

BAB I

PENDAHULUAN

Kondisi multikultur secara hakiki menjadi bagian dari bangsa Indonesia.¹ Kondisi multikultur ini termanifestasikan di dalam ragam bahasa, ras ataupun suku yang ada di Indonesia. Keragaman ini (multikultur) terekam dalam catatan penelitian dari Badan Pusat Statistik (BPS) pada sensus penduduk tahun 2010.² Keragaman ini pun diperkaya dengan kehadiran enam agama (Islam, Kristen, Katolik, Hindu, Buddha, Konghucu) yang ada di Indonesia. Keragaman suku, bahasa ataupun ras melebur dengan enam agama yang ada di Indonesia, bahkan keragaman agama dibangun di atas keragaman suku, bahasa ataupun ras.³ Sebagai akibatnya, peleburan agama, suku dan bahasa membentuk identitas dari setiap manusia Indonesia, dengan demikian multikulturalisme menjadi bagian dari seorang manusia Indonesia.⁴ Sebagai

¹Mengacu kepada perkataan Franz Magnis-Suseno di dalam “Provokasi yang Gagal” dalam *Berebut Jiwa Bangsa* (ed. Bagus Dharmawan; Jakarta: Kompas, 2006) 103. Definisi dari multikultur ini senada dengan definisi pluralitas yang didefinisikan oleh Th. Kobong (lih. “Pluralitas dan Pluralisme” dalam *Agama dalam Dialog* [Jakarta: Gunung Mulia, 1999] 124-125).

² BPS mencatat bahwa di Indonesia ada 1.340 suku bangsa yang di dalam kesehariannya menggunakan sekitar 2.500 bahasa daerah (BPS, “Kewarganegaraan, Suku Bangsa, Agama, dan Bahasa Sehari-hari Penduduk Indonesia,” [BPS, 2010] 5-6, http://www.bps.go.id/website/pdf_publicasi/watermark%20_Kewarganegaraan,%20Suku%20Bangsa,%20Agama%20dan%20Bahasa_281211.pdf [diakses pada 25 Oktober 2015]). Di dalam laporan yang sama, BPS menyatakan bahwa keragaman suku dan bahasa masih terpelihara sampai saat ini, bersesuaian dengan penelitian dari BPS bahwa sekitar 79,2% penduduk masih menggunakan bahasa daerahnya masing-masing pada kehidupan sehari-hari.

³Kobong, “Pluralitas” 124-125.

⁴Penulis meminjam istilah manusia Indonesia dari Mochtar Lubis (lih. *Manusia Indonesia* [Jakarta: Idayu, 1985] 7-22). KBBI mendefinisikan multikulturalisme sebagai gejala pada seseorang atau suatu masyarakat yang ditandai oleh kebiasaan menggunakan lebih dari satu kebudayaan. Penulis

akibatnya, multikulturalisme memang menjadi bagian dari diri manusia Indonesia yang hidup pada kondisi multikultur. Namun, sungguh amatlah disayangkan karena di dalam keragaman yang indah di dalam level personal atau komunal ini terselip budaya-konflikatif.⁵

Di dalam beberapa tahun terakhir, sudah terjadi beberapa kasus kekerasan atas nama agama di Indonesia. Misalkan saja, pada 2012, terjadi konflik horizontal antara sesama jemaah Islam, yakni antara kepercayaan Syiah dan Sunni di Sampang, Madura. Sebelumnya, tercatat juga kekerasan dari salah satu kelompok Islam terhadap aliran kepercayaan Ahmadiyah. Pada 2015, tercatat kerusuhan antara umat Kristen dan Islam di Tolikara, Papua, pada waktu Idul Fitri.⁶ Bahkan pada tahun yang sama, terjadi pembakaran gereja di Aceh Singkil oleh sebagian golongan umat Islam.⁷ Belum lagi terhitung kekerasan yang dilakukan oleh salah satu ormas agama di Indonesia, yakni FPI.⁸ Namun, kekerasan horizontal ini pun tidak hanya terjadi antara sesama penganut agama saja.

Kekerasan horizontal antar-etnis ataupun suku pernah terjadi juga di Indonesia. Tercatat di dalam sejarah bangsa Indonesia mengenai kerusuhan antara etnis Dayak dan Madura di Sambas (Kalimantan Barat) pada 1999.⁹ Perjalanan hidup berbangsa

akan menggunakan kata multikulturalisme di dalam artian ini. Penulis akan lebih jauh membahas permasalahan ini pada bab IV.

⁵Kata budaya-konflikatif di sini dimaksudkan sebagai “selipan budaya kekerasan” yang mudah sekali menyeruak di ruang publik di Indonesia.

⁶Untuk laporan selengkapnya lih. Komnas HAM, “Laporan Pemantauan dan Penyelidikan Kasus Kerusuhan Tolikara pada Hari Raya Idul Fitri,” <http://www.komnasham.go.id/sites/default/files/dokumen/Exec.%20Summary%20Tolikara.pdf> (diakses pada 25 Oktober 2015).

⁷Daspriani Y. Zamzami, “Pembakaran Rumah Ibadah yang Diduga Tak Berizin Picu Bentrok Warga di Aceh Singkil,” <http://regional.kompas.com/read/xml/2015/10/13/17223281/Pembakaran.Rumah.Ibadah.yang.Diduga.Tak.Berizin.Picu.Bentrok.Warga.di.Aceh.Singkil> (diakses pada 25 Oktober 2015).

⁸Mark Woodward, *et al.* “The Islamic Defenders Front: Demonization, Violence and the State in Indonesia,” *Contemporary Islam* 8/2 (2014) 153–171.

