/Stets dan "habitus" Bourdieu memberikan spasi untuk mempertautkan "teks-teks" pengalaman tertentu kemanusiaan menjadi sebuah wacana intertekstualitas yang utuh dan

saling mengait. Jika identitas merupakan arena negosiasi antara *agency and social structure* maka proses-proses negosiasi tersebut adalah "kemungkinan" (*possibility*) untuk berdialog.

Lantas, apa yang harus didialogkan? Diperlukan pemahaman bersama mengenai struktur-struktur kesadaran semacam apa yang mempengaruhi *power relations* di antara manifestasi lapisan-lapisan identitas individual dan komunal. Pemahaman bersama itu hanya terbentuk melalui kesepakatan-kesepakatan sejarah dan budaya yang melandasi gerak sosial suatu masyarakat. Dengan demikian, apa yang didialogkan adalah simpul-simpul identitas (*agency and social structure*) yang mendorong terjadinya komunikasi budaya di dalam masyarakat itu sendiri. Penentuan titik-titik diskursus budaya itu pun berlangsung dalam proses "menjadi" sehingga memang yang dibutuhkan adalah kejelian melihat peluang-peluang sosial untuk menghadirkan pengalaman bersama sebagai tumpuan dialog kehidupan.

Deklarasi Jaringan Pemuda Antar-Iman dapat dipahami sebagai kemungkinan untuk melumerkan sekat-sekat identitas sosial-budaya yang selama ini dilihat sebagai "ancaman" bagi perdamaian. Namun kini sekat-sekat itu baiknya menjadi simpul-simpul identitas baru yang saling bertaut secara kreatif dan dinamis dengan pengalaman-pengalaman baru menghadapi *juggernaut* perubahan yang menggoncang dasar-dasar sejarah dan budaya bersama dalam konteks Maluku. Jejaring itu juga mesti menjadi "habitus", dimensi-dimensi kesadaran positif yang distrukturkan sehingga terinternalisasi sebagai hakikat dari identitas sosial Maluku. Ia tidak lagi memerlukan ruang-ruang pertemuan

dalam bingkai formalistik dan birokratik karena semangat jejaring antar-iman telah menjadi penanda identitas suatu masyarakat. Soalnya sekarang adalah apakah dalam habitus semacam itu masih diperlukan “teologi agama-agama”? Jika masih, bagaimana mengelaborasi kemungkinan-kemungkinan teologis dalam pengalaman sosial dan budaya? Jalan masih panjang. Tapi setidaknya langkah sudah mulai mengayun ke tahap berikutnya.

Teologi agama-agama (TAA) itu sendiri tidak punya perspektif tunggal dan definitif baku. Beberapa orang melihatnya sebagai “teologi agama-agama dari perspektif Kristen”, “teologi agama-agama itu cuma omongan di awan-awan tanpa sentuhan realitas konkret”, dan “teologi agama-agama keseharian”.

Perhatian di sini lebih kepada tiga konsep yang menyertai istilah TAA di atas, yaitu “perspektif Kristen”, “realitas konkret” dan “keseharian” atau “biasa-biasa saja”. Ketiga konsep tersebut mencoba menyifatkan atau membentuk postur dari TAA yang dibicarakan. “Perspektif Kristen” hendak memberi sifat (*nature*) Kristen pada TAA, yang berarti bagaimana si Kristen itu memikirkan, membangun dan menghayati iman kristianinya (apapun arus teologinya) dalam tautan dengan kehadiran si Islam, si Budha, si Hindu, si Konghucu, si Kaharingan, si Kakehan, si Aluk Todolo, si Marapu, dan sebagainya. Si Kristen merasa Tuhan-imaniahnya [di]hidup[i] oleh yang lain-lain itu. Tanpa yang lain Tuhan-imaniahnya hanya sesuatu yang abstrak nun jauh di antah-berantah.

“Realitas konkret” menggambarkan bahwa si Kristen dan teman-temannya itu berpijak pada satu bumi yang menjadi

rumah bersama karena tidak ada satupun di antara mereka yang bisa hidup di luar bumi ini. Pijakan “realitas konkret” ini bukannya tanpa masalah, karena setiap mereka melihat, mengalami, menghayati, dan mengekspresikan yang konkret itu dengan cara yang berbeda. Pemaknaan yang berbeda melahirkan ekspresi penghayatan yang berbeda pula; yang pada gilirannya melahirkan pengalaman-pengalaman keberagamaan yang berwarna-warni. Oleh karena itu, “realitas konkret” itu sendiri kerap menjadi masalah tersendiri yang ditanggapi berbeda pula oleh masing-masing.

Realitas konkret tersebut galibnya merupakan arena perjumpaan setiap orang yang berbeda-beda tersebut. Itu menjadi ruang empiris yang menempatkan setiap mereka dalam aneka relasi (simbiosis, negosiatif, konfliktual). Aneka relasi itu pun berlangsung setiap hari, dalam bincang-bincang ringan, di tengah kemacetan lalu-lintas, di tengah kepungan banjir, di tengah massa yang menonton aksi demonstrasi mahasiswa, pun terselip di antara gosip siapa capres/cawapres mendatang, dan lain-lain. Itu mengalir dalam aktivitas dan dialog keseharian yang biasa-biasa saja. Sehingga realitas konkret itu juga mewadahi aneka refleksi teologis keseharian yang biasa-biasa saja dalam menanggapi masalah-masalah sehari-hari yang dialami sebagai komunitas manusia di bumi yang satu ini (Amirtham and Pobe, 1986: 6).

