

# **Konflik Dan Damai Sebagai Isu-isu Misiologis Di Indonesia Dewasa Ini**

oleh **Raymundus I Made Sudhiarsa\*** - Malang

---

## **Abstraksi**

Ethnic and religious conflicts and violence have spread throughout the archipelago, not only in the last few years, but also since the independence of the Republic (1945). They look like a 'repetitive ritual' of the people and it seems that nobody nor any institution could stop them, neither the government. However, there are always people of good will who try to minimize the tension of the conflicts and the victims of all these indiscriminate violence. This article tries to examine the problem from the mission and pastoral perspective of the Church, namely, from her fundamental and main call to build up peace throughout the country. Therefore, issues on ethnic-religious conflicts, violence and peace should be the core of the Church's mission agenda for the coming few decades.

**Kata-kata kunci:** konflik - kekerasan - masyarakat majemuk - damai - agenda

Konflik-konflik yang menghasilkan rangkaian kekerasan telah menghiiasi sejarah dan perjalanan bangsa Indonesia. Ini menjadi sebuah narasi yang sangat memprihatinkan, khususnya bila dilihat dari korban-korban kekerasan itu sendiri. Lebih-lebih pada era reformasi – sejak tumbangnya rejim Orde Baru pimpinan Presiden Muhammad Soeharto pada tahun 1998 – gejala-gejala konflik yang semula dipicu oleh kesenjangan dan krisis ekonomi telah meluas ke ranah non-ekonomi seperti agama, budaya, etnis, dan bahkan ideologi. Konflik dan kekerasan yang kait mengait dalam negeri ini seperti tragedi Situbondo, Tasik Malaya, dan Pekalongan (1996-1997), Kupang (1999), Moluccas (1999-2001), Kalimantan (2000-2001), Mataram (2000), dan Poso (sejak 1999), untuk menyebut beberapa contoh saja, benar-benar merupakan perang saudara. Disamping itu tragedi hidup berbangsa dan bernegara ini telah menjadi ancaman serius bukan hanya bagi perdamaian, keamanan, dan stabilitas dalam negeri, melainkan juga berpotensi mengganggu stabilitas regional. Dampak ini semakin

---

\* Penulis menyelesaikan studi S-3 (Ph.D in Theology) di Universitas Birmingham, Inggris. Sekarang ia mengabdikan diri sebagai dosen di STFT Widya Sasana, Malang, dan sebagai direktur Pusat Pengkajian Agama dan Kebudayaan, Institut Misiologi 'Aditya Wacana', Malang (2005-2008).

nyata setelah bom Bali (2002 dan 2005) dan beberapa teror bom lain di ibukota Jakarta.

Kontribusi artikel ini tidak berpretensi untuk mengurai benang kusut yang membelit kehidupan bersama dalam masyarakat multietnis dan multikultur ini. Sebaliknya, berbagai publikasi yang telah mengulas konflik dan kekerasan itu, yakni problem-problem mendasar yang dihadapi bangsa ini, kami lihat sebagai bagian integral dari agenda kerja Gereja yang mengemban misi perdamaian. Tulisan ini terutama akan mengulas pengalaman hidup berbangsa dan bernegara ini dari perspektif misiologis. Untuk maksud itu, pertama-tama akan didalami problem identitas kelompok-kelompok etnis dan religius yang ada dan kemudian menganalisis genealogi kekerasan di tanah air. Tema-tema diskusi ini penting sebagai landasan untuk menyusun agenda kerja pastoral-misioner Gereja yang diutus untuk menjadi pencipta perdamaian: 'Berbahagialah orang yang membawa damai, sebab mereka akan disebut anak-anak Allah' (Matius 5:9). Seperti ditegaskan oleh Konsili Vatikan II, Gereja perlu mengambil tema-tema sosial ini secara lebih serius dalam terang iman (bdk. *Gaudium et Spes* 11, 43) dengan asumsi dasar bahwa konflik-konflik yang terjadi merupakan peluang penting untuk memajukan perdamaian dan kesejahteraan bersama (*bonum commune*). Inilah respons kreatif Gereja terhadap konflik, yakni mengubah problem menjadi kesempatan.

### Narasi Masyarakat Majemuk

Narasi yang menyedihkan dengan berbagai konflik dan kekerasan yang berulang-ulang terjadi dalam sejarah bangsa besar ini – seluas benua Eropa dari Irlandia sampai Iran, dari Italia sampai Norwegia – oleh sejumlah pengamat disebut sebagai tragedi kemanusiaan. R. Tockary, the director of RUJIA (*The House of Ru*) Institute at the Center for the Study of Dao Confucianism in Bogor, misalnya, melukiskan pengalaman ini sebagai berikut:

*'Indonesia has a very long history of social conflicts involving ethnic and religious groups. Sadly, since independence, conflicts have not receded but instead are becoming more frequent and complex. Reasons for these conflicts may be some trivial matter but may also be due to very delicate socio-political factors involving formal and informal leaders' (R. Tockary, 2002: 67).*

Kalau mencermati rangkaian peristiwa-peristiwa tersebut, orang langsung mendapat kesan bahwa narasi ini seakan-akan tidak pernah berkesudahan.

Tahun-tahun penuh kekerasan ini seolah-olah menjadi bagian tak terpisahkan dalam upaya bangsa Indonesia untuk membangun kehidupan bersama yang sejahtera. Azyumardi Azra, rektor IAIN (sekarang UIN) Syarif Hidayatullah, Jakarta menulis:

*'Indonesia, which contains vastly different ethnicity, religion, social systems, and the like, seems to have become more and more fragile in the 1990s. This is evident from the fact that communal riots have taken place more often, with an increasingly larger scale of people involved'* (Azyumardi Azra, 2002: 78).

Meskipun demikian, upaya untuk menegakkan damai tidak pernah padam. Orang tetap juga melihat ada banyak fenomena positif yang dijadikan kondisi bagi bangunan perdamaian. Agama dan etnisitas, disamping bisa melegitimasi kekerasan, juga dengan lantang menyerukan cara-cara non-kekerasan, meskipun orang berada dalam kondisi-kondisi konflik.

Konflik tidak selalu harus mengarah ke kekerasan. Dari kata *confligere* (Latin), konflik memiliki makna 'mempersatukan', 'mempertemukan', 'memperbandingkan', atau 'bertabrakan', 'bertubrukan', 'terbentur', atau 'bertanding', 'berjuang', 'berselisih' (K. Prent et al., 1969), atau '*to throw or knock together*', '*to contrast (something) with*', '*to compare (something) with*' (John C. Traupman, 1988). Semua makna ini mengadaikan bahwa konflik mengandung baik 'bahaya' maupun 'peluang'. 'Bahaya' karena konflik dekat dengan 'kekerasan'; 'peluang' karena dekat dengan 'tantangan' yang menjadi kondisi untuk suatu penciptaan baru (John Galtung, 2003: 158).