⁹Salah satu penelitian yang membahas hal ini dilakukan oleh Anne Schiller—profesor Antropologi dari Cornell University—dan Bambang Garang—Guru besar dari Universitas Palangkaraya—memaparkan kekerasan ras di Indonesia dalam kasus kerusuhan Sambas (lih. Anne Schiller dan Bambang Garang, “Religion and Inter-Ethnic Violence in Indonesia,” *Journal of*

pun pernah terkaget-kaget dengan kasus kerusuhan Mei 1998, yang disinyalir diarahkan pada komunitas Tionghoa.¹⁰ Belum lagi, kasus kerusuhan berdarah di Poso, Maluku, ataupun kasus kerusuhan etnis di Pulau Sumba.¹¹ Namun, konflik horizontal juga dapat terjadi dalam skala yang lebih kecil di Indonesia.

Misalkan saja, kasus penghakiman massal yang dapat terjadi kapan saja di mana saja di Indonesia. Bridget Welsh meneliti kasus penghakiman massal (*lynching*) di empat provinsi, yakni: Jawa Barat, Bali, Bengkulu, dan Kalimantan Selatan.¹² Bagi Welsh, empat provinsi ini adalah wilayah yang mempunyai persentase kekerasan paling rendah dari seluruh wilayah di Indonesia pada waktu itu. Dalam kurun waktu sembilan tahun (1995-2004), terdapat 5.500 orang yang meninggal lewat aksi penghakiman massal.¹³ Jumlah ini belum ditambah dengan kasus penghakiman massal di provinsi lain, yang notabene mempunyai persentase kekerasan yang lebih tinggi dari empat wilayah ini.

Kasus-kasus kekerasan yang penulis sebutkan setidaknya memberi gambaran mengenai budaya-konflikatif di Indonesia.¹⁴ Tidak peduli ras, suku, ataupun agamanya, setiap golongan ataupun pribadi dapat menjadi korban ataupun menjadi

Contemporary Asia 32/2 [2002] 244-55).

¹⁰Benny Setiono, *Tionghoa dalam Pusaran Politik* (Jakarta: Elkasa, t.t) 1061; bdk. René L. Pattiradjawane, "Peristiwa Mei 1998 Di Jakarta: Titik Terendah Sejarah Orang Etnis Cina Di Indonesia" dalam *Harga yang Harus Dibayar* (ed. I. Wibowo; Jakarta: Gramedia, 2000) 231-252.

¹¹Lihat penelitian dari seorang sosiolog mengenai hal ini dalam Jacqueline A. C. Vel, "Tribal Battle in a Remote Island: Crisis and Violence in Sumba (Eastern Indonesia)," *Indonesia* 72 (2001) 141-158.

¹²Sebagaimana dikutip dalam tulisan Ashutosh Varshney, "Analyzing Collective Violence in Indonesia: An Overview," *Journal of East Asian Studies* 8/3 (September 2008) 343-345. Welsh adalah seorang associate professor pada Southeast Asia Studies Program di Johns Hopkins University's School of Advanced International Studies.

¹³Ibid. 344.

¹⁴Tentunya, kasus-kasus yang penulis sebutkan hanyalah sebuah puncak gunung es yang terlihat, karena "kekerasan selalu 'ada' di mana manusia itu 'ada'" (lih. Lucien Van Liere, *Memutus Rantai Kekerasan* [ed. Willem H. Wakim, terj. Gabö Gea; Jakarta: Gunung Mulia, 2010] 72). Kekerasan-kekerasan yang tampak ini hanyalah kekerasan yang masih terlihat dan terekam media. Kekerasan lainnya seperti kasus KDRT, pemerkosaan, ataupun kekerasan emosi masih belum digarap, seakan-akan mengendap di bawah permukaan gunung es tersebut. Karena itu, penelitian-penelitian sosial mengenai kasus-kasus kekerasan ini perlu diteliti dengan lebih dalam lagi.

pelaku kekerasan di negara ini. Tentunya, permasalahan ini menimbulkan suatu tanda tanya besar. Di tengah negara religius, bagaimana mungkin budaya-konflikatif ini dapat menjadi bagian dari kondisi multikultur di Indonesia? Untuk menjawab pertanyaan ini, penulis akan mencoba menguraikan sebab musabab dari budaya-konflikatif di Indonesia.

MENCARI PENYEBAB KULTUR KONFLIKTIF DAN RESPONS SEORANG IN-JILI

Suatu Survei Mengenai Penyebab Budaya-Konflikatif

Penulis melihat bahwa minimal ada tiga penyebab budaya-konflikatif ini. Penyebab yang *pertama* adalah primordialisme. Franz Magnis-Suseno memberikan pendapat mengenai kultur konflikatif dan primordialisme di Indonesia dengan menyatakan demikian:

Seakan-akan masyarakat terkena atrofi kemampuan untuk bersolidaritas melebihi lingkungan primordial, suatu penyempitan fokus perhatian pada kelompok sendiri di mana kemampuan untuk merasakan kebersamaan “kita sebangsa” atau “kita sewilayah” digerogeti oleh perspektif “mereka” dan “kami,” di mana “kami” semakin sempit dan “mereka” yang lain dirasakan sebagai ancaman.¹⁵

Menurut Suseno, seakan-akan ada sekat antargolongan ataupun pribadi di Indonesia berdasarkan golongan suku ataupun agama.¹⁶ Tentunya, amatlah disayangkan bahwa keragaman dari manusia-manusia Indonesia tidaklah menjadi perekat, malahan menjadi penyekat. Penyekat ini muncul karena primordialisme yang dekat sekali dengan cara hidup yang fundamentalis. Lantas, apakah yang dimaksud dengan fundamentalisme ataupun primordialisme?