Memunculkan ketiga aspek itu serta-merta membawa penulis kembali pada isu metode penelitian teologi. Bagaimanakah “metode” atau “jalan” menuju dan mencapai TAA itu? Dari ketiga aspek yang sengaja dipilih tersebut jelas bahwa TAA tidak dapat dibentuk (analogi tanah liat) tanpa campuran

“tanah” sosial dan “air” budaya yang selama prosesnya turut merefleksikan imajinasi sang penjunan (agen dan struktur sosial). Refleksi penjunan adalah pemikiran dan pola-pola tindakan yang tersusun melalui sejarah kehidupan dan interaksi “biasa-biasa saja” dengan liyan.

Pada batasan tertentu, penulis mencoba memahami kritik bahwa TAA tampaknya tidak terjadi dalam Seminar Agama-Agama (SAA) yang dicurigai mengawang-awang itu. Pengalaman penulis pribadi lebih condong untuk menyatakan bahwa TAA bisa terjadi dalam AAA alias Angkringan Agama-Agama. “Angkringan” adalah istilah bahasa Jawa untuk gerobak penjual panganan ringan (gorengan) yang juga tempat nongkrong bagi yang suka begadang. Penampilan angkringan tentu jauh berbeda dibandingkan café Starbucks. Yang nongkrong di angkringan pun selalu dianggap “tak berkelas” karena hanya menjadi tempat mampir pengayuh becak, pengojek motor, mahasiswa yang belum terima kiriman uang atau beasiswanya keburu ludes pertengahan bulan, juru parkir, pemulung, ataupun para pengangguran.

Angkringan selalu berlokasi di pinggir jalan (banyak juga yang menduduki trotoar). Mudah disinggahi tapi tak jarang mengganggu lalu-lintas karena banyaknya deretan kendaraan yang parkir di pinggir arus-utama jalan. Di angkringan, setiap orang bertemu bukan untuk berdebat atau merasa diri jagoan, melainkan bertemu untuk bersosialisasi melalui percakapan-percakapan ringan dan renyah sembari menyeruput kopi hitam dan mengunyah gorengan, diselingi tarikan-tarikan rokok kretek yang asapnya mengepul bebas berbau asap knalpot kendaraan yang melintas.

Isi percakapan bervariasi. Politik, ekonomi, banjir, pembangunan, longsor, pemerkosaaan, hingga mega-korupsi, dibicarakan dengan lugas, mengalir melalui ekspresi bahasa kerakyatan yang bisa diterima semua yang ada di situ, sambil sesekali diselingi guyonan yang membuat semua “geerr” ramai-ramai.

Pengalaman angkringan adalah pengalaman ruang populis (publik). Jika demikian, maka dengan ketiga aspek itu, saya condong menemukan TAA dalam AAA – perjumpaan si Kristen, si Islam, si Budha, dll., dalam ruang populis yang terekspresi melalui bahasa kerakyatan yang mungkin saja ganjil di telinga para birokrat teologi. Mungkin saja format berteologinya harus berani menempuh metode “blusukan” ala Jokowi (Presiden Joko Widodo) itu daripada hanya memandang masalah dari kejauhan tapi merasa mampu menyelesaikannya secara teoretis.¹

“Blusukan” bisa menjadi metode berteologi. Keluar dari protokoler narasi-narasi besar yang sepanjang sejarah menggayuti kaki-tangan birokrat teologi. Itu juga memungkinkan terbukanya ruang populis yang berjumpa di tengah masalah bersama, yang tidak bisa tidak harus diselesaikan bersama. “Blusukan” teman-teman Jaringan Islam Liberal pada derajat tertentu berhasil mengusik protokoler tafsir Al-Quran yang didominasi para birokrat teologi Islam di Indonesia

¹ *Blusukan*, berasal dari kata *blusuk* atau *blesek* (dalam bahasa Jawa) yang artinya “masuk”. Joko Widodo yang kemudian mempopulerkan istilah ini dalam ruang-ruang pemberitaan yang terkait dengan program kerjanya baik semasa menjadi walikota Solo, gubernur DKI Jakarta, hingga Presiden ke-7 Republik Indonesia. *Blusukan* (masuk) dari satu kampung ke kampung lainnya, inspeksi mendadak (sidak) melihat permasalahan yang ada di lapangan dengan turun langsung, dan menemui masyarakat dengan gaya kepemimpinan yang jauh dari formal dan pengawalan protokoler pemerintahan.

dengan metode hermeneutik yang kritis. Sementara di pihak lain, soal tafsir liberal atas teks-teks keagamaan (Alkitab) itu sudah lama dilakukan di kalangan Kristen. Namun, mesti juga diakui bahwa itu belum berhasil menerobos kejumudan perlintasan teologis agama-agama dari sudut pandang Kristen (Gaspersz dalam Lattu, 2019: 117-130).

