

Essay

Agama dan Dialektika Toleransi-Intoleransi: Analisis Kritis atas Dinamika Keagamaan dalam Masyarakat Plural Indonesia

Muchammad Fariz Maulana Akbar

UIN Sunan Gunung Djati Bandung, Indonesia

E-mail: fariezbawazier@gmail.com

Indonesia adalah salah satu negara dengan keragaman agama terbesar di dunia, di mana lebih dari enam agama resmi diakui dan dianut oleh masyarakat yang tersebar di berbagai pulau dan daerah. Agama bukan hanya menjadi bagian dari identitas spiritual, tetapi juga terjalin erat dengan identitas nasional, kehidupan sosial, serta dinamika politik negara ini (Munandar, 2019; Thaha, Ropi, & Umam, 2024). Sebagai negara dengan populasi Muslim terbesar di dunia namun tetap mempertahankan pluralitas agama, Indonesia membangun fondasi kenegaraannya melalui Pancasila yang menegaskan pentingnya menghormati keberagaman keyakinan (Intan, 2019; Munandar, 2019).

Peran agama dalam masyarakat Indonesia sangatlah multifaset. Di satu sisi, agama memberikan kontribusi positif dalam memperkuat persatuan bangsa, memfasilitasi pembangunan sosial, dan memperkuat identitas nasional melalui nilai-nilai luhur yang diajarkan oleh berbagai tradisi keagamaan (Colbran, 2010). Agama juga memainkan peran penting dalam manajemen lingkungan dan komunikasi pembangunan partisipatif yang berkelanjutan (Akhdha, Trisakti Haryadi, & Andarwati, 2019). Di sisi lain, agama kerap menjadi sumber ketegangan sosial, diskriminasi, hingga kekerasan atas nama keyakinan, terutama ketika digunakan sebagai

instrumen politik atau ketika berkembangnya tafsir keagamaan yang eksklusif (Colbran, 2010; Hamayotsu, 2014).

Fakta bahwa berbagai wilayah di Indonesia mampu membangun model toleransi sosial yang kokoh (seperti di Bali dan Lombok Utara) menunjukkan bahwa pluralitas dapat dikelola dengan baik jika didukung oleh kesadaran bersama, pemahaman lintas iman, dan komitmen pada nilai-nilai kebangsaan (Japar, Fadhillah, & Syarifa, 2019). Sementara itu, munculnya konflik-konflik keagamaan di berbagai daerah juga menjadi pengingat bahwa tanpa upaya aktif membangun dialog, potensi disintegrasi sosial tetap mengancam (Hamayotsu, 2014; Suryomenggolo, 2018).

Essay ini berargumen bahwa dalam realitas sosial kontemporer Indonesia, agama memiliki dua wajah yang paradoks: di satu sisi berperan sebagai sumber nilai-nilai toleransi, perdamaian, dan keharmonisan sosial, namun di sisi lain dapat dijadikan justifikasi bagi tindakan intoleransi, diskriminasi, bahkan kekerasan atas nama keyakinan. Dualitas ini bukanlah sifat bawaan dari ajaran agama itu sendiri, melainkan merupakan hasil dari proses interpretasi yang beragam terhadap teks-teks keagamaan, serta sangat dipengaruhi oleh dinamika sosial, politik, ekonomi, dan budaya yang membentuk praktik keagamaan di masyarakat. Dengan demikian, wajah agama yang muncul dalam ruang sosial lebih ditentukan oleh bagaimana manusia memaknai dan mengimplementasikan ajaran-ajaran agama dalam kehidupan sehari-hari, bukan oleh teks-teks suci semata.