Sedangkan damai atau *pax* (Latin) memiliki makna '*reconciliation*', '*compact*', '*agreement*', '*harmony*', atau '*tranquility*' (John C. Traupman, 1988). Kondisi-kondisi positif ini bisa diwujudkan tentu bukan tanpa perjuangan berat. Bagi banyak masyarakat majemuk seperti Indonesia, damai dan keamanan merupakan kondisi yang harus diperjuangkan bersama. Rangkaian konflik sosial barangkali justru bisa menjadi saat-saat kritis untuk penciptaan baru. 'Tidak diragukan lagi,' kata John Galtung, 'banyak orang mengalami saat terbaik mereka persis ketika suatu konflik terjadi' (John Galtung, 2003: 159).

### **Identitas-identitas Kelompok**

Realitas geografis Indonesia sebagai negara kepulauan ini sangat besar pengaruhnya dalam mengkondisikan heterogenitas etnik dan sosio-kultural penduduknya. Parsudi Suparlan, seorang antropolog dari Universitas Indonesia, Jakarta, memberikan ilustrasi berikut:

*'Indonesia consists of about five hundred ethnic groups, each maintaining its own ethnic and cultural identity and claiming its own ethnic territory. Members of each ethnic group live in ethnic communities which are basically homogeneous with their own cultural identities and territorial boundaries, located in diverse places scattered all over Indonesia' (Parsudi Suparlan, 2002: 102).*

Dengan deskripsi ini, suatu kategori seperti 'Jawa', 'Bali', atau 'Papua' dan sebagainya seringkali sudah otomatis merujuk kepada identitas suatu kelompok sosial tertentu. Kalau dicermati lebih jauh, ternyata bahwa satu terma bisa mengungkapkan beberapa kategori identitas, seperti kategori wilayah (teritori), suku-bangsa (etnis), budaya (kultur), maupun kekuasaan (politik). A.A. Ngurah Anom Kumbara, seorang dosen dari Universitas Udayana, Denpasar, Bali, mengatakan:

*'[...] beberapa etnis yang berbeda secara historis sebelum kemerdekaan sebagian memiliki teritorial (pulau) yang terpisah dengan pulau-pulau yang dihuni oleh etnis lain dan memiliki pemerintahan yang otonom. Akibatnya jika muncul persoalan yang berkaitan dengan hubungan antaretnis, maka klaim-klaim teritorial dan identitas kultural lokal, bahkan perbedaan agama dapat dijadikan alasan/legitimasi untuk melakukan tindakan kekerasan politik terhadap kelompok minoritas atau kelompok pendatang. Jika kondisi yang demikian terus berlangsung niscaya akan dapat menggoyahkan dan membahayakan keberadaan Indonesia sebagai negara kesatuan' (A.A. Ngurah Anom Kumbara, 2004: 230-231).*

Secara historis tradisional kelompok etnis berkaitan langsung kepada kebudayaan lokal tertentu. Secara politis, etnisitas mereka mendahului adanya Negara Kesatuan Republik Indonesia (NKRI). Artinya, identitas etnis mendahului identitas kebangsaan-kenegaraan. Sebagai entitas kultural, kelompok-kelompok etnis ini juga memiliki pemerintahan yang otonom sebelum NKRI ini mendapat pengakuan internasional. Dalam relasi antar-etnis setiap kelompok etnis menjadikan kebudayaan etnis masing-masing (*indigenous culture*) sebagai *a set of reference systems* (bdk. Parsudi Suparlan, 2002: 102.105) yang menyatukan secara internal dan sekaligus mengambil distingsi dari kelompok-kelompok etnis lain secara eksternal.

Kalau terma etnis yang satu dibandingkan dengan terma etnis yang lain, seperti ilustrasi Anom Kumbara di atas, akan lahirlah pola pikir dikotomis yang saling mengucilkan. Hal ini dipertajam lagi oleh realitas negara kepulauan dengan penduduknya yang memiliki '*island mentality*' atau '*bunker mentality*' ini. Dengan demikian, 'orang Jawa' adalah orang pribumi di wilayah pulau Jawa;

dan 'orang Bali' dianggap sebagai orang pribumi di pulau Bali; sedangkan 'orang Papua' adalah orang pribumi di wilayah teritori Papua. Artinya, orang non-etnis Jawa yang tinggal di pulau Jawa akan dianggap semata-mata sebagai orang luar atau pendatang atau tamu. Demikian juga halnya dengan orang non-etnis Bali yang berada di Bali adalah 'orang lain' atau 'orang luar'.

Terma 'orang Jawa' juga merujuk kepada para pendukung ke-Jawa-an dengan segala faktor bawaan yang ada di dalamnya seperti warisan budaya, cara-cara bersosialisasi dan pembelajaran sosial, nilai-nilai religi, dan sebagainya (Jenie Leatherman et al., 2004: 83). Sebagai orang pribumi atau orang-dalam, merekalah yang bertanggungjawab atas kemajuan dan/atau kemunduran budaya Jawa atau ke-Jawa-an.

Dalam perspektif politik nasional, terma 'orang Jawa' kurang lebih dikonstruksikan sebagai orang yang memiliki sejumlah *power* yang lebih besar dibandingkan dengan etnis-etnis lain di Nusantara. Kalau identitas 'ke-Jawa-an' ini ditambah dengan afiliasi agama mayoritas, yakni Islam, sudah barang tentu kategori 'orang Jawa' mengacu pada *political power* yang hampir 'tanpa cacat' atau yang tidak tertandingi oleh etnis-etnis lain mana pun.

Hal yang serupa terjadi dengan, misalnya, terma 'orang Bali'. Sebagai 'orang-dalam' di pulau ini, orang Bali melihat dirinya sebagai tuan yang memiliki berbagai *privilege* dan *power* yang mengatasi etnis-etnis pendatang ('orang-luar'). Apabila terma 'orang Bali' dilengkapi dengan atribut agama Hindu, penduduk yang menganggap diri sebagai 'orang-dalam' ini tentu saja memiliki *bargaining power* yang serba-super. Kalau mengikuti logika ini, hanya 'orang dalam' sajalah yang paling berhak untuk menjadi pemimpin politis-kultural-religius di teritori Bali ini.

Dengan pola pikir dikotomis 'orang-dalam orang-luar' atau 'pribumi non-pribumi' atau 'kami mereka' ini, ada sejumlah keuntungan dan/atau nasib sial yang melekat pada setiap orang Indonesia. Dampak pola pikir yang demikian antagonis ini tentu saja melahirkan berbagai macam praktek diskriminasi dan ketimpangan-ketimpangan sosial lainnya. Diskriminasi dan ketimpangan distribusi akses ke kekuasaan, misalnya, merupakan sebagian dari alasan-alasan mendasar yang memicu terjadinya ketegangan, konflik, dan kekerasan antar kelompok. Seperti dibuktikan oleh sejarah bangsa Indonesia, konflik antar kelompok seringkali dikobarkan dan/atau diperuncing oleh atribut-atribut agama dan etnis.