Metode berteologi “blusukan” itu baru merupakan salah satu kemungkinan dalam konstruksi teologi agama-agama di Indonesia. *Religious Studies* dan *Comparative Religions* sebenarnya dapat menjadi salah satu pintu memahami “bagaimana” tanah liat iman dibentuk (unsur pembentuknya, imajinasi sang penjunan), bukan soal mempelajari “apa” iman itu. Namun setidaknya, catatan yang pernah dibuat Stephen Bevans (1992) tentang model-model teologi kontekstual (translasi, antropologis, praksis, sintesis dan transendental) membantu memetakan beberapa ruas jalan (metode) yang bisa ditempuh, tergantung sasaran dan/atau tujuan kita.

Berteologi Agama-Agama: Eksperimentasi Berbasis Penelitian Partisipatoris di Yogyakarta-Bali-Toraja

Berteologi dalam Irisan Multi-identitas: Yogyakarta dan Bali

Ulasan berikut ini merupakan refleksi partisipasi penulis saat mendapat kesempatan terlibat dalam program International Summer School tahun 2012 selama dua minggu di Yogyakarta dan Bali. Program lintas budaya dan agama ini digelar sebagai kerja sama antara Boston University (Amerika Serikat) dan Indonesian Consortium for Religious Studies (ICRS) Universitas Gadjah Mada Yogyakarta dengan tema *Negotiating Space in Diversity: Religions and Authorities*.

Salah satu kekuatan program ini adalah setiap orang — entah fasilitator dan partisipan — terlibat dalam pengalaman bersama dan merefleksikan berbagai pengalaman tersebut secara utuh. Yang menjadi fokus utama bukanlah soal kemampuan mengelaborasi teori-teori besar dan abstrak (*master narratives*) melainkan mengasah bersama-sama karakter intelektual dan emosional menyikapi pengalaman perjumpaan dengan berbagai komunitas yang “tak lazim” dalam pengalaman di konteks hidupnya masing-masing. Pengalaman-pengalaman perjumpaan tersebut tidak hanya mengundang decak kagum tetapi juga mengusik kenyamanan intelektual dan kultural, mengundang kegelisahan, dan mencuatkan ketidaknyamanan karena dianggap telah melanggar apa yang selama ini dianggap sebagai “batas-batas” (*borders*) identitas primordial (etnisitas, seksualitas, religiositas, intelektualitas) yang telah atau makin mapan.

Di Yogyakarta, partisipan berkunjung ke dan berdialog dengan komunitas pesantren Al-Qodir di kaki Gunung Merapi, Al-Muayyad di Solo, dan Pesantren Waria di Yogyakarta. Pesantren Al-Qodir menjadi titik perjumpaan agama-agama yang sangat penting saat Gunung Merapi meletus beberapa waktu lalu. Mengalirnya bantuan dari berbagai organisasi sosial maupun keagamaan bagi korban Merapi ternyata memicu kecurigaan di kalangan salah satu kelompok agama akan kemungkinan terjadinya upaya mengonversi korban dengan alasan pemberian bantuan. Kecurigaan ini ditepis sedikit demi sedikit oleh KH Masrur Ahmad dari Ponpes Al-Qodir yang membuka diri bekerja sama dengan berbagai organisasi keagamaan

dan menyediakan pesantrennya sebagai tempat penampungan bantuan untuk kemudian bersama-sama menyalurkannya kepada korban Merapi. Kerjasama itu ternyata berlanjut dalam berbagai bentuk program pemberdayaan di kawasan pedesaan lereng Merapi (Gaspersz, 2015: 35-53).

Lain lagi cerita dari Ponpes Al-Muayyad di Solo. Sejak serentetan peristiwa bom di beberapa tempat di Jawa dan Bali, nama Solo seolah identik dengan “sarang teroris”. Pemberitaan media massa yang meliput KH Baasyir dan Ponpes Ngruki Solo berhasil membentuk citra publik mengenai Solo yang “beringas” dan “anti-Barat”. Citra ponpes semacam itu pun terkikis ketika kami melihat sisi lain aktivitas pesantren yang berjihad dengan konsep dan metode yang sama sekali berbeda. Ponpes Al-Muayyad tidak hanya menepis pencitraan pesantren yang buruk tetapi juga menjadi salah satu kekuatan pemberdayaan masyarakat di bidang pertanian, pengairan, pendidikan, dan perdamaian. Di bawah kepemimpinan KH Dian Nafi, ponpes ini menawarkan gagasan-gagasan kontekstual dan praktik-praktik pemberdayaan yang langsung menyentuh kebutuhan masyarakat yang menjadi sasaran pelayanan aktivitas mereka tersebut. Prinsip-prinsip islami diterjemahkan secara praktis dalam bidang-bidang kehidupan rakyat yang konkret.

Pengalaman perjumpaan yang paling mengguncang zona nyaman religiositas para partisipan adalah saat berdialog dengan para waria di Ponpes Waria Yogyakarta. Penyambutan ditampilkan secara “wah” dengan shalawat dan tarian tradisional, lengkap dengan susunan acara yang rapi. Dialog

dengan para sahabat waria dalam kelompok-kelompok pun membuka perspektif mengenai perasaan mereka yang menjalani hidup sebagai waria, alasan-alasan apa yang membuat mereka bertahan dalam pilihan hidup semacam itu, dan bagaimana mereka menegosiasikan identitas kewariaan mereka di tengah-tengah berbagai stereotip dan stigma berdasarkan rujukan-rujukan keagamaan. Tentu saja keberadaan ponpes waria di tengah perkampungan padat penduduk di Yogyakarta memercikkan kesadaran akan daya akseptabilitas masyarakat sipil terhadap pilihan-pilihan orientasi seksual yang plural, serta kelenturan dalam menghayati iman keagamaan dalam konteks pluralisme Yogyakarta.