Untuk mendukung argumen tersebut, essay ini akan dibagi ke dalam tiga bagian utama. Pertama, essay ini akan membahas bagaimana agama berperan sebagai sumber toleransi melalui penekanan pada nilai-nilai universal kemanusiaan, praktik dialog antaragama, dan kontribusi agama dalam memperkuat kohesi sosial di Indonesia. Kedua, essay ini akan mengkaji bagaimana agama, dalam konteks tertentu, dapat dijadikan justifikasi bagi tindakan intoleransi, baik melalui interpretasi eksklusif terhadap ajaran maupun melalui politisasi agama dalam berbagai konflik sosial.

Ketiga, essay ini akan menganalisis berbagai faktor internal dan eksternal yang mempengaruhi munculnya sikap toleransi atau intoleransi beragama, dengan menggunakan studi kasus dari komunitas lokal seperti

Kampung Sawah, Forum Kerukunan Umat Beragama (FKUB), serta dinamika internal dalam organisasi keagamaan seperti Muhammadiyah dan Nahdlatul Ulama. Dengan pendekatan tersebut, essay ini diharapkan dapat memberikan pemahaman yang lebih komprehensif mengenai dialektika toleransi dan intoleransi agama dalam masyarakat plural Indonesia.

Agama sebagai Sumber Toleransi

Pada hakikatnya, setiap agama di dunia mengajarkan nilai-nilai kemanusiaan, kasih sayang, dan kedamaian sebagai fondasi moral dan etika yang membimbing perilaku umatnya. Nilai-nilai ini tidak hanya menjadi inti ajaran spiritual, tetapi juga membentuk dasar bagi sikap toleransi dan koeksistensi dalam masyarakat yang majemuk. Dalam tradisi Buddhisme, misalnya, kasih sayang (*compassion*) menjadi prinsip mendasar yang mendorong empati dan dorongan untuk mengurangi penderitaan sesama (Gabriel, 2008). Demikian pula, dalam ajaran Kristen, kasih sayang dan cinta tanpa syarat (*agape*) menjadi pijakan utama dalam hubungan antarmanusia, sebagaimana diajarkan oleh Yesus Kristus dan diwariskan dalam etos perawatan penuh belas kasih (Gillath, Shaver, & Mikulincer, 2005; Straughair, 2012).

Islam juga menempatkan belas kasih (*rahmah*) dan perdamaian sebagai nilai-nilai utama yang melekat pada sifat Tuhan, sebagaimana tercermin dalam ajaran Al-Qur'an dan praktik Nabi Muhammad SAW yang mendorong hidup berdampingan secara damai dan penuh toleransi (Machasin, 2024; Navvab, 2018). Dalam Hindu dan Jainisme, prinsip *ahimsa* atau non-kekerasan menjadi landasan yang menegaskan pentingnya penghormatan terhadap kehidupan dan perlunya menjaga perdamaian dalam setiap tindakan (Gabriel, 2008). Melalui berbagai ajaran ini, tampak bahwa meskipun agama memiliki keragaman teologis dan ritual, semuanya berbagi nilai-nilai universal seperti keadilan, kasih, dan perdamaian yang mendorong terbentuknya masyarakat yang menghargai perbedaan dan menjunjung tinggi toleransi (Gentry, 2016; Johnson & Tamney, 2019).

Dalam Islam, prinsip *Rahmatan lil 'alamin* yang termaktub dalam Al-Qur'an Surat Al-Anbiya ayat 107, "Dan tidaklah Kami mengutus engkau (Muhammad) melainkan sebagai rahmat bagi seluruh alam semesta," merupakan landasan teologis yang menegaskan bahwa kehadiran Islam di

dunia bertujuan membawa kedamaian, kasih sayang, dan kebaikan bagi seluruh makhluk, bukan hanya untuk umat Islam semata. Konsep ini mencerminkan dimensi universal dari ajaran Islam yang menolak segala bentuk kekerasan, diskriminasi, dan kebencian atas dasar perbedaan keyakinan.