Lebih dari semua atribut yang menunjukkan identitas seseorang atau kelompok, unsur agama dan etnis merupakan kekuatan-kekuatan yang sangat menentukan dalam masyarakat Indonesia. Komitmen pada agama seringkali berkaitan dengan simbol-simbol religius, memori kolektif atau perasaan bersama dari kelompok-kelompok sosial itu, yang dampaknya bukan hanya terasa secara

nasional tetapi juga dalam skala global. Hal ini benar, misalnya, dalam kaitan dengan agama dunia Islam. Persaudaraan Islam (Ukuwah Islamiyah) mundial yang demikian intens membuat setiap Muslim di luar Indonesia merasakan pengalaman positif atau negatif kaum Muslim Indonesia dan sebaliknya. Demikian pula persaudaraan Islam pada level nasional yang membangkitkan Laskar Jihad untuk menolong sesama kaum Muslimin yang mengalami kesulitan. Sebagai contoh, tragedi Maluku. Kaum Muslimin di Maluku mendapat banyak simpati dan bantuan dari Laskar Jihad dari Jawa dan daerah-daerah lain di Indonesia. Celakanya, gerakan Laskar Jihad justru tidak membantu pemecahan konflik dan kekerasan di Maluku (bdk. Karel Steenbrink, 2002: 222-223).

### **Loyalitas Kepada Identitas Kelompok**

#### *Identitas: afirmasi kelompok sosial*

Identitas, baik agama maupun etnis-kultural, seringkali dianggap sebagai pengungkapan seluruh kedirian orang atau kelompok budaya. Karena itu, identitas itu harus dipelihara dan dilindungi – seringkali dengan segala macam cara yang mungkin. Karena, pencemaran terhadap identitas berarti pelecehan yang ‘tidak bisa diampuni’ (bdk. Sudhiarsa, 2005: 281-284). Kalau pelecehan ini dilakukan oleh orang dari kelompok lain, tentu tidak bisa dihindarkan terjadinya konflik yang bisa menyulut kekerasan. Dalam hubungannya dengan identitas kultural. Leatherman melukiskan hasil pengamatannya:

‘Konflik budaya cenderung mengancam identitas kelompok. Konflik ini memiliki dimensi psikologis yang kuat, mempengaruhi baik persepsi maupun afeksi. Budaya menjadi ekspresi kelompok dan mengidentifikasi diri mereka sebagai manusia. Konflik yang mengancam hak-hak kelompok untuk menggunakan simbol-simbol seperti bahasa, sejarah, pakaian adat, ritual dan teritori dianggap sebagai ancaman terhadap perasaan dan diri anggota kelompok. Budaya juga mengkonstruksi bagaimana kelompok memandang permusuhan dan isu-isu yang diperjuangkan, berhubungan dengan ancaman yang dipahami individu terhadap kebanggaan diri dan identitas kolektif. Musuh mungkin memanfaatkan memori sejarah, mitos dan ritual yang memusuhi dan mengancam pihak seterusnya sekaligus untuk meningkatkan kohesi kelompok’ (Jenie Leatherman et al., 2004: 104-105).

Kalau identitas merupakan seluruh ekspresi diri orang, maka loyalitas terhadap eksistensi kelompoknya merupakan nilai yang tidak bisa ditawar-tawar. Penegasan ekspresi diri ini biasa juga diungkapkan dengan membedakan diri dari kelompok-kelompok lain – identitas relevan hanya dalam konteks

masyarakat majemuk, bukan dalam masyarakat homogen. Dengan kata lain, identitas adalah suatu konstruksi atau rekonstruksi sosial orang atau kelompok orang dalam perbandingannya dengan orang atau kelompok orang lainnya.

Dalam sejarah kultural bangsa Indonesia, kita mengenal ungkapan-ungkapan dikotomis yang menyatakan identitas kelompok-kelompok yang berbeda. Seperti sudah disinggung di atas, ungkapan-ungkapan dikotomis itu seringkali sangat antagonis: pribumi dan non-pribumi, orang-luar dan orang-dalam, kita dan mereka, mayoritas dan minoritas, dan sebagainya. Dalam bahasa agama, dikotomi itu berupa 'orang beriman dan orang kafir', 'orang saleh dan orang berdosa', dst. Dalam perspektif kekuasaan kultural dan politis, ada pola pikir 'orang berkasta dan orang tak berkasta', 'tuan dan hamba', dst. Logika antagonis yang diperkuat oleh latarbelakang etnis, afiliasi agama, dan status sosial menjadi alat untuk memperkuat kohesi dan solidaritas internal dan sekaligus menegasi kelompok lain (*outsiders*).

Dampak pola pikir ini sangat negatif. Relasi antar etnis seperti antara kaum 'pendatang' (*migrants*) dengan 'penduduk asli' (*indigenous*) tidak selalu harmonis dan kondusif. Seringkali terjadi relasi kompetitif yang timpang. Di Jawa dan Bali, biasanya 'orang lokal' menang terhadap pendatang. Di luar Jawa (seperti di Kalimantan dan Papua) umumnya komunitas lokal kehilangan banyak kesempatan mengurus kekayaan alam dan sumber-sumber ekonomi tradisional mereka. Kaum 'pendatang' memenangi kompetisi itu

### ***Afirmasi identitas yang mengucilkan***

Melihat realitas ini, reafirmasi identitas etnis berujung pada upaya mempertahankan dan memperkuat batas-batas etnis yang menegaskan perbedaan antara 'kami' dengan 'kamu' atau 'kita' dengan 'mereka' atau antara 'orang dalam' (pribumi) dengan 'orang luar' (non-pribumi). Semua bentuk relasi bersaing ini seringkali tidak sehat. Konsekuensi yang paling buruk adalah pembatasan dan bahkan penghilangan kemungkinan dan kesempatan bagi 'orang lain' itu untuk memiliki akses ke sumber-sumber ekonomi, politik, budaya, dll. Puncaknya adalah eliminasi atau bahkan peniadaan dengan kekerasan semua kelompok sosial yang diberi label 'mereka' itu.

Untuk konteks Negara Kesatuan Republik Indonesia, relasi antar etnis, agama dan kelompok sosial lainnya sangat berpotensi untuk menggoncang kesatuan politis ini, seperti dikatakan oleh Parsudi Suparlan:

*'Ethnicity has the potential for disintegrating the social order of a community or society in general. [...] In some cases, this primordiality is*

*strengthened or weakened by the religiosity of the actors, as it depends on historical contexts and on people's motivations to activate and manipulate their ethnicity for certain desired objectives' (2002: 101).*

Konflik etnis itu pada akhirnya berujung pada upaya menghancurkan kelompok lain yang dicurigai mengancam eksistensinya sendiri. Perasaan terancam yang mendalam bisa membuat orang bertindak agresif terhadap kelompok lain (outgroups).

*'Ethnic conflict is basically a conflict to destroy each other's ethnicity through the acts of destroying ethnic attributes. Each side intends to destroy and eliminate the existence of each other' (Parsudi Suparlan, 2002: 109-110).*

Menurut pengalaman, ada banyak konflik etnis yang melibatkan etnis lokal (pribumi) melawan etnis pendatang (migrants) seperti misalnya peristiwa di Kalimantan (2000-2001) yang melibatkan orang Dayak dengan pendatang etnis Madura.