Di Bali lain lagi ceritanya. Partisipan tinggal di Ubud dan mengunjungi beberapa puri (keluarga raja) dan pura (kuil), serta Gereja Katolik dan komunitas Muslim di Dusun Saren Jawa, Desa Budhakeling, Bali. Dialog yang terjadi menguak matra-matra menarik yang selama ini tenggelam dalam hiruk-pikuk turisme di Bali. Gesekan dan negosiasi identitas “politik” terjadi antara kelompok-kelompok puri sembari menyeret kaum pura (agama) ke dalam pusaran arus utamanya. Identitas ke-Bali-an menjadi pusat pertarungan dalam berbagai negosiasi identitas yang majemuk. Konsep dan implementasi *Ajeg Bali* (kebangkitan Bali) pasca tragedi bom Bali kemudian menjadi poros identitas yang menyatukan “etnisitas” (Bali) dan “agama” (Hindu).

Untuk mempertahankan pengaruh dan hegemoninya, kaum puri mempromosikan perpaduan politik Bali-Hindu sebagai upaya memurnikan kebalian dan kembali

pada akar tradisi religiositas Hindu yang dalamnya kekuasaan mereka tetap terjaga. Sementara itu, di lingkaran luar kaum puri, berlangsung pemaknaan yang berbeda mengenai kebalian itu sendiri. Kalangan komunitas Bali-Katolik berpendapat bahwa identitas kebalian tidaklah menyatu secara perenial dengan "Hindu". Identitas tersebut semata-mata merupakan ekspresi budaya yang menghidupkan spiritualitas keagamaan yang jamak. Oleh karena itu, identitas kebalian itu dapat termanifestasi melalui beraneka ragam spiritualitas sejauh batasan-batasan kebudayaan yang menandainya tetap tampak (bahasa, ritual, kekerabatan). Kalangan Bali-Katolik pun sibuk melahirkan ide-ide dan praktik-praktik kontekstualisasi sebagai upaya menemukan iman kristiani dalam konteks kebudayaan Bali dan sebagai orang Bali.

Dengan akar sejarah dan dinamika sosial-budaya yang berbeda, gerakan kontekstualisasi dan dialog spiritualitas juga ditemukan pada komunitas Muslim Dusun Saren Jawa, Desa Budhaking. Islam berakar dalam ingatan sejarah dan dihidupi sebagai matra identitas yang memperkaya makna kebalian dalam komunitas ini. Dari generasi ke generasi selama ratusan tahun komunitas Muslim Saren Jawa hidup sebagai bagian integral masyarakat Hindu-Bali. Dialog antar-iman tampaknya bukan lagi materi yang perlu didiskusikan tetapi telah menjadi karakteristik kebudayaan bagi masyarakat Budhaking. Negosiasi identitas keagamaan semacam ini seakan meruntuhkan mitos-mitos bahwa Hindu adalah Bali dan sebaliknya. Masyarakat Budhaking membuktikan bahwa mitos-mitos semacam itu tidak sepenuhnya menggambarkan wajah Bali sebagaimana selama ini diterima oleh publik.

Sisi harmonis yang tampak dalam sebagian besar dialog kami ternyata justru mengundang rasa penasaran sebagian peserta dari kawasan Eropa dan Amerika Serikat. Pemberitaan media massa telah berhasil mengonstruksi "realitas" bahwa selama 20 tahun terakhir Indonesia telah menjadi sarang teroris dan arena kontestasi kekerasan massal (antar-agama dan antar-kelompok etnis). "Realitas" itulah yang berusaha digali melalui dialog-dialog kami, terutama dari teman-teman Eropa dan Amerika Serikat. Beberapa rekan seakan-akan sulit keluar dari perspektif baku berbagai analisis konflik sosial bahwa bisa ditemukan pada konteks yang paling riil suatu realitas yang berbeda dengan apa yang telah dikonstruksikan sejumlah pakar Barat tentang Indonesia kontemporer. Belum lagi kecurigaan bahwa dialog-dialog tersebut tidak sepenuhnya tulus dan masih menyembunyikan sisi-sisi gelap realitas keindonesiaan yang tidak ingin dipaparkan oleh pihak lain. Jika sisi "konflik" yang ditampilkan maka muncul kecemasan bahwa itu akan menjadi pemantik api "pertarungan identitas" yang lebih parah dan karenanya selama ini hanya tersembunyi di sudut gelap kesadaran sosial masyarakat Indonesia.

Hanya Degung Santikarma, seorang aktivis dan peneliti antropologi Bali, yang pada hari terakhir dengan lantang menjungkirbalikkan sisi harmonis itu dan menelanjangi sisi lain Bali yang sarat warna-warni intrik politik dan kekerasan sosial. Degung sepenuhnya mendasarkan analisisnya pada konstruksi kekerasan struktural oleh negara yang pada gilirannya melahirkan bentuk-bentuk kekerasan massal yang dianggap "normal". Rujukan historisnya dengan sengaja dipilih pada titik peristiwa

kekerasan massal kepada anggota atau yang dicurigai sebagai anggota Partai Komunis Indonesia (PKI) pada tahun-tahun 1965-1966 di Jawa dan Bali.