Nilai-nilai toleransi dalam Islam tidak hanya berakar pada teks suci, tetapi juga terwujud dalam praktik historis Nabi Muhammad SAW yang membangun masyarakat Madinah berdasarkan Piagam Madinah, sebuah perjanjian sosial yang menjamin hak hidup dan kebebasan beragama bagi komunitas Yahudi, Nasrani, dan kelompok lain yang berbeda keyakinan. Dalam konteks ini, Islam dipahami sebagai agama yang menghargai pluralitas dan menjunjung tinggi hak asasi manusia. Sebagaimana dijelaskan oleh Machasin (2024), Islam mengajarkan penerimaan terhadap perbedaan sebagai bagian dari kehendak Tuhan, serta menyerukan pentingnya hidup berdampingan secara damai tanpa memaksakan keyakinan kepada orang lain.

Selain itu, prinsip *rahmah* atau kasih sayang menjadi pusat ajaran Islam yang menuntut umatnya untuk memperlakukan sesama dengan kelembutan, empati, dan penghormatan, termasuk terhadap mereka yang berbeda agama. Penafsiran Islam yang menekankan dimensi rahmat ini sangat relevan dalam mendorong budaya toleransi dan perdamaian di tengah masyarakat multikultural seperti Indonesia. Sayangnya, seperti yang disoroti oleh Yazdani (2020), potensi luhur ajaran ini sering terdistorsi ketika muncul pemahaman yang sempit dan eksklusif, sehingga menimbulkan ketegangan sosial yang bertentangan dengan pesan perdamaian yang dibawa oleh Islam.

Dalam tradisi Kristen, salah satu nilai inti yang menjadi landasan moral dan etika umatnya adalah konsep *agape*, yaitu cinta kasih tanpa syarat yang melampaui batasan ras, agama, dan status sosial. *Agape* dipahami sebagai kasih ilahi yang tidak menuntut balasan, sebuah bentuk cinta yang tulus yang mengarahkan manusia untuk mengasihi sesama tanpa diskriminasi, sebagaimana diajarkan oleh Yesus Kristus dalam berbagai ajaran dan perumpamaan di dalam Injil. Ajaran ini tercermin dalam sabda Yesus: “Kasihilah sesamamu manusia seperti dirimu sendiri” (Markus 12:31), yang menempatkan kasih sebagai prinsip tertinggi dalam kehidupan beragama dan sosial.

Cinta kasih dalam ajaran Kristen bukan hanya bersifat individual, tetapi juga berdimensi sosial. Ia mendorong terciptanya relasi yang harmonis antarmanusia dengan mengedepankan sikap empati, pengampunan, dan keadilan. Seperti yang diuraikan oleh Straughair (2012) dalam konteks etika keperawatan, prinsip kasih yang mendalam ini mendorong manusia untuk merawat, membantu, dan menunjukkan solidaritas kepada siapa saja, tanpa memandang perbedaan keyakinan. Demikian pula, Gillath, Shaver, dan Mikulincer (2005) menekankan bahwa kasih dalam tradisi Kristen memiliki keterkaitan erat dengan sikap altruistik dan welas asih yang menjadi dasar bagi tindakan sosial yang penuh kepedulian.

Penerapan nilai *agape* dalam kehidupan sosial nyata tampak secara kuat dalam berbagai inisiatif perdamaian dan rekonsiliasi yang dipelopori oleh tokoh-tokoh Kristen, salah satunya adalah Desmond Tutu di Afrika Selatan. Sebagai Ketua *Truth and Reconciliation Commission* (TRC) yang dibentuk pada tahun 1995, Desmond Tutu memegang peran sentral dalam membantu Afrika Selatan bertransisi dari era apartheid menuju masyarakat yang lebih adil dan damai. Pendekatan TRC yang menempatkan pengampunan, pengakuan dosa, dan rekonsiliasi di atas pembalasan dan kebencian mencerminkan nilai kasih Kristen yang menekankan pemulihan hubungan kemanusiaan (Márquez Beunza, 2014; Meiring, 2022). Melalui ribuan sidang publik yang disiarkan secara luas, TRC mendorong pelaku kekerasan untuk mengakui kesalahan mereka dan memberikan ruang bagi para korban untuk bersuara, dengan tujuan membangun kepercayaan dan rekonsiliasi nasional (Mussi, 2019; Still, 2018).