¹⁵“Provokasi yang Gagal” 103.

¹⁶Lih. juga Th. Sumartana, “Mata Rantai dan Struktur-struktur Kekerasan di Indonesia” dalam *Agama-agama, Kekerasan dan Perdamaian* (Bidang Marturia PGI, 2005) 53-54.

Banawiratma, dalam salah satu percakapan di radio, menyatakan bahwa primordialisme merupakan sejenis fundamentalisme, lebih tepatnya fundamentalisme suku.¹⁷ Namun, karena identitas seorang manusia Indonesia begitu lekat dengan kesukuan ataupun keagamaan, primordialisme dan fundamentalisme agama pun dapat berjalan beriringan.¹⁸ Sikap fundamentalisme, baik suku ataupun agama, diwarnai dengan “cara hidup yang sangat tertutup dengan otoritas tertentu, yang tidak dapat dipertanyakan.”¹⁹ Akibatnya, cara hidup yang tertutup ini mengakibatkan sulitnya bagi sang penganut paham ini untuk menerima kebenaran atau kehadiran dari kelompok yang lain. Sebagai respons kehadiran yang lain, kekerasan menjadi salah satu respons yang keluar ke permukaan publik. Ulil Abshar-Abdalla—seorang cendekiawan Islam—menyatakan bahwa fundamentalisme agama

mudah menggunakan kekerasan, baik secara fisik, maupun dengan diskursif. Kekerasan diskursif, misalnya kenapa sih orang sekarang kalau khotbah menunjuk umat yang lain dengan keras hingga maki-maki. Itu makin kelihatan. Kita membaca majalah atau tabloid, bahasanya atau narasinya membuat telinga kita merah. Jadi, terjadi kekerasan kata-kata dan juga kekerasan fisik.²⁰

Daniel Lucas Lukito menambahkan bahwa gerakan fundamentalisme ini, “[s]ecara sosiologis, tuntutan akan kemutlakan ini dengan segera telah membawa gerakan tersebut ke dalam atmosfer militansi, intoleransi, retorasionisme, dan bahkan protes.”²¹

Karena itu, primordialisme merupakan salah satu isu yang dapat memantik api

¹⁷lih. *verbatim* percakapan antara Banawiratma dengan Martin L. Sinaga dalam “Fenomena Kebangkitan Agama-agama dalam Masyarakat Modern,” dalam *Bincang tentang Agama di Udara* (ed., Martin L. Sinaga, *et al.*; Jakarta: Madia, 2005) 25.

¹⁸Ongkhom, “Pluralisme Agama dalam Perspektif Sejarah” dalam *Dialog: Kritik & Identitas Agama* (Yogyakarta: Institut/DIAN Interfidei, 2004) 190; bdk. Mega Hidayati, *Jurang di Antara Kita* (Yogyakarta: Kanisius, 2008) 15, 25-26. Penulis akan lebih lanjut lagi membahas permasalahan ini di dalam bab IV.

¹⁹Banawiratma, “Fenomena” 25.

²⁰“Tantangan Fundamentalisme” dalam *Bincang* 10.

²¹Pemakaian kata fundamentalisme pun mengalami perubahan. Namun, seiring dengan perkembangan terorisme di dalam dunia global ini, kata ini mempunyai citra yang buruk. Tinjauan yang lebih lengkap mengenai pandangan beliau dapat dilihat pada “Meninjau Ulang Fundamentalisme,” *Veritas* 2/1 (April 2001) 87.

budaya-konflikatif di Indonesia.²²

Penyebab yang *kedua* adalah kekerasan yang diwariskan dari generasi ke generasi, yakni warisan budaya kekerasan. Lowell Dittmer, di dalam tulisannya, menyatakan bahwa ada keterkaitan antara beberapa peristiwa kekerasan di Indonesia.²³ Dittmer mencatat peristiwa seperti G30S/PKI (peristiwa 1965-1966) memicu peristiwa pembunuhan 100.000 orang Tionghoa pada tahun yang sama.²⁴ Dittmer juga mengamati bahwa kekerasan yang digunakan pada peristiwa pembebasan Timor Leste (dulu Timor Timur) pada 1975 mendapatkan reaksi puncak pada pemisahan Timor Leste pada 1999.²⁵ Walaupun ada peran kuasa dan faktor lain pada peristiwa-peristiwa kekerasan ini, ada kesan bahwa kekerasan-kekerasan yang terjadi diwariskan dari generasi ke generasi.²⁶ Kekerasan ini akan menghasilkan kekerasan berikutnya. Warisan budaya kekerasan inilah yang menjadi semacam pola yang dapat memantik budaya-konflikatif di dalam kehidupan berbangsa di Indonesia.

Penyebab yang *ketiga* adalah kemiskinan atau kemelaratan (*poverty*). Mahatma Gandhi pernah menyatakan bahwa “*poverty is the worst violence.*”²⁷ Kekerasan terburuk ini menjadi bahaya laten di Indonesia. Salah satu kutipan dari artikel yang terpampang pada situs *World Bank* menyatakan demikian:

Pertumbuhan ekonomi Indonesia yang kuat telah membantu menurunkan kemiskinan, tetapi tingkat penurunan melambat. Pulihnya pertumbuhan ekonomi pasca krisis finansial Asia pada tahun 1997-1998 telah membawa

²²Sebagai catatan tambahan, setiap kali penulis menggunakan kata primordialisme ini, masalah kesukuan tidak dapat dipisahkan dari konsep ini, karena primordialisme tidak dapat dipisahkan dari fundamentalisme.