*'Ethnic conflict in Indonesia is basically a conflict between local and migrant ethnic groups. The impacts of such conflict include the loss of life, the destruction of the migrant communities and their environment, and those who remain are often forced to leave their residence' (Parsudi Suparlan, 2002: 110).*

Setiap upaya untuk merumuskan identitas kelompok selalu membawa dampak positif maupun negatif. Mempertegas identitas internal merupakan dorongan alamiah yang pada dasarnya positif. Ia bisa menjadi negatif manakala jatidiri ini dirumuskan dengan cara-cara yang mempertentangkan dengan kelompok-kelompok lain dan disertai dengan perasaan-perasaan terancam, curiga, takut, dan dendam. Artinya 'orang lain' itu tidak lagi dilihat sebagai manusia yang mempunyai hak-hak dasar yang sama, melainkan semata-mata sebagai objek yang menebar ancaman. Kalau perasaan terganggu dan tidak nyaman ini menjadi sangat kuat, tentu saja perilaku untuk mengeliminasi 'orang lain' itu dibela dengan dalih-dalih melindungi diri sendiri (bdk. Charles Kimball, 2003: 207). Identitas kelompok yang didefinisikan dengan cara mempertentangkan dengan identitas 'orang lain' akan selalu sarat dengan nuansa defensif apologetis.

Dalam kadar yang lebih luas rumusan identitas ini bisa bersikap diskriminatif dengan dampak sosial yang mudah ditebak. 'Orang luar' itu akan selalu diperlakukan sebagai 'mereka' yang tidak memiliki akses ke kekuasaan. Nuansa diskriminatif ini akan melahirkan kebijakan-kebijakan yang represif dan restriktif

yang diteguhkan dengan aturan dan undang-undang yang disusun sedemikian rupa sehingga menguntungkan 'orang dalam'. Dengan kata lain, mempertegas identitas kelompok juga berarti menegakkan *status quo* dan mengukuhkan kontrol terhadap 'orang lain'. Kondisi sosial ini dikenal sebagai 'kekerasan struktural' yang memarjinalisasi 'orang lain' itu (bdk. Jamil Salmi, 2002: 183ss). Dalam banyak kasus, 'kekerasan struktural' ini berkembang menjadi 'kekerasan langsung' dalam bentuk, misalnya, penutupan gereja-gereja dan pelarangan peribadatan oleh kelompok-kelompok ekstremis yang memandang diri sebagai warganegara kelas satu (Romli Mohamad Guntur, 2005) atau pemaksaan oleh kelompok mayoritas terhadap minoritas untuk berekspresi menurut kultur, aturan, dan hukum mereka (bdk. John Galtung, 2003: 434-435).

Secara teologis pun, berbagai gesekan dan konflik tidak bisa dihindarkan. Salah satu alasannya adanya konsep mengenai partikularitas panggilan Allah. Dalam tradisi agama Yahudi gagasan mengenai 'umat pilihan' dan 'tanah perjanjian' merupakan tema-tema teologis yang mendasar. Bangsa Israel, sebagai 'umat pilihan' Allah, memiliki keyakinan yang mendalam akan kebanggaan dan hak istimewa yang mereka miliki di atas bangsa-bangsa lain yang bukan 'bangsa pilihan'. Begitu juga halnya dengan kedua agama tradisi Abrahamik yaitu Kristen dan Islam, yang mengadopsi dan mengembangkan tema partikularitas ini, seringkali melakukan kebijakan yang merugikan 'mereka' (*outsiders*).

Partikularitas ini memang bersifat sangat eksklusif. Kalau 'kita' adalah 'umat pilihan', tentunya 'orang lain' tidak mungkin memiliki keistimewaan yang serupa. 'Orang lain' atau 'mereka' tidak memiliki hak-hak yang sama dengan 'orang dalam' atau 'kita'. Dalam kasus-kasus konflik, 'orang lain' itu bisa menjadi kambing hitam segala hal buruk atau bencana yang menimpa 'kita'. Karena itu, keselamatan 'kita' hanya bisa diwujudkan secara maksimal dengan menyingkirkan atau melenyapkan 'orang lain' itu (lih. Jemma Purdey, 2006).

Di lain pihak, konsep 'umat pilihan' ini juga memiliki makna instrumental. Artinya, sebagai umat yang dikhususkan oleh Allah, mereka dipilih bukan hanya untuk diri mereka sendiri. Mereka dipilih oleh Allah untuk suatu misi *ad extra*, yakni untuk melayani dan membantu 'orang lain'. Artinya, partikularitas itu selalu dibarengi dengan dimensi universal panggilan Allah. Secara alkitabiah keselamatan itu tidak pernah hanya untuk satu orang atau satu kelompok etnis atau agama tertentu, melainkan untuk setiap dan semua orang.

Orang yang dipilih dan dikhususkan oleh Allah memikul tanggungjawab besar bagi sesamanya. Pemilihan selalu berarti pemberian tugas kepada yang lain. Akan tetapi, di sini pun muncul bentuk kekerasan lain. 'Umat pilihan' merasa mempunyai kewajiban untuk mengajarkan dan membudayakan 'orang lain'.

Caranya, dengan menyebarkan gagasan-gagasan saleh dan manusiawi dengan asumsi dasar bahwa 'orang lain' itu tidak bermoral, kafir, primitif, liar, dsb.

### **Toleransi Kepada Identitas-identitas Lain**

Sampai dengan derajat tertentu, konflik bisa dikendalikan dan diatasi dengan terobosan-terobosan politis maupun moral dan spiritual. Terobosan-terobosan itu pada dasarnya bisa dirumuskan secara positif dengan ungkapan 'rasa hormat yang sewajarnya' atau 'toleransi'. Dalam negara multietnis dan multireligius, tentu saja menghargai kemajemukan menjadi kondisi yang tidak bisa ditawar (*conditio sine qua non*). Prinsip-prinsip 'rasa hormat yang sewajarnya' telah dirumuskan oleh para the founding fathers negara-bangsa Indonesia ini dengan pilar-pilar *modus vivendi* yang dikenal sebagai Pancasila (*Five Principles*) dan *Bhinneka Tunggal Ika* (*Unity in Diversity*). Sila pertama dalam Pancasila, 'Ketuhanan Yang Mahaesa', misalnya, merupakan pedoman dasar hidup yang mengatasi sentimen etnis, agama, dan golongan-golongan sosial yang ada. Rumusan ini melampaui tembok-tembok pemisah yang tercipta oleh watak sosial primordial dan eksklusivisme sektarian banyak orang Indonesia. Begitu juga dengan keempat sila lainnya.

Melihat peran Pancasila sebagai salah satu *modus vivendi* yang diharapkan berfungsi efektif bagi masyarakat majemuk, Douglas E. Ramage (1997) menyebutnya sebagai '*the Ideology of Tolerance*'. Dikatakan 'diharapkan berfungsi efektif', karena prinsip politis tidak selalu berjalan baik dalam praktisnya. Pada prinsipnya Pancasila memberikan jaminan toleransi kepada setiap warga negara untuk memeluk agama dan kepercayaan menurut pilihannya sendiri dan memenuhi kewajiban-kewajiban religius sesuai dengan kepercayaannya itu.