Sejarah itu, menurut Degung, telah menjadi catatan kelam dalam ingatan sosial masyarakat Bali. Banyak orang menyadarinya namun enggan menceritakannya. Mereka menyimpannya rapat-rapat di bilik-bilik bawahsadar mereka, bahkan jika mungkin melupakannya – kendati tidak pernah bisa. Degung pun berjuang memecahkan kebisuan mereka. Kebalian pun menjadi sesuatu yang kompleks karena berbagai kontestasi identitas terjadi di tengah arena-arena politik, ekonomi, turisme, agama, dan kebudayaan global.

Program International Summer School 2012 memberi kesempatan kepada partisipan dari berbagai latar kebudayaan dan nasionalitas untuk terus mengajukan pertanyaan dan ketidaknyamanan. Perasaan dan penasaran yang terus diusik serta memaksa untuk melangkah keluar dari batasan-batasan identitas sendiri lantas berjumpa pada satu titik untuk saling menegosiasikan berbagai identitas tersebut. Program ini diakhiri bukan dengan suatu simpulan melainkan dengan kerumitan baru bahwa menghidupi perbedaan adalah suatu pergulatan kemanusiaan yang hakiki untuk membangun peradaban. Dua minggu adalah waktu yang singkat untuk sebuah perjumpaan tetapi itu menjadi momen yang menentukan pilihan: meneruskan spirit menghidupi perbedaan dengan keberanian menegosiasikan ruang bagi diversitas ataukah menutup lembaran cerita ini untuk kembali ke zona nyaman identitas masing-masing?

Teologi Ujung Tanduk: Catatan dari Tana Toraja

Ulasan reflektif ini berdasar pada aktivitas penelitian teologi kontekstual yang penulis lakukan tahun 2005 Tana Toraja. Aktivitas penelitian ini memberikan tantangan tersendiri karena pada saat itulah penulis pertama kali menginjakkan kaki di Tana Toraja. Namun, beruntung karena sebelum menuju Tana Toraja penulis sempat menginap di rumah Pdt. Dr. Zakaria Ngelow di kompleks perumahan dosen STT Intim Makassar. Selama dua hari itu banyak informasi awal yang penulis dapatkan tentang kebudayaan Toraja dan corak Kristianitas Toraja bersama Pdt. Zakaria Ngelow, melengkapi hal-ihwal Toraja yang sempat dibaca pada beberapa literatur. Di Toraja, penulis belajar menyesuaikan diri dengan lingkungan tinggal di rumah seorang anggota jemaat Gereja Toraja di Buatalulolo.

Setelah melewati saat-saat perkenalan dan adaptasi dengan lingkungan masyarakat Buatalulolo, penulis mendapat momen untuk mengikuti Rambu Solo', upacara kematian orang Toraja. Upacara adat ini adalah upacara besar yang melibatkan ratusan warga kampung (dari beberapa desa) yang masih punya hubungan kerabat dengan keluarga penyelenggara Rambu Solo', serta dilakukan sekitar 7 hari 7 malam. Pemandangan khas dari upacara Rambu Solo' adalah iring-iringan kerbau dengan tanduk yang panjangnya melebihi tanduk kerbau umumnya. Ini memang kerbau-kerbau pilihan yang harga per ekor bisa mencapai lebih dari Rp 100 juta. Derajat kebangsawanan orang yang meninggal (dan keluarganya) umumnya diukur dari berapa banyak

kerbau yang disertakan dan dikurbankan dalam upacara tersebut. Waktu itu jumlahnya cukup fantastis: ada sekitar 80 ekor kerbau pilihan. Percaya atau tidak percaya, seorang teman pendeta Gereja Toraja pernah mengatakan bahwa ada upacara Rambu Solo' yang menghabiskan biaya sebesar Rp 30 miliar.

Tanduk-tanduk kerbau yang dikurbankan kemudian dipajang bersusun pada bagian depan atas *tongkonan* (rumah adat) keluarga. Makin banyak susunan tanduk kerbau pilihan suatu *tongkonan*, makin tinggi derajat kebangsawanan keluarga orang yang meninggal itu. Dari kenyataan itu maka orang Kristen Toraja kerap merefleksikan teologi mereka dengan mengacu pada realitas dan makna kematian, serta teologi tanduk kerbau. Di Toraja, kematian adalah sebuah perayaan di mana orang yang meninggal diantar menuju "surga" dengan sukacita dan pesta akbar. Kematian dipahami sebagai krisis yang dipulihkan melalui upacara adat Rambu Solo'. Keluarga bahu-membahu membiayai pelaksanaan upacara itu dan menjadi momentum untuk menegakkan martabat keluarga besar.

Sementara itu, susunan tanduk kerbau pada *tongkonan* menjadi acuan refleksi teologis penghormatan pada leluhur dan orangtua. Tanduk kerbau dipahami sebagai instrumen kosmik yang menyatukan kehidupan dan martabat leluhur dengan kehidupan dan martabat anak-cucu pada masa kini. Ada wilayah "antara" yang terjembatani dengan simbol tanduk kerbau sehingga dunia orang mati dan dunia orang hidup dipahami sebagai dunia yang satu dan tidak terpisahkan. Totalitas hidup adalah kehidupan dan kematian. Bagi orang Toraja, kematian bukanlah kembali ke tanah, tetapi justru berada di atas tanah.