²³Lowell Dittmer, “The Legacy of Violence in Indonesia,” *Asian Survey* 42/4 (July 2002) 541-544. Lowell Dittmer adalah Profesor Political Science dari University of California dan penyunting dari jurnal *Asian Survey*.

²⁴Pada 1965-1966, PKI disinyalir menjadi otak dari pembunuhan beberapa jenderal tinggi di Indonesia. Sebagai respons atas tindakan ini, orang-orang Tionghoa menjadi korbannya (lih. *ibid.* 541-542).

²⁵*Ibid.* 541.

²⁶Lih. penjelasan Dittmer secara lebih mendetail pada *ibid.* 542-544.

²⁷“Quotes About Life in Poverty,” <http://borgenproject.org/quotes-life-poverty/> (diakses pada 12 Desember 2015).

pergeseran tenaga kerja dari sektor pertanian ke jasa, serta terciptanya lapangan kerja di kota-kota. Tren ini telah berkontribusi pada berkurangnya kemiskinan dari 24% pada 1999 menjadi 11,4% pada awal 2013. Namun, tingkat penurunan kemiskinan mulai melambat. Pada tahun 2012 dan 2013, kemiskinan turun hanya sebesar 0,5% tiap tahun – terkecil dalam dekade terakhir. Banyak penduduk hidup sedikit di atas garis kemiskinan dan rentan jatuh miskin. Banyak penduduk Indonesia yang berhasil keluar dari kemiskinan masih hidup sedikit di atas garis kemiskinan. Pada tahun 2013, sekitar 28 juta penduduk hidup di bawah Rp 293.000,- per bulan. Selain itu, 68 juta penduduk hidup sedikit di atas angka tersebut. Kejadian kecil bisa dengan mudah membuat mereka jatuh miskin, dan memang banyak keluarga keluar-masuk dari perangkap kemiskinan.²⁸

Tidak banyak perubahan yang terjadi antara tahun 2013 sampai tahun 2014.²⁹ Namun, perhitungan garis kemiskinan ini bukanlah tanpa kritik.³⁰ Apabila kritik ini dilaksanakan, ada lebih banyak lagi orang yang miskin di Indonesia.³¹ Karena itu, kekerasan terburuk ini seakan-akan memberikan bahaya laten pada masyarakat Indonesia. Sebagai akibatnya, kemiskinan yang tak tertanggulangi dapat mengakibatkan kesenjangan ekonomi, kelaparan, juga kejahatan dan kekerasan.³² Sebagai respons atas kekerasan ini, konflik horizontal dapat mewujud di dalam tindak

²⁸“Pengentasan Kemiskinan di Indonesia,” <http://www.worldbank.org/in/country/indonesia/brief/reducing-extreme-poverty-in-indonesia> (diakses 14 September 2015).

²⁹BPS menyatakan bahwa penduduk miskin di Indonesia pada September 2014 berjumlah 10,96%, tidak berbeda jauh dengan kondisi Indonesia pada 2013. Pada 2015, garis kemiskinan pun tidak berbeda jauh pada 2013, yakni Rp. 312.328,- (lih. BPS, “Penghitungan dan Analisis Makro Indonesia Tahun 2014,” http://www.bps.go.id/website/pdf_publicasi/watermark%20_Penghitungan_dan_Analisis_Kemiskinan_Makro_2014.pdf [diakses pada 14 September 2015]; *idem*, *Laporan Bulanan Data Sosial Ekonomi September 2015*, http://www.bps.go.id/website/pdf_publicasi/Laporan-Bulanan-Data-Sosial-Ekonomi-September-2015.pdf [diakses pada 5 November 2015]).

³⁰Lihat artikel mengenai perubahan konsep garis kemiskinan dalam Carunia Mulya Firdausy, “Revisi atas Garis Kemiskinan,” <http://www.ristekdikti.go.id/index.php/module/News+News/id/14525> (diakses pada 5 November 2015); bdk. A. A. Yewangoe, “Keprihatinan dan Harapan Gereja Terhadap Masalah Kemiskinan di Indonesia” dalam *Gerakan Oikumene: Tegar Mekar di Bumi Pancasila* (cetakan keempat, ed. J. M. Pattiasina dan Weinata Sarin; Jakarta: Gunung Mulia, 2012) 73. Untuk perhitungan dan informasi seputar garis kemiskinan (GK), lih. <http://www.bps.go.id/Subjek/view/id/23> (diakses pada 5 November 2015).

³¹Berdasarkan data BPS tahun 2013, bisa-bisa lebih dari 96 juta penduduk Indonesia menjadi miskin. Alasannya, karena 60 jutaan orang ini hanya berada sedikit di atas Garis Kemiskinan (GK).

³²“Poverty and Crime: Breaking the Vicious Cycle,” <http://www.poverties.org/poverty-and-crime.html> (diakses pada 5 November 2015). Lihat juga dua artikel yang dipampang pada *The Economist*, yakni “The economics of violence,” <http://www.economist.com/node/18558041> (diakses pada 5 November 2015) dan “To have and have not,” <http://www.economist.com/news/science-and-technology/21613303-disturbing-study-link-between-incomes-and-criminal-behaviour-have-and> (diakses pada 5 November 2015).

kejahatan ataupun kekerasan. Dengan demikian, kemiskinan dapat memicu budaya-konflikatif di Indonesia.