Harus diakui bahwa bagi banyak orang, hidup bersama dalam keragaman itu tidak selalu terasa nyaman (*at home*). Hal ini benar, khususnya bagi mereka yang terbiasa hidup dalam masyarakat homogen dan eksklusif. Bangsa Indonesia belum berhasil mengakomodasi diversitas etnis dan agama ini menjadi model interdependensi yang kondusif untuk keuntungan dan kebaikan bersama. Di sinilah beratnya tanggungjawab para penyelenggara pemerintahan baik di pusat maupun di daerah untuk menegakkan konstruksi masyarakat plural yang kokoh. Mereka dituntut pertama-tama mampu mendalami hakekat multi-kulturalisme dengan baik dan selanjutnya membuat kebijakan-kebijakan yang mengakomodasi keragaman dan mencegah disintegrasi. Pengamat budaya seperti Henk Schulte Nordholt, misalnya, mengusulkan perlunya pendalaman konsep bangsa yang plural. Ia menulis demikian:

'Konsep bangsa yang plural – dengan pemulihan ekonomi – mungkin merupakan satu-satunya cara pendekatan yang dapat ditempuh oleh negara-bangsa untuk melindungi diri dari kekerasan agama, etnik, regional, dan kriminal yang menjerus ke arah disintegrasi, dan untuk memajukan demokrasi. Sekalipun bangsa seperti ini pertama-tama menuju masa depan bersama, bagaimanapun, sejarah nasional yang baru mesti memberikan cerita yang menyertainya yang menghargai kemajemukan masyarakat dan menyediakan tempat bagi para korban' (2002: 27).

Menganalisis dan mengelaborasi kekayaan makna masyarakat majemuk tidak bisa lepas dari keniscayaan untuk mengadakan sejumlah kompromi dan konsesi. Dari perspektif hidup bersama, tuntutan untuk mengadakan negosiasi dengan mengupayakan kompromi dan konsesi merupakan bagian yang penting. Hidup bersama dengan upaya integrasi berbagai kelompok etnis, agama, dll tidak bisa tidak mengandaikan sejumlah kompromi. Realisasi diri sendiri pada prinsipnya tidak boleh mengurangi realisasi diri kelompok-kelompok lain.

'Tentunya ada kompromi politik antara kedua pihak yang melibatkan berbagai jenis konsesi-konsesi politik. Itu merupakan hal yang lazim dalam politik. Kompromi dan konsesi adalah hal yang harus dilakukan dalam negosiasi politik supaya tercapai kesepakatan untuk menghindari kekerasan dan kerusuhan. Hanya mentalitas yang dewasa dan cerdas saja yang bisa melakukan kompromi dan menerima serta menawarkan konsesi. Sikap-sikap picik dan curiga akan sulit menerima mekanisme negosiasi, kompromi, dan konsesi. Sebaliknya, sikap picik hanya melahirkan satu bahasa yaitu bahasa kekerasan' (Surya, 1 Mei 2006).

Hanya saja, perlu dicatat bahwa negosiasi dan kompromi dalam hal-hal yang menyangkut tanah, kekayaan, atau hal-hal yang terindrai lainnya mungkin masih bisa diupayakan, meskipun dengan susah-payah. Lain halnya dengan isu-isu sekitar etnisitas dan agama. Dalam kedua hal yang disebut terakhir ini, mungkin upaya-upaya negosiasi dan kompromi menemui jalan buntu (bdk. Kamarulzaman Askandar, 2004: vii-viii).

### **Membidani Masyarakat**

Telah dikatakan bahwa berbagai konflik yang berujung pada kekerasan merupakan bagian dari hidup bersama bangsa Indonesia. Karena itu, tidaklah mengherankan bila ada pandangan umum yang menyatakan bahwa di Indonesia ada 'budaya kekerasan' yang sering disejajarkan dengan 'budaya korupsi-kolusi-nepotisme'. Barangkali ungkapan 'budaya kekerasan' tidak begitu tepat,

karena di situ ada sejumlah kesulitan termonologis. Daripada memakai 'budaya kekerasan', Freek Colombijn dengan sengaja memilih untuk memakai ungkapan '*cultural practice of violence*':

*'The cultural practice of violence exists in Indonesia because the use of violence is one socially acceptable way to react to social conflicts. Or, to define the term more precisely, a cultural practice of violence means that certain forms of violence by certain persons are legitimate in specific conditions in the eyes of certain segments of society. People with a cultural practice of violence do not endorse the tacit assumption underlying this chapter, that offensive violence is bad' (2005: 246).*

Mengapa ada '*cultural practice of violence*'? Bagaimana cara meminimalisasi praktek-praktek kekerasan, korban-korban kekerasan dan segala dampaknya?

#### ***Dampak dari 'bunker mentality'***

Pertama-tama harus dicatat bahwa Indonesia bukanlah negara-bangsa majemuk yang terintegrasi secara etnis, agama, dan budaya. Yang ada adalah negara besar yang secara teritorial tetap terpisah-pisah menurut suku, agama, dan budayanya masing-masing. Secara historis, keadaan ini sudah menjadi kebijakan pemerintah sejak jaman kolonial Belanda yang membedakan daerah-daerah di Hindia Belanda menurut agama-agama yang ada (bdk. Karel Steenbrink, 2002: 226). Kebijakan ini agaknya diteruskan oleh pemerintah Indonesia sejak kemerdekaan tahun 1945. Karena itu ada daerah dan/atau provinsi yang tidak menginginkan kehadiran agama lain selain Islam, ada daerah yang mayoritas Kristen atau Katolik, ada pula daerah orang-orang Hindu, dan seterusnya. Sejak beberapa dasawarsa belakangan ini, beberapa kota diberi gelar 'kota santri' dan beberapa daerah/provinsi memberlakukan syariat Islam. Tentu saja segregasi seperti ini menciptakan sejumlah kondisi yang tidak kondusif bagi interaksi yang subur bagi negara-bangsa yang majemuk (bdk. Thomas Santoso, 2003).

#### ***Perasaan terancam***

Salah satu alasan terjadinya konflik dan kekerasan antar kelompok sosial dan budaya adalah perasaan terancam. Dalam konteks Indonesia, perasaan terancam ini dipertajam lagi oleh sentimen-sentiman keagamaan. Sebagai contoh, kasus pertobatan. Peralihan seseorang atau kelompok orang dari satu agama ke agama lain seringkali menjadi isu besar yang menyulut reaksi keras

dari kelompok yang agamanya ditinggalkan. Tockary memberikan penjelasan berikut:

*'As long as religious conversion is seen as an individual act and every part respects the individual's right to decide their own destiny, problems in this arena will never arise. However, in pre-modern societies, religious conversion is seen as an apostate's act and a betrayal of the community' (2002: 72).*

Akan tetapi, konflik sosial bukanlah problem yang tidak bisa diatasi. Tockary melihat bahwa ada jalan keluar yang baik yang bisa ditempuh yakni lewat upaya pemahaman timbal balik yang tidak dikendali oleh emosi.