Orang Toraja tidak menguburkan jenazah tetapi menaruhnya di atas tanah dalam gua-gua alami maupun buatan karena tanah dipercaya sebagai "dunia jahat". Tidak mungkin mengubur jenazah orang yang dikasihi di dunia jahat (tanah); harus di atasnya.

Sekelumit kisah penelitian di atas bermaksud memperlihatkan betapa berharganya tanduk kerbau dalam kosmologi kebudayaan orang Toraja, yang pada gilirannya mempengaruhi cara mereka merefleksikan iman Kristen secara kontekstual di Toraja. Mereka yang tidak terhisab dalam kebudayaan Toraja bisa saja terperangah mendengar nominal rupiah yang dihabiskan untuk upacara kematian Rambu Solo'; atau menjatuhkan vonis bahwa kebudayaan itu hanya suatu pemborosan ekonomis dan berasumsi bahwa lebih baik uangnya dipakai untuk membiayai hal-hal lain yang lebih positif menurut pikiran dan latar budaya non-Toraja. Pengalaman penelitian tersebut membawa kesadaran pada hal penting dalam berteologi kontekstual, yaitu pemahaman mendalam atau *thick description* (Clifford Geertz) terhadap fenomena kebudayaan suatu masyarakat (Geertz, 1977: 3-30). Fenomena kebudayaan ibarat jejaring makna-makna simbolik yang berkelindan membentuk wujud kebudayaan dan relasi-relasi sosial di dalamnya. Tanpa memahami jejaring makna-makna simbolik tersebut maka orang tidak akan memahami praktik-praktik kebudayaan suatu masyarakat.

Ungkapan "ujung tanduk" dipakai di sini dengan pemaknaan yang khas. Ini adalah kiasan yang berarti "sedang berada dalam situasi krisis, berbahaya, dan terancam". Biasanya orang mengatakan "hidupku di ujung tanduk" ketika sedang menghadapi saat-

saat genting yang mengancam eksistensi hidupnya. Ancaman kehidupan itu sangat serius karena bisa berakibat hilangnya sesuatu paling berharga dalam hidupnya atau bahkan hilangnya kehidupan itu sendiri alias mati. Jadi, “ujung tanduk” utamanya berkonotasi krisis yang berujung kematian. Kematian dilihat sebagai realitas yang menakutkan karena dapat meniadakan kehidupan. Kalau kehidupan sudah tidak ada maka berakhirlah eksistensi manusia. Manusia tidak ada lagi ketika kematian datang. Kehidupan setelah kematian tidak dapat terbayangkan oleh manusia. Kematian adalah titik. Oleh karena itu, kematian adalah krisis ultim. Sedapat mungkin krisis ultim ini ditunda atau diperlambat meskipun disadari sepenuhnya tidak dapat dihentikan.

Lantas, apa hubungan “teologi” dan “ujung tanduk” sehingga harus disatukan menjadi istilah “teologi ujung tanduk”? Secara etimologis, teologi merupakan kesatuan dua kata yang membentuk satu pengertian: *theos* dan *logos* yang secara umum diartikan “pengetahuan atau percakapan tentang tuhan”. Istilah ini kemudian berkembang makin canggih seiring dengan perkembangan diskursus teologi pada pemahaman orang Kristen (mulanya), lingkungan ajaran gereja, dan komunitas kesarjana (*scholarship*) dalam ilmu teologi di seminari atau sekolah/fakultas teologi. Kompleksitas makna teologi itu sendiri dipengaruhi oleh persentuhannya dengan cabang ilmu-ilmu lain baik secara kolaboratif maupun distingtif.

Penulis mengartikannya secara sederhana: *teologi adalah pantulan (refleksi) pemikiran dan penghayatan keagamaannya yang mempengaruhi cara orang bertindak secara praktis dalam kehidupannya*. Kata

“refleksi” mengimajinasikan orang melakukan sesuatu secara aktif, bukan pasif. Yang dilakukannya adalah “memikirkan” dan “menghayati” dimensi keagamaannya (struktur kepercayaan, interpretasi teks-teks keagamaan, legitimasi doktriner, nilai yang dianut sebagai fermentasi ajaran keagamaan yang membentuk “iman”). Pemikiran dan penghayatan tersebut secara konstruktif mempengaruhi tindakan praktis dan etika: melakukan yang benar, hidup saleh atau takut tuhan dengan indikator empirik yang terlihat (pergi ke rumah ibadah, berdoa, memberi sumbangan kepada orang miskin, kontestasi simbol-simbol keagamaan, dan lain-lain).