Menurut penulis, minimal tiga penyebab inilah yang menjadi motor budaya-konflikatif di Indonesia. Penulis mengamati bahwa ketiganya merupakan isu yang kompleks dan saling berkaitan, bahkan membentuk suatu lingkaran setan kekerasan. Misalkan saja, jika ada konflik horizontal yang terjadi, luka-luka hati dapat terbentuk sehingga bibit warisan budaya kekerasan dapat tercipta, ditambah lagi iri hati dan kecemburuan sosial akibat kemiskinan pun dapat memperparah situasi ini. Sebagai dampak sampingannya, primordialisme dapat kembali menguat sebagai respons atas kekerasan ini. Diskriminasi, rasisme, ataupun luka hati dapat menjadi pengiring dari warisan budaya kekerasan. Warisan budaya kekerasan ini dapat kembali dimanfaatkan oleh pihak-pihak yang tidak bertanggung jawab untuk membuat kekerasan berikutnya, karena kekerasan “bisa diberi macam-macam motivasi, baik agama, maupun politik dan seterusnya.”³³ Sebagai dampak berikutnya, konflik horizontal dapat terjadi kembali kapan saja, di mana saja, bahkan pada semua suku ataupun golongan yang ada di Indonesia. Di tengah-tengah situasi yang pelik inilah seorang injili berada. Seorang injili tidak hanya menghadapi tantangan multikulturalisme dan juga kondisi multikultural, namun juga budaya-konflikatif yang menyertainya.

Bagi penulis, ada tiga pertanyaan yang sebaiknya dipikirkan oleh orang-orang injili sebagai respons atas kondisi multikultur konflikatif di Indonesia. Pertanyaan yang *pertama*, di tengah-tengah situasi multikultur, bagaimanakah seorang injili mendefinisikan jati dirinya? *Kedua*, di tengah-tengah budaya-konflikatif, isu

³³A. A. Yewangoe, “Kekerasan Struktur dan Kultur Serta Akibat-akibatnya” dalam *Agama-agama, Kekerasan dan Perdamaian* (ed. Einar M. Sitompul; Bidang-Marturia PGI, 2005) 31.

primordialisme dan juga fundamentalisme, bagaimanakah seorang injili dapat menyatakan imannya, notabene kebenaran yang dipercayainya? Raimond Panikkar, seorang teolog agama-agama yang terkemuka pernah menyatakan demikian:

A believing member of a religion in one way or another considers his own religion to be true. Now, the claim to truth has a certain built-in claim to exclusivity. If a given statement is true, its contradictory cannot also be true. And if a certain human tradition claims to offer a universal context for truth, anything contrary to that 'universal truth' will have to be declared false.³⁴

Mengacu kepada ujaran Panikkar, di tengah-tengah budaya-konflikatif, memproklamasikan kebenaran bukanlah tantangan yang mudah. Permasalahan yang berikutnya adalah kondisi multikultur yang cenderung mengadaptasi pluralisme agama di Indonesia.³⁵ Ketiga, di tengah-tengah kondisi kemiskinan, isu sosial dan isu ekologi di Indonesia, bagaimanakah seorang injili dapat bersikap?³⁶ Jawaban dari tiga pertanyaan ini bergantung pada respons yang akan dilakukan oleh orang injili terhadap kondisi multi-kultur dan budaya-konflikatif ini.

Suatu Survei Akan Respons dari Kaum Injili di dalam Situasi Konflikatif

Tentunya ada beragam respons yang dapat dilakukan seorang injili di dalam kepelikan ini. Namun, penulis setuju dengan Martin L. Sinaga bahwa ada tiga respons yang akan muncul.³⁷ Respons yang pertama adalah menutup diri. Langkah ini

³⁴*Intra-Religious Dialogue* (edisi revisi; Mahwah: Paulist, 1999) 5.

³⁵Beberapa model dialog yang diusung oleh beberapa teolog di Indonesia terlihat mengusung ideologi ini misalkan saja beberapa artikel dari Joas Adiprasetya: "Berteologi dalam Perjumpaan dengan Sang Lain," *Jurnal Teologi Proklamasi* 2/1 (Juni 2002) 45-54, "(Post-) Liberalisme dan Perjumpaan antar Iman," *Penuntun* 5/19 (2003) 287-298 dan "Etikosentrisme Hans Küng dan Soteriosentrisme Paul F. Knitter" dalam *Agama* 133-153. Ada juga model dialog antar-iman dari J. B. Banawiratma: "Bersama Saudara-saudari Beriman Lain," dalam *Dialog: Kritik & Identitas Agama* (cetakan ketiga, ed. Elga Sarapung, Noegroho Agoeng, dan Alfred B. Jogoena; Yogyakarta: Interfidei, 2004) 15-35, "Mengembangkan Teologi Agama-agama" dalam *Meretas* 40-51 dan "Christian Life in Religious Pluralism: Ecumenical Concerns in Interreligious Dialogue," *CTC Bulletin* V/2 (December 1998) 46-52.

³⁶Isu kemiskinan dan kerusakan lingkungan sangat terkait satu dengan yang lain. Minimal, globalisasi mempunyai dampak kemiskinan juga ekologi (lih. Ferry Y. Mamahit, "Globalisasi, Gereja Injili dan Transformasi Sosial," *Veritas* 6/2 [Oktober 2005] 253-275).

³⁷Penulis mengembangkan tiga ide dari Martin Lukito Sinaga dalam "Pendahuluan: Meretas Jalan Teologi Agama-agama di Indonesia" dalam *Meretas Jalan Teologi Agama-agama di Indonesia*

membuat kaum Kristen menjadi komunitas *ghetto*, di mana kelompok Kristen “menutup pintu hatinya, dan asyik berkuat dengan dogmanya sendiri.”³⁸ Sebagai dampak dari sikap ini, tentunya tidak ada kepedulian dari komunitas Nasrani untuk berbaur ataupun mengenal penganut agama lain. Tidak hanya itu, apabila komunitas Kristen menunjukkan sikap ini, kemungkinan besar kelompok Kristen ini tidak akan memikirkan isu-isu di luar kelompoknya. Tambah lagi dengan budaya-konflikatif yang tersemat di Indonesia, komunitas dengan respons ini akan semakin tertutup dan apatis dengan isu sosial ataupun lingkungan sekitarnya.