*'Religious harmony and tolerance should be based on acknowledgment of the validity of other faiths, and on individualism where by every person is free and authorized to make their own decision on which creed they want to follow, or to leave their faith and convert to another faith, or opt to have no religious affiliation at all' (R.Tockary, 2002: 72).*

### ***Waspada dan pencegahan***

Selalu mesti diwaspadai, kapan agama berubah menjadi kekuatan destruktif. Agama selalu rentan untuk dikorupsi oleh kekuatan-kekuatan tertentu sehingga menjadi bencana bagi manusia, khususnya bagi 'orang luar'. Bila ini bisa diprediksi, persoalan berikutnya adalah bagaimana membuat agar agama itu tetap setia kepada sumber-sumber otentiknya yang bertujuan untuk membangun kedamaian dan kesejahteraan bagi semua (bdk. Charles Kimball, 2003: 276).

Kita yakin, setiap agama memiliki unsur-unsur korektif dan konstruktif. Setiap agama memiliki potensi untuk menunjukkan jalan menuju masa depan bersama yang lebih baik: meninggalkan atau mengesampingkan kepentingan pribadi yang sempit untuk mengejar nilai dan kebenaran yang lebih tinggi.

Kita harus menjadi pencipta dan pejuang perdamaian dengan asumsi dasar bahwa setiap agama yang kita anuti memiliki kekuatan untuk mengubah dunia secara konstruktif, memberi arahan atau orientasi kepada anggota-anggotanya kepada hal-hal yang positif. Tradisi agama selalu sarat dengan kebijaksanaan-kebijaksanaan hidup yang dipercayai sebagai diwahyukan. Nilai-nilai spiritual itu telah membentuk para penganutnya menjadi manusia-manusia saleh yang cinta akan perdamaian dan mengesampingkan segala rasa curiga dan balas dendam. Kimball mengingatkan:

*'Umat beragama – khususnya Kristen dan Islam – dapat menunjukkan jalan dengan mempertegas janji akan perdamaian dalam agama mereka, dan mengabdikan diri mereka pada penyelesaian konflik dengan cara-cara nonkekerasan' (2003: 271).*

## **Agenda Kerja Gereja**

Berbagai konflik yang melahirkan kekerasan yang terkesan 'repetitif dan ritualistik' seperti diuraikan di atas merupakan pengalaman real Gereja Indonesia. Bagaimana respon Gereja? Tentu saja Gereja (Katolik maupun Protestan) sudah melakukan banyak hal, baik internal Gereja, kerjasama antar umat beragama dan dengan pemerintah, maupun dengan lembaga-lembaga luar negeri. Sebagai bagian integral dari negara-bangsa Indonesia ini, Gereja kiranya dapat terus berupaya: (1) membangun semangat dasar inklusif dan (2) meng-elaborasi teologi partisipatif (3) dengan pendekatan ekumenis-holistik.

### *Semangat dasar inklusif*

Pertama-tama, Gereja perlu terus mengupayakan solidaritas yang berlandaskan pada keberanian dan keadilan sebagai prinsip dasar. Maksudnya, semua kecenderungan para primordialisme dan pertimbangan untuk kepentingan kelompok harus dibuang. Ini harus menjadi semacam '*national conduct*'. Kiranya semua kelompok etnis dan agama pada prinsipnya telah sepakat dengan 'kode etik nasional' sebagai modus vivendi yang merangkul semua golongan. 'Identitas kolektif' (Sudhiarsa, 2004: 141) yang utuh sebagai bangsa inilah yang sangat penting untuk diafirmasikan mengatasi segala identitas kelompok yang saling menyingkirkan. Dengan 'identitas kolektif' ini, semua orang adalah 'orang dalam', tak seorang pun menjadi 'orang lain' (Sudhiarsa, 2004: 149).

Kedua, mengupayakan 'masyarakat yang terbuka' dan menolak homogenisasi. Dalam banyak tragedi konflik antar kelompok, seringkali keamanan dan perdamaian dianggap hanya dapat dicapai dalam entitas sosio-politis-kultural yang homogen dan serba seragam (bdk. Jenie Laetherman et al., 2004: 84). Pandangan ini tentu sangat absurd dan tiranik, lebih-lebih dalam konteks Indonesia yang multietnis, multikultur, dan multi-agama dan kepercayaan ini dalam eskalasi globalisasi akibat revolusi teknologi komunikasi dan transportasi. Seperti dikatakan oleh Azyumardi Azra: 'Hampir tidak ada lagi satu komunitas umat beragama yang bisa hidup secara eksklusif, menghindarkan diri dan terpisah dari lingkungan komunitas umat beragama lainnya' (Azyumardi Azra, 2004: xi).

Problem bersama bangsa ini adalah terciptanya 'masyarakat yang terbuka' dan bukan 'masyarakat tertutup' dalam entitas-entitas sosial yang eksklusif yang saling menegasi eksistensi yang lain. Penyeragaman dan eksklusivitas telah gagal di mana-mana, karena pendekatan ini sangat sarat dengan praktek-praktek dehumanisasi.

Ketiga, perlu diupayakan dekonstruksi pola-pola pergaulan dan relasi sosial lama. Pola pikir dan pola interaksi dikotomis yang mempersetankan 'yang lain' harus diganti. Konstruksi sosial itu juga telah terbukti gagal dalam mengangkat harkat dan martabat manusia, karena hanya menciptakan manusia yang menjadi serigala bagi sesamanya (*homo homini lupus*). Setiap agama kiranya memiliki akar-akar visi perdamaian dan keadilan. Dengan sikap positif seperti ini Gereja bisa memprakarsai pola relasi yang saling merangkul seperti ini. Kimball memberikan ilustrasi yang baik:

'Agama yang sehat tidak membicarakan perang, tetapi janji kedamaian dengan keadilan. Orang beriman kini harus mencari dengan sungguh-sungguh dari tradisi mereka petunjuk dan penjelasan tentang jalan yang akan mengantarkan ke perdamaian dan keadilan' (Charles Kimball, 2002: 270).

Keempat, spiritualitas yang terbuka dan merangkul. Maksudnya, terbinanya orientasi yang melebihi perspektif sempit demi kepentingan pribadi atau kelompok. Spiritualitas yang terbuka itu meninggalkan primordialisme dan memajukan spirit nasionalisme, kemanusiaan, dan bonum commune. Setiap orang beragama yang serius dan saleh tidak pernah adalah orang yang eksklusif dan ekstremis dengan 'bunker mentality'. Orang yang taat beragama adalah orang-orang yang sangat dialogal tanpa pretensi negatif terhadap orang lain.

### ***Elaborasi teologi partisipasi***

Teologi partisipasi yang dimaksudkan di sini pertama-tama dan terutama bersumber dari pengalaman historis Gereja dalam partisipasinya membangun negara-bangsa Indonesia, suatu dunia yang diperuntukkan bagi kebaikan semua (common good). Ada tiga gagasan penting untuk teologi partisipasi ini, yakni (1) gambaran Gereja sebagai pelayan (2) bagi semua orang (3) dengan model misteri inkarnasi (Sudhiarsa, 2005: 154-155).