Dalam batasan definitif teologi bukanlah sesuatu yang abstrak begitu saja (*given*), tetapi merupakan sebuah abstraksi dari realitas dan pengalaman konkret yang dihadapi manusia-manusia konkret vis-à-vis realitas misteri yang menjadi pencarian sepanjang hidup manusia. Jadi, teologi adalah “jawaban-jawaban sementara” orang beragama yang memadukan dimensi kenyataan dan misteri. Teologi bukan “jawaban final”. Oleh karena itu, pada setiap zaman orang-orang beragama selalu merumuskan “jawaban” atau “tanggapan” mereka terhadap isu-isu kontekstual yang dihadapi. “Jawaban” itu bersifat kontekstual. Artinya, itu hanya berlaku pada suatu zaman dan belum tentu berlaku pada zaman berikutnya. Dengan demikian, teologi adalah proses mencari dan merumuskan jawaban-jawaban [sementara] yang diperlukan untuk memahami persoalan kemanusiaan yang sedang dihadapi atau mengancam eksistensi kemanusiaan.

Dengan pengertian semacam itu maka “teologi ujung tanduk”

dipahami sebagai *pantulan (refleksi) pemikiran dan penghayatan keagamaannya yang mempengaruhi cara orang bertindak secara praktis menghadapi krisis dalam kehidupannya*. Sisipan kata “krisis” menjadi signifikan karena menempatkan proses berteologi dalam keadaan yang tak menentu (*uncertainty*), khaos, dilema, ketimpangan, perubahan, ketidakadilan, dan ancaman terhadap kehidupan. Dalam kenyataan semacam itu maka proses berteologi tidak pernah berhenti bergerak untuk menentukan pijakan-pijakan substansial yang menolong manusia (orang beragama terutama orang Kristen) bertahan di tengah krisis kehidupan. Dengan perkataan lain, proses berteologi selalu disertai oleh kepekaan terhadap krisis kemanusiaan (*sense of crisis*), sebagaimana ditampilkan dalam Alkitab melalui tindakan para nabi, Yesus, dan para murid yang kemudian disebut rasul-rasul, hingga ke periode-periode pembentukan dan perkembangan jemaat awal serta beraneka ragam denominasi gereja masa kini.

Teologi Krisis atau Krisis Teologi?

Teologi Krisis yang dimaksud di sini adalah teologi ujung tanduk seperti yang telah diulas sebelumnya. Lantas, apakah bisa terjadi krisis teologi? Bisa saja. Krisis teologi terjadi ketika pada setiap titian ruang dan waktu tidak muncul refleksi pemikiran dan penghayatan iman sebagai bentuk jawaban sementara terhadap dinamika situasi problematik kemanusiaan. Refleksi teologis semacam ini harus muncul lantaran masyarakat membutuhkan pijakan-pijakan substansial untuk menghadapi tantangan zaman yang mengancam eksistensi kemanusiaannya.

Orang-orang seperti Dietrich Bonhoeffer (Jerman), Martin Luther

King, Jr. (Amerika Serikat), Bunda Theresa (Calcutta), dan Mahatma Gandhi (India) adalah figur-figur utama yang mendobrak situasi krisis teologi pada zamannya masing-masing. Bonhoeffer mengorbankan nyawanya di saat gereja-gereja pada zamannya mengalami krisis teologi, lumpuh berhadapan dengan otoritarianisme Nazi-Hitler; Martin Luther King, Jr. gugur dalam perjuangan mewujudkan mimpinya tentang kesetaraan umat manusia di mana Kristianitas Amerika Serikat mengalami krisis teologi menanggapi realitas diskriminasi ras di negara itu; Bunda Theresa menggeluti realitas kemiskinan di Calcutta di saat Kristianitas dan gereja-gereja mengalami krisis teologi untuk menjawab masalah keberpihakan pada kaum miskin; Mahatma Gandhi, seorang Hindu, yang beraskese dalam perjuangan dan penderitaan melawan tirani kolonial nirkekerasan dan mengangkat martabat kemanusiaan di saat agama-agama bungkam menyikapi kolonialisme di India.

Nama-nama besar itu menjadi contoh bahwa krisis teologi dapat terjadi ketika krisis kemanusiaan pada ruang dan waktu tertentu tidak menggugah kepekaan berteologi terhadapnya dan tidak menjadi keprihatinan utama yang mengarahkan proses berteologi orang Kristen secara partikular. Dengan begitu maka tidak muncul jawaban atau tanggapan teologis yang dapat menjadi pijakan substansial orang Kristen menghadapi situasi krisis atau “ujung tanduk” dalam hidupnya.

SIMPULAN

Proses berteologi berlangsung dalam kehidupan setiap orang Kristen tanpa terkecuali. Setiap orang [Kristen] punya

cara merefleksikan pemikiran dan penghayatan imannya secara khas. Semua refleksi itu perlu didengar, diperhatikan, disimak dan dihayati agar orang lain dapat belajar bagaimana kearifan teologis setiap orang berfungsi menjadi pijakan substansial mengatasi krisis hidupnya. Di sini keberadaan sekolah/fakultas teologi menjadi penting untuk menangkap sinyal-sinyal kegelisahan suatu zaman lalu mematangkannya melalui proses-proses diskursif keilmuan yang disiplin agar “teologi kehidupan” orang Kristen pada umumnya dapat mendorong terbangunnya “kehidupan [yang] teologis” yang dengannya orang Kristen [jemaat] menemukan jawaban sementara untuk bertahan dalam situasi “ujung tanduk”. Kehidupan [yang] teologis sebenarnya merupakan proses mengalami kehidupan sebagai suatu totalitas yang dinamis, tidak statis. Kehidupan diterima, bukan dinegasi. Kematian pun disyukuri sebagai realitas kehidupan menyongsong misteri.