Desmond Tutu mengedepankan prinsip *ubuntu*, yakni keyakinan bahwa kemanusiaan seseorang terikat pada kemanusiaan orang lain, sehingga rekonsiliasi hanya dapat dicapai melalui keterbukaan, pengakuan kebenaran, dan kasih tanpa syarat (Krog, 2008). Konsep ini sejalan dengan ajaran *agape* yang menempatkan kasih dan pengampunan di atas dendam dan kekerasan. Meski demikian, TRC tidak luput dari kritik, di mana sebagian kalangan menilai bahwa tekanan untuk memaafkan bisa mengabaikan keadilan retributif yang esensial bagi beberapa korban (Mussi, 2018; Rotberg & Thompson, 2010). Meskipun menghadapi tantangan, pendekatan ini tetap menjadi model inspiratif bagi banyak gerakan lintas agama di seluruh dunia, termasuk di Indonesia, yang mengedepankan dialog, pengakuan kebenaran,

dan penghargaan terhadap martabat manusia sebagai jalan menuju perdamaian berkelanjutan.

Dalam ajaran Hindu dan Buddha, prinsip *ahimsa* atau non-kekerasan merupakan inti dari etika dan spiritualitas yang mendasari seluruh tindakan umatnya. *Ahimsa*, yang secara harfiah berarti “tidak menyakiti,” mengajarkan penghormatan mendalam terhadap kehidupan dalam segala bentuknya dan menjadi fondasi moral untuk mencegah segala bentuk kekerasan, baik dalam ucapan, tindakan, maupun pikiran (Balcerowicz, 2022). Dalam tradisi Hindu, nilai ini diangkat sebagai bagian dari *dharma* atau kewajiban moral yang mendorong umat untuk hidup selaras dengan alam dan sesama makhluk hidup, serta dilihat sebagai jalan untuk mencapai *moksa* atau pembebasan spiritual (Framarin, 2011; Reznik, Dekhnich, Kutomanov, Maidansky, & Filatova, 2019). Tokoh seperti Mahatma Gandhi menempatkan *ahimsa* sebagai strategi utama perjuangan sosial-politik melalui gerakan *satyagraha*, yakni perlawanan tanpa kekerasan yang menolak balas dendam dan menekankan kasih universal (Lakra, 2024).

Sementara dalam Buddhisme, *ahimsa* tercermin dalam sila pertama yang mewajibkan umat untuk menghindari pembunuhan dan menyakiti makhluk hidup, yang diperluas dalam praktik seperti vegetarianisme dan perlindungan terhadap semua makhluk (Yew, 2023). Buddhisme menempatkan non-kekerasan tidak hanya sebagai aturan moral, tetapi sebagai cara untuk mengurangi penderitaan (*dukkha*) dan membangun kebajikan batin. Di sisi lain, dalam Jainisme, *ahimsa* bahkan diangkat sebagai prinsip tertinggi yang terintegrasi dengan konsep *aparigraha* (tidak serakah) dan *anekānta* (non-absolutisme), yang bersama-sama membentuk panduan spiritual yang menuntut penghormatan penuh terhadap kehidupan (Katarnikar, 2018).