Pertama-tama, pendekatan teologis ini (teologi partisipasi) memusatkan tujuan utama dan akhir misi Gereja pada 'mengambil bagian pada misi Allah' – *the church is servant of God's kingdom*. Partisipasi pada misi ini pada dasarnya berarti bahwa misi itu bukanlah misi Gereja melainkan misi Allah sendiri. Pengertian ini juga bermakna bahwa semua kelompok, baik yang dominan

maupun minoritas harus dipandang sebagai partisipan-partisipan dalam upaya bersama mewujudkan *bonum commune*, yakni keselamatan semua orang dan setiap orang. Dengan disposisi ini, Gereja mengundang semua orang untuk mengatasi perbedaan-perbedaan etnis dan religius dan mengintensifkan cara kerjasama tradisional yakni gotong-royong untuk mewujudkan 'Proyek Ilahi', yaitu Kerajaan Allah.

Kedua, tanggungjawab Gereja adalah melayani masyarakat manusia (*humanity as a whole*) – semua orang adalah sesama, apapun afiliasi primordialnya. Tanggungjawab kepada sesama, khususnya mereka yang lemah dan tak berdaya (tersingkir dan tersungkur), karena setiap orang memiliki martabat yang sama, yakni dicipta menurut citra Allah (Kej 1:26; *Gaudium et Spes*, 12). Dengan perspektif teologis ini, bukan hanya Gereja tetapi juga setiap orang diajak untuk terus memperbaiki diri dan membarui masyarakat menurut pola misioner Yesus Kristus, di mana 'kaum miskin mendengarkan kabar gembira, orang-orang tawanan mendapat kebebasan, dan orang-orang tertindas memperoleh kepenuhan kemanusiaannya' (bdk. Lukas 4:18-19).

Ketiga, pendekatan ini mengikuti model inkarnasi. Misteri inkarnasi merupakan satu model yang paling menentukan pola hidup kristiani dan Gereja secara keseluruhan. Inkarnasi inilah prinsip hermeneutis untuk memahami makna menjadi 'pendatang' (*'incomers'*), yaitu orang-orang yang 'mensyeringkan' hidupnya dengan penduduk setempat (asli, pribumi, 'locals'). Justru karena dianggap sebagai *'incomers'*, orang-orang Kristen tidak memiliki pilihan lain kecuali 'menginkarnasikan' diri ke tengah-tengah penduduk setempat (pribumi, *'people of the soil'*, 'locals'). Prinsip inkarnasi ini sejalan dengan gagasan misioner Gereja Konsili Vatikan II yakni 'berada di dalam dunia, bersama dengan dunia dan untuk dunia' (*Gaudium et Spes*). Untuk itu, hidup Yesus, kematian dan kebangkitan-Nya menjadi imperatif bagi setiap orang Kristen di mana saja dia hidup. Gagasan ini sejalan pula dengan Santo Paulus Rasul yang menggarisbawahi misi Yesus yang dilandasi oleh pengosongan diri dari keallahan-Nya dan menjadi sama dengan manusia dalam segala hal kecuali dalam hal dosa (Filipi 2:7).

Keempat pertimbangan teologis ini pada hakekatnya bersumber pada misteri Inkarnasi Sang Sabda dan pada pengajaran Kristus, khususnya mengenai 'pemuridan' (*discipleship*). Di sini kita teringat akan penegasan Kristus mengenai 'pemuridan' itu: 'Bukan kamu yang memilih Aku, tetapi Akulah yang memilih kamu. Dan Aku telah menetapkan kamu, supaya kamu pergi dan menghasilkan buah dan buahmu itu tetap' (Yohanes 15:16). Secara teologis, bukanlah pilihan orang-orang Kristen untuk dilahirkan di bumi Indonesia yang multikultur dan multireligius ini, juga bukanlah pilihan sekian persen orang-orang Indonesia untuk

menjadi pengikut-pengikut Kristus. Sebaliknya, Allah menghendaki mereka untuk berada di negeri ini sebagai 'pendatang' (*incomers*) atau 'tamu' (*guests*) – di dunia, untuk dunia, dan bersama dengan dunia – dan menghasilkan buah.

### *Pendekatan ekumenis-holistik*

Meskipun konflik-konflik menjadi semacam ritual repetitif bangsa Indonesia, Gereja dipanggil untuk tetap melihat dunia dan teritori Nusantara sebagai wilayah perutusannya. Di sini Gereja mengamalkan iman. Secara teologis, Indonesia sebagai '*datum et factum*' merupakan suatu 'ekumene' (dunia bersama yang dihidupi, *a sharing world*) yang harus didekati secara menyeluruh (*holistic approach*) dengan suatu wacana bersama (*a sharing word*). Dengan mendalami *locus theologicus* ini dapat diharapkan suatu rumusan tujuan akhir bersama (*a sharing goal*) sebagaimana yang dikehendaki oleh Pencipta dan Pemelihara kehidupan ini, yakni Allah yang adalah Tuhan bagi semua orang. Gambaran baru mengenai Allah semacam ini, yaitu Tuhan semua orang, merupakan suatu postulat untuk kehidupan bersama yang sejahtera (Sudhiarsa, 2002: 65-66).

Ada lima poin gagasan yang perlu dibahas lebih lanjut. Pertama, Indonesia adalah *a sharing world* untuk semua dan setiap warganegarannya. Ia tidak bisa disikapi dengan *homogeneous approach*, melainkan dengan *multicultural approach*. *Homogeneous approach* bersifat tiranik dan bersikap tidak adil terhadap kelompok-kelompok yang lemah dalam masyarakat. Bersama dengan semua orang yang berkehendak baik, Gereja perlu memajukan *multicultural approach* yang menjamin bahwa hak dan kewajiban setiap orang dan semua kelompok bisa terwujud. Komunitas gerejawi yang pada hakekatnya terwujud melampaui batas-batas etnis dan kultural bisa menjadi model komunitas yang mewujudkan perdamaian yang dinamis.

Kedua, pendekatan holistik, yakni model yang mengandaikan diusahakannya jaringan kerjasama untuk mempengaruhi opini umum dan para pemegang kuasa mengambil keputusan. Sebagai komunitas kristiani, Gereja harus bertumbuh sebagai *outward-looking-church*. Artinya, Gereja tidak hanya melihat kepentingan dan rasa amannya sendiri, melainkan mengambil sikap '*all in mission*'. Untuk maksud itu, Gereja perlu setiap kali mendalami lagi makna misi inkarnatifnya, sebagaimana model ini telah menjadi spiritualitas Kristus sendiri – 'benih yang jatuh ke tanah' atau 'Sabda yang menjadi daging'. Dengan kata lain, kehadiran dan kesaksian kristiani berarti '*being and belonging in the here and now*' (bdk. Colin Marchant, 1999: 31).

Ketiga, dengan suatu wacana bersama (*based on a sharing word*). Bila dunia adalah milik bersama – ekumene – maka konsekuensi logisnya adalah Gereja akan merumuskan hidupnya sebagai suatu dialog dan kerjasama dengan semua pihak, suatu ‘dialog proeksistensi’. Disebut ‘dialog proeksistensi’, karena kerjasama ini merupakan tindak lanjut dari sikap toleran dan pluralis. ‘Hidup bersama’ itulah wacana bersama yang (harus) melandasi sikap dan tingkah laku setiap orang dengan suatu credo baru, artinya credo yang mengamini dan mempromosikan eksistensi sesama manusia. Singkatnya, *pro life*.