Respons yang *kedua* adalah operasi. Langkah ini diambil sebagai aksi balasan atas kekerasan yang diterima komunitas Kristen, suatu aksi “*reconquista*,” menaklukkan orang lain, baik dengan cara halus atau kasar, untuk kemudian ‘merekut’ mereka ke dalam kelompoknya.”³⁹ Bahkan, kelompok ini tidak segan-segan menggunakan kekerasan bahkan pembinasakan untuk mencapai kesamaan idealisme ataupun pandangan. Tentunya, apabila komunitas Kristen mempunyai respons ini, kelompok ini tidak akan memedulikan penganut agama yang lain. Penganut agama yang lain hanyalah dipandang sebagai lawan untuk ditaklukkan, bahkan dibinasakan. Mengenai isu sosial ataupun ekologi, kelompok ini tidak terlalu memedulikannya, karena tujuan akhir dari kelompok ini adalah penaklukan dan penguasaan atas semua.

Sebelum penulis melanjutkan pembahasan, penulis akan menganalisis kedua respons yang sudah dijelaskan. Kedua respons, baik operasi ataupun menutup diri, merupakan sikap yang tampak dari primordialisme (juga fundamentalisme agama).⁴⁰

(ed. Tim Balitbang PGI; Jakarta: Gunung Mulia, 1999) 4. Sinaga hanya membahas tiga respons ini dalam menanggapi kebenaran. Namun, penulis melihat bahwa isu kebenaran dan budaya-konflikatif tidak dapat dipisahkan di dalam kehidupan masyarakat Indonesia. Sinaga juga memberikan respons ini kepada kaum Kristen secara umum, penulis secara spesifik menunjukkan pemikiran Sinaga pada kaum injili, mengingat bahwa kaum injili pun merupakan salah satu subtradisi dari kekristenan.

³⁸Ibid.

³⁹Ibid.

⁴⁰Untuk pembahasan mengenai penarikan diri dari seorang Kristen sebagai bagian dari sikap

Menurut penulis, kedua respons ini merupakan suatu reaksi atas serangan dari golongan non-Kristen terhadap kelompok Kristen. Dua respons ekstrem ini merupakan perwujudan dari ketakutan dan kecemasan dari kelompok Kristen pada kehadiran penganut kepercayaan yang lain. Namun pada kenyataannya, kondisi multikultur merupakan fakta yang ada di sekitar kehidupan seorang injili.

Karena itu, respons yang *ketiga* adalah keterbukaan untuk berdialog dengan penganut agama lain di tengah-tengah situasi multikultur konflikatif. Respons yang ketiga merupakan aksi yang berbeda dalam arti kontra terhadap opresi ataupun menutup diri, juga kontra terhadap ketakutan ataupun kecemasan akan kehadiran penganut agama ataupun kebenaran yang lain. Lebih jauh lagi, sikap ini “mengembangkan teologi kontekstualisasi dan *theologia[sic] religionum[sic]*,” suatu sikap yang terbuka dan dialogis.⁴¹ Menurut penulis, respons ini merupakan reaksi yang lebih masuk akal dibandingkan dua respons yang lain, karena di tengah budaya-konflikatif di Indonesia, sebagaimana yang Leonard Swidler katakan: “*‘War.’ I believe that this is indeed the alternative to religious dialogue.*”⁴²

Melihat ketiga respons ini, penulis melihat bahwa kecenderungan dari kaum injili justru ada di dalam respons yang pertama dan kedua.⁴³ Kaum injili lebih condong untuk menutup diri dan tidak berbaur dengan lingkungannya di dalam situasi yang konflikatif di Indonesia ini. Permasalahannya, dialog hanya dapat dilakukan

fundamentalisme, lih. Zakaria J. Ngelow, “Fundamentalisme Kristen,” *Peninjau* XVII/2-XVIII/1 (1992-1993) 44-47. Aksi yang kedua, yaitu opresi, biasanya disebut sebagai kristenisasi. Walau perlu dikaji lebih jauh mengenai makna dan definisi dari fundamentalisme, isu ini tersirat di dalam Martin Hartono Sutedja, “Kristen Fundamental dan Masa Depan Hubungan antar Agama,” *Penuntun* 5/19 (2003) 251-259. Lihat juga artikel dari Adji Ali Sugioarto dalam jurnal yang sama dengan judul “Klaim Palsu dan Sikap Eksklusif Fundamentalis-Injili: Suatu Ancaman bagi Masa Depan Hubungan antar Agama.”

⁴¹Sebagaimana dikutip dari perkataan Olaf Schumann dalam Ngelow, “Fundamentalisme” 46.

⁴²“Christian and World Religion: Dialogue with Islam” dalam *Toward a Universal Theology of Religion* (ed. Leonard Swidler; Maryknoll: Orbis, 1987) 194, sebagaimana dikutip dari Vincent Tanzil, “Dari Akar Menuju Matahari: Dialog Interreligius Akar Rumput dalam Konteks Kemajemukan Konflikatif di Indonesia,” *Forum* XXXIX/2 (2010) 5.

⁴³Penulis akan mencoba membahas permasalahan ini lebih mendetail di dalam bab II.

apabila seorang injili dapat masuk ke dalam ruang publik dan menyatakan imannya dan berelasi dengan penganut agama lain. Namun, apabila seorang kaum injili sudah masuk ke dalam ruang publik, bagaimanakah cara seorang injili mempertahankan imannya sekaligus memberikan dampak di dalam situasi multikultur yang konflikatif? Penulis melihat bahwa konsep drama doktrin dari Kevin J. Vanhoozer dapat memberikan jawabannya.⁴⁴

DRAMA DOKTRIN SEBAGAI SUATU PROPOSAL UNTUK MENDASARI PARTISIPASI SEORANG INJILI DALAM DIALOG ANTAR-IMAN BAGI SEORANG INJILI DI INDONESIA

Penulis melihat bahwa ada lima hal yang dapat menjadikan konsep dari Vanhoozer cukup untuk menjawab tantangan bagi kaum injili lewat tiga pertanyaan yang sudah penulis ungkapkan pada bagian sebelumnya. Lima poin ini cukup untuk mendasari partisipasi seorang kaum injili di dalam dialog antar-iman di Indonesia. *Pertama*, konsep drama doktrin mempunyai cara pandang injili yang sangat kental. Fokus dari Vanhoozer lewat drama doktrin adalah suatu metode mengaplikasikan doktrin Kristen dalam kehidupan yang didasarkan pada teologi yang mempunyai ciri yang kristosentris.⁴⁵ Dengan demikian, drama doktrin sangatlah cocok digunakan oleh kaum injili sebagai jembatan untuk menyatakan imannya pada ruang publik.

Kedua, seorang yang mendramakan doktrin pun pasti mau tidak mau harus

⁴⁴Siapakah Kevin J. Vanhoozer? Alister McGrath berkata bahwa Vanhoozer adalah “one of the most significant voices of our generation” (J. Lanier Burns, Review dari *The Drama of Doctrine: A Canonical-Linguistic Approach to Christian Theology*, *Bibliotheca sacra* 166/663 [2009] 374). Senada dengan McGrath, Timothy George juga menyatakan bahwa Vanhoozer merupakan “a premier evangelical theologian” dan “one of the most promising scholar on this generation” (Tim Stafford, “The New Theologians,” *Christianity Today* 43/2 (1999) 39). Tentunya, tidaklah mudah untuk membahas pemikiran dari seorang teolog sekaliber Vanhoozer. Sebagaimana seorang teolog besar, Vanhoozer mempunyai bidang-bidang yang dikuasainya. Vanhoozer dikenal sebagai orang yang fasih di dalam dunia pascamodern dan penafsiran (lih. Stafford, “The New Theologians” 39).

⁴⁵Lih. penjelasan yang lebih detail mengenai teologi kultural-lingustik (*Canonical-Linguistic*) pada Kevin J. Vanhoozer, *Drama Doktrin* (terj. Satya Limanta; Surabaya: Momentum, 2011) 35-42.

masuk ke dalam ruang publik, sebagaimana yang Vanhoozer utarakan: “*Drama Doktrin* berpendapat bahwa tidak ada tugas yang lebih mendesak di dalam gereja daripada menunjukkan pemahaman iman dengan hidup benar bersama orang-orang lain di hadapan Allah.”⁴⁶ Untuk menunjukkan pemahaman iman ini, seorang Kristen perlu melakukan sesuatu di dalam pertunjukan kehidupan (lewat suatu aksi), karena drama selalu berbicara mengenai suatu aksi.⁴⁷ Dengan demikian, drama doktrin dapat menjadi jembatan model bagi kaum injili untuk menyatakan imannya di dalam ruang publik. Tidak hanya itu, tentunya hidup di bawah terang Injil berarti menjadi terang dan garam bagi sesama. Karena itu, drama doktrin dapat menjadi suatu jembatan konsep bagi kaum injili untuk melakukan suatu aksi yang mentransformasikan pada ruang publik.

Ketiga, walaupun Vanhoozer menulis di dalam konteks Barat, penulis melihat bahwa konsep drama doktrin dapat diaplikasikan di Indonesia. Konsep drama doktrin ditelurkan dengan suatu kesadaran bahwa seorang Kristen sedang hidup di dalam zaman pascamodern.⁴⁸ Penulis melihat bahwa di dalam situasi multikultur di Indonesia, tendensi untuk menghidupi falsafah pluralisme kian nyata. Toleransi dan pluralitas terkait erat dengan konsep jalan damai pluralisme. Karena itu, dengan drama doktrin, seorang injili dapat memberikan kesaksian di dalam ruang publik multikultur yang kian mewujudkan visi utopia pluralisme.

Keempat, drama doktrin dapat mengurangi sifat fundamentalisme kristiani.⁴⁹ Improvisasi dan kontekstualisasi merupakan bagian dari drama doktrin ini. Dengan menjalankan improvisasi teologi Kristen dan teologi Kristen, seorang injili dapat lebih

⁴⁶Ibid. xii; penekanan sesuai aslinya.

⁴⁷Ibid. 49.

⁴⁸Ibid. xiii.

⁴⁹Klaim ini akan penulis jelaskan lebih detail pada bab III.

reseptif dan lebih rendah hati untuk berkomunikasi dengan budaya dan komunitasnya. Akibatnya, seorang Kristen yang mendramakan doktrin akan terus dipaksa keluar dari zona nyaman dan terus menggumulkan dirinya ruang publik. Karena itu, fundamentalisme agama tidak mendapat bagian di dalam proses ini. Jadi, lewat empat hal ini, penulis ingin mengajukan drama doktrin sebagai suatu wujud partisipasi seorang injili pada ruang publik.