Dalam konteks modern, penerapan *ahimsa* tidak hanya terbatas pada praktik keagamaan, melainkan juga diperluas dalam bidang sosial-politik, lingkungan, dan bahkan dunia bisnis. Konsep ini telah menjadi landasan bagi gerakan perlindungan lingkungan dan kesejahteraan hewan, di mana prinsip *ahimsa* mendorong gaya hidup vegetarian, pengurangan eksploitasi alam, dan penghormatan terhadap keberlanjutan ekologis (McLaughlin, 2012; Paul, 2019; Zhou, Zhao, & Zhang, 2014). Bahkan dalam konteks organisasi dan dunia kerja, *ahimsa* mulai diterapkan sebagai pendekatan untuk

menciptakan budaya non-kekerasan, pemberdayaan diri, dan resolusi konflik secara damai (Sarkar, 2022).

Analisis terhadap nilai-nilai inti dalam ajaran agama menunjukkan bahwa agama memiliki potensi besar dalam membangun toleransi ketika ajarannya dipahami dan dipraktikkan secara inklusif dan kontekstual. Nilai-nilai seperti *rahmatan lil 'alamin*, *agape*, dan *ahimsa* dapat menjadi sumber inspirasi moral yang menumbuhkan penghargaan terhadap keberagaman, memperkuat solidaritas sosial, dan mendorong penyelesaian konflik melalui jalan damai. Dalam perspektif teori modal sosial yang dikemukakan oleh Robert Putnam (2000), agama dapat memperkuat jaringan sosial dan memperluas kepercayaan lintas kelompok melalui norma-norma bersama dan aktivitas komunitas yang melibatkan berbagai latar belakang keagamaan. Modal sosial yang berbasis pada nilai-nilai keagamaan ini dapat menciptakan apa yang disebut Putnam sebagai *bridging social capital*, yaitu jembatan antar kelompok yang berbeda, bukan hanya ikatan dalam kelompok yang homogen (*bonding social capital*).

Dengan demikian, ketika agama dijadikan basis untuk membangun dialog, kerjasama, dan aksi sosial bersama, ia dapat berfungsi sebagai kekuatan positif yang mendorong terciptanya masyarakat yang damai, inklusif, dan toleran. Namun, potensi ini hanya dapat terwujud apabila ajaran agama tidak dikerdilkan dalam tafsir literal sempit yang menolak pluralitas, melainkan dikembangkan dalam kerangka etika kemanusiaan yang menempatkan penghargaan terhadap martabat setiap individu sebagai prinsip utama. Di sinilah letak peran krusial para pemuka agama, tokoh masyarakat, dan institusi keagamaan dalam membentuk pemahaman agama yang mendorong kohesi sosial dan mencegah munculnya intoleransi. Oleh karena itu, agama bukan hanya dapat, tetapi harus, diaktualisasikan sebagai kekuatan sosial yang mencerahkan dan menumbuhkan toleransi dalam kehidupan bermasyarakat.

Agama sebagai Justifikasi Intoleransi

Di sisi lain, sejarah dunia juga mencatat berbagai peristiwa kelam yang dilakukan atas nama agama. Kekerasan seperti Perang Salib, pembantaian sektarian, hingga tindakan terorisme modern menunjukkan bahwa agama kerap kali dijadikan alat untuk melanggengkan kekuasaan dan menyebarkan

kebencian terhadap kelompok yang dianggap “lain.” Ketika ajaran agama dimaknai secara eksklusif dan absolut, ruang dialog menjadi tertutup, sementara perbedaan dipandang sebagai ancaman, bukan kekayaan (Juergensmeyer, 2017). Intoleransi keagamaan sering berakar pada penafsiran literal terhadap teks-teks suci yang mengabaikan konteks historis, sosial, dan kultural. Tafsir sempit ini melahirkan klaim kebenaran tunggal (*truth claim*) yang meniadakan ruang bagi keberagaman pandangan, sebuah pola yang kerap dijumpai dalam fundamentalisme agama yang memandang dunia secara biner: hitam-putih, benar-salah, halal-haram (Armstrong, 2011).

Fenomena ini semakin kompleks ketika muncul kelompok-kelompok radikal seperti ISIS dan Boko Haram yang memanfaatkan narasi agama