Keempat, *towards a sharing goal*. Ketiga point yang telah disebutkan di atas diarahkan untuk mencapai ‘keselamatan bersama’, yang dalam Alkitab disebut ‘langit dan bumi yang baru’ (lih. Yesaya 65: 17; Wahyu 21:1). Tujuan yang disebut sebagai ‘keselamatan bersama’ inilah yang kiranya perlu dirumuskan ulang. Pada intinya, ‘keselamatan bersama’ ini tidak boleh mengucilkan seorang pun, kelompok etnis, kelompok agama atau kelompok sosial manapun. Pola pikir atau ‘watak sosial’ dikotomis yang saling menegasi tentu tidak sejalan dengan tujuan bersama yang memberi rasa aman dan kerasan kepada setiap orang.

Kelima, *inspired by a new image of god*. Akhirnya, harus dikatakan di sini bahwa gambaran Allah, yang atas Namanya kita hidup, perlu dideskripsikan secara baru. Dia tentulah bukan Allah yang secara egois dimiliki oleh kelompok tertentu saja. Kalau Dia adalah Allah yang hidup dan yang menghidupkan, tentu juga Dia adalah Allah untuk semua dan setiap orang. Konsep ‘umat pilihan’ dengan ‘tanah perjanjian’ berlaku untuk semua dan setiap makhluk.

## Penutup

Akhirnya harus dikatakan bahwa optimisme teologis ini bukanlah suatu utopia tanpa dasar. Dengan iman, harapan, dan cinta kasih yang diwarisinya dari tradisi apostolik, Gereja Indonesia perlu terus bertekun dalam mengangkat tema-tema krusial ini sebagai agenda pastoral-misionernya yang pokok. Inilah kiranya hakekat panggilan Gereja Indonesia dewasa ini.

\* \* \* \* \*

## DAFTAR PUSTAKA

- Askandar, Kamarulzaman, 'Welcoming Remarks. Workshop on Ethnic and Religious Conflict in South East Asia', dalam Lambang Trijono, ed., *The Making of Ethnic and Religious Conflicts in Southeast Asia. Cases and Resolutions*, Yogyakarta: CSPS Books, 2004.
- Azra, Azyumardi, 'Communal Riots in Indonesia: Decline of Indonesian Nationalism and the Rise of Separatism', dalam Bamualim et al., eds., *Communal Conflicts in Contemporary Indonesia*, Jakarta: IAIN Syarif Hidayatullah, 2002.
- Azra, Azyumardi, 'Kata Pengantar', dalam Jan S. Aritonang, *Sejarah Perjumpaan Kristen dan Islam di Indonesia*, Jakarta: BPK Gunung Mulia, 2004.
- Colombijn, Freek, 'A Cultural Practice of Violence', dalam Dewi Fortuna Anwar et al., eds., *Violent Internal Conflicts in Asia Pacific. Histories, Political Economies and Policies*, Jakarta: Obor, 2005.
- Galtung, Johan, *Studi Perdamaian: Perdamaian dan Konflik, Pembangunan dan Peradaban*, Surabaya: Pustaka Eureka, 2003.
- Kimball, Charles, *Kala Agama Jadi Bencana*, Bandung: Mizan, 2002.
- Kumbara, A.A. Ngurah Anom, 'Etnisitas dan Kebangkitan Kembali Politik Aliran pada Era Reformasi: Perspektif Teoretis', dalam I Wayan Ardika dan Darma Putra, eds., *Politik Kebudayaan dan Identitas Etnik*, Fakultas Sastra Universitas Udayana dan Balimangsi Press, 2004.
- Leatherman, Jenie et al., *Memutus Siklus Kekerasan. Pencegahan Konflik dalam Krisis Intranegara*, Gadjah Mada University Press, 2004.
- Marchant, Colin, "Take a walk: Urban mission in the United Kingdom", dalam Tetsunao Yamamori et al., eds., *Serving with the Urban Poor*, Manila: Logos Publications, 1999.
- Nordholt, Henk Schulte, *Kriminalitas, Modernitas dan Identitas dalam Sejarah Indonesia*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2002.
- Prent, K. et al., eds., *Kamus Latin – Indonesia*, Jogjakarta: Kanisius, 1969.
- Purdey, Jemma, *Anti-Chinese Violence in Indonesia, 1996-1999*, Singapore: Asian Studies Association of Australia in association with Singapore University press, 2006.
- Ramage, Douglas E., *Politics in Indonesia. Democracy, Islam and the Ideology of Tolerance*, London and New York: Routledge, 1997.

- Romli, Mohamad Guntur, 'Apa Alasan Mereka Menutup Gereja?', *SUARA PEMBARUAN DAILY*, 29 Agustus 2005.
- Salmi, *Jamil, Violence and Democratic Society. Hooliganisme dan Masyarakat Demokrasi*, Yogyakarta: Pilar Media, 2005.
- Santoso, Thomas, *Teori-Teori Kekerasan*, Jakarta: Ghalia Indonesia, 2002.
- Santoso, Thomas, *Kekerasan Politik-Agama. Suatu Studi Konstruksi Sosial tentang Perusakan Gereja di Situbondo 1996*, Surabaya: Luftansah Mediatama, 2003.
- Steenbrink, Karel, 'Does Comparison Help? The Disastrous Decade of Yugoslavia Seen from an Indonesian Perspective', dalam Bamualim et al., eds., *Communal Conflicts in Contemporary Indonesia*, Jakarta: IAIN Syarif Hidayatullah, 2002.
- Sudhiarsa, Raymundus I Made, 'Iman Sebagai Siasat Rekonsiliasi. Menimbang Lagi Dimensi Religius Pembangunan "Indonesia Baru"', *SERI FILSAFAT TEOLOGI WIDYA SASANA* 13/12 (2004).
- Sudhiarsa, Raymundus I Made, 'Teologi Urban dan Problem Identitas. Sebuah Wacana Berteologi dalam Konteks', *ADITYA WACANA* 1 / 2 (2002).
- Sudhiarsa, Raymundus I Made, *Doing Theology from the Margin. Gospel in the Balinese Soil*, Malang: Aditya Wacana, 2005.
- Suparlan, Parsudi, 'Ethnicity and Its Potential for Social Disintegration in Indonesia', dalam Bamualim et al., eds., *Communal Conflicts in Contemporary Indonesia*, Jakarta: IAIN Syarif Hidayatullah, 2002.
- SURYA*, Tajuk 'Amuk Tuban Aib Jatim', 1 Mei 2006.
- Tockary, R., 'A Short Note on Ethno-Religious Conflicts in Indonesia', dalam Chaider S. Bamualim et al., eds., *Communal Conflicts in Contemporary Indonesia*, Jakarta: IAIN Syarif Hidayatullah, 2002.
- Traupman, John C., *The New College Latin & English Dictionary*, Bantam Books, 1988.