RUMUSAN MASALAH DAN TUJUAN PENELITIAN

Tujuan dari skripsi ini adalah menggagas suatu model partisipasi seorang injili di dalam dialog antar-iman di dalam situasi multikultur konflikatif. Sebagai metode untuk mencapai tujuan ini, penulis akan menggunakan pemikiran Vanhoozer, drama doktrin, sebagai suatu model partisipasi di dalam dialog antar-iman di Indonesia. Lewat konsep drama doktrin dua pertanyaan besar yang akan dijawab pada skripsi ini adalah (a) di tengah-tengah budaya-konflikatif dan isu primordialisme juga fundamentalisme, bagaimanakah seorang injili harus menyatakan imannya, notabene kebenaran yang dipercayainya? (b) di tengah-tengah kemiskinan juga isu sosial dan ekologi di Indonesia, bagaimanakah seorang injili dapat bersikap dan berkarya?

BATASAN PENELITIAN

Vanhoozer merupakan raksasa di dalam kancah teologiaan saat ini. Karena itu, penulis perlu memilah-milah pemikiran Vanhoozer. Penulis hanya akan memfokuskan penelitian ini pada konsep drama doktrin juga eksegesis kultural dari Vanhoozer lewat bukunya *Everyday Theology*.⁵⁰ Sebagai tambahan informasi, penulis

⁵⁰Berikut adalah beberapa buku yang Vanhoozer tulis: *Is There Any Meaning in This Text?* (Grand Rapids: Zondervan, 1998); *Biblical Narrative in the Philosophy of Paul Ricoeur* (Cambridge University Press, 1990); *First Theology: God, Scripture, and Hermeneutics* (Downer Grove: InterVarsity, 2002); *Remythologizing Theology: Divine Action, Passion and Authorship* (Cambridge:

juga akan menggunakan pemikiran yang diguratkan Vanhoozer dalam jurnal-jurnal ataupun buku-buku yang lain. Namun, mengingat ada beberapa hal yang tidak dibahas oleh Vanhoozer, penulis juga akan menggunakan beberapa pandangan dari beberapa teolog lain untuk melengkapi pandangannya.

METODE PENELITIAN DAN SISTEMATIKA PENULISAN

Studi pustaka merupakan metode penelitian yang akan penulis pilih di dalam pengerjaan skripsi ini. Pustaka yang penulis pilih dapat berupa jurnal, ataupun buku-buku akademis. Penelitian ini akan dilakukan dengan konstruktif dan analitis. Konstruktif dalam arti mengembangkan model-model dialog antar-iman yang sudah ditulis sampai saat ini. Tidak hanya itu, konstruktif yang penulis maksud berhubungan dengan perpaduan konsep Vanhoozer dengan pendedahan model-model dialog antar-iman yang akan penulis bahas. Berikutnya, penulis akan mencoba untuk bersikap analitis dalam arti penulis akan mencoba mengonstruksi model-model ini di dalam sudut pandang injili sambil terus melihat perkembangan pemikiran yang beredar pada masa kini.

Karena itu, penulis akan membagi tulisan ini ke dalam lima bab. Pada bab satu, penulis akan membahas mengenai latar belakang permasalahan, tujuan penulisan, batasan penelitian juga metode penelitian dan sistematika penulisan. Pada bab dua dan tiga, penulis akan menjelaskan dua pilar dari skripsi ini. Bab yang kedua berjudul “Meninjau Kembali Partisipasi Seorang Injili pada Dialog Antar-Iman di Indonesia.” Pada bab dua, penulis akan mencoba untuk mencari kriteria model dialog yang

Cambridge, 2010). Vanhoozer juga menjadi penyunting dari beberapa kamus dan buku. Beberapa di antaranya adalah *Hermeneutics at the Crossroads* (Bloomington and Indianapolis: Indiana, 2006); *The Cambridge Companion to Postmodern Theology* (Cambridge: Cambridge, 2003). Selain buku-buku ini, Vanhoozer juga menulis banyak artikel di sejumlah buku-buku yang lain.

diperlukan di Indonesia sambil mencoba membahas survei mengenai partisipasi kaum injili pada dialog antar-iman. Pada bab ini juga penulis akan mencoba mendefinisikan identitas kaum injili yang dapat mewujudkan pada partisipasi di ruang publik. Pada bab tiga, penulis akan memberikan judul “Drama Doktrin: Konteks, Konsep dan Penerapannya pada Jalan Hikmat.”

Pada bab tiga, penulis akan menjelaskan konsep drama doktrin dari Vanhoozer. Tidak hanya itu, penulis juga akan mencoba untuk memberikan tanggapan bahwa pandangan Vanhoozer memang dapat diterapkan di Indonesia sambil memberikan kritik dan saran pada bagian ini. Pada bab yang ketiga pun penulis akan mencoba membahas identitas dari kaum injili yang sudah penulis bahas pada bab dua di dalam bahasa teater. Pada bab empat penulis akan memberikan judul “Mendramakan Doktrin di Ruang Publik dalam Bentuk Teater Interaktif-Injili di dalam Teater Kemuliaan Allah.” Pada bab empat, penulis akan mencoba menggabungkan ide pemikiran dari bab dua dan tiga.

Pada bagian inilah penulis akan mengonstruksi suatu model partisipasi kaum injili di dalam dialog antar-iman. Vanhoozer memang tidak membicarakan dialog antar-agama ataupun antar-iman di dalam drama doktrin, namun pada sisi inilah penulis akan mencoba mengonstruksi pemikirannya sebagai model dialog antar-iman di Indonesia. Bagian yang terakhir adalah “Kesimpulan dan Saran.” Pada bab lima, penulis akan menyimpulkan dan memberikan saran-saran praktis sebagai aplikasi dari bab empat. Jadi, lima bab inilah yang menjadi tiang dari bangunan skripsi yang ingin penulis tulis, yaitu: *Mendramakan Doktrin sebagai Bentuk Partisipasi Kaum Injili pada Dialog Antar-Iman di Indonesia.*