Dari perspektif pembelajaran teologi terutama pada sekolah-sekolah teologi di Indonesia, kajian biblika, teologi sistematika, teologi praktika, teologi kontekstual, teologi agama-agama dan teologi pastoral, semestinya memantulkan *sense of crisis* kemanusiaan sehingga mampu menjadi pijakan substansial orang Kristen dan jemaat-jemaat. Kepekaan terhadap krisis tersebut juga makin diperkuat oleh kajian interdisipliner sehingga teologi ujung tanduk makin relevan. Tanpa keterbukaan dan kesediaan saling melengkapi dalam proses pembelajaran teologi di fakultas ini maka akan terjadi pengerasan batas-batas keilmuan yang jumud. Jika sudah demikian maka bisa terjadi bukan teologi

ujung tanduk melainkan “teologi [saling] tanduk”. Disiplin ilmu teologi menjadi pongah tanpa mengakui bahwa dirinya sedang terengah-engah menapaki jalan terjal krisis yang kian mengganas dan menggerogoti kemanusiaan. Alhasil, teologi produk sekolah/fakultas teologi hanya menjadi realitas yang terbayangkan (*imagined reality*) tanpa pernah menjadi realitas yang teralami (*experienced reality*) – teologi yang hanya mengawang tapi tidak menggawang.

UCAPAN TERIMA KASIH

Artikel ini lahir dari proses perjumpaan keseharian dengan berbagai kelompok agama dan budaya. Dengan seluruh keunikan dan kekhasan identitas agama dan budayanya, mereka menyumbang pada sebuah konstruksi refleksi teologis mengenai realitas keberagaman dalam konteks masyarakat majemuk Indonesia. Oleh karenanya penulis menyampaikan terima kasih terutama kepada para kolega pemikir teologi yang bergelut dalam dinamika epistemologi seputar konstruksi teologi agama-agama di Indonesia. Terima kasih yang dalam pula ditujukan kepada berbagai komunitas agama dan budaya di Yogyakarta, Bali dan Toraja yang melalui pengalaman kehidupan mereka telah memberi muatan epistemologis dan aksiologis bagi pembentukan wacana teologi agama-agama yang berbasis pada realitas keseharian komunitas Indonesia. Dengannya wacana teologi agama-agama khas Indonesia memperlihatkan wajah populis yang *genuine*, yang lahir dari pergulatan hidup kerakyatan dan bukan semata-mata suatu produk wacana elitis yang hanya bergema di ruang-ruang seminar.

DAFTAR ACUAN

- Adiprasetya, Joas. 2018. *An Imaginative Glimpse: Trinitas dan Agama-Agama*. Jakarta: BPK Gunung Mulia.
- Amirtham, Samuel and Pobee, John S. (eds.). 1986. *Theology by the People: Reflections on doing theology in community*. Geneva: WCC.
- Berger, Peter and Luckmann, Thomas. 1991. *The Social Construction of Reality*. London: Penguin Books.
- Bevans, Stephen B. 1992. *Models of Contextual Theology*. Maryknoll: Orbis Books.
- Bourdieu, Pierre. 2002. *Outline of A Theory of Practice*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Burke, Peter and Stets, Jan. 2009. *Identity Theory*. Oxford: Oxford University Press.
- Fealy, Greg and Riccit, Ronni (eds.). 2019. *Contentious Belonging: The Place of Minorities in Indonesia*. Singapore: ISEAS.
- Gaspersz, Steve G. C. 2019. "Agama-Agama dalam Spiritualitas Mengindonesia: Perspektif Sosio-Budaya Kristiani" dalam Izak Lattu dkk (eds.), *Mozaik Moderasi Beragama dalam Perspektif Kristen*. Jakarta: Dirjen Bimas Kristen dan BPK Gunung Mulia.
- Gaspersz, Steve G. C. 2015. "Menakar 'Keistimewaan' di antara Tradisi dan Modernitas: Sebuah Catatan Penelitian di Yogyakarta" dalam Zaki Habibi (Ed.), *Membumikan Transformasi Konflik*. Yogyakarta: Penerbit Komunikasi UII.
- Geertz, Clifford. 1977. *The Interpretation of Culture*. New York: Basic Books.
- Habibi, Zaki (ed.). 2015. *Membumikan Transformasi Konflik*. Yogyakarta: Penerbit Komunikasi UII.
- Knitter, Paul F. (ed.). 2005. *The Myth of Religious Superiority: A Multifaith Exploration*. Maryknoll: Orbis Books.
- Knitter, Paul F. 2002. *Introducing Theology of Religions*. Maryknoll: Orbis Books.
- Lattu, Izak dkk (eds.). 2019. *Mozaik Moderasi Beragama dalam Perspektif Kristen*. Jakarta: Dirjen Bimas Kristen dan BPK Gunung Mulia.
- Race, Alan. 1983. *Christians and Religious Pluralism: Patterns in the Christian Theology of Religions*. London: SCM Press.
- Schmidt-Leukel, Perry. 2005. "Exclusivism, Inclusivism, Pluralism: Tripolar Typology - Clarified and Reaffirmed" dalam Paul F. Knitter (ed.), *The Myth of Religious Superiority: A Multifaith Exploration*. Maryknoll: Orbis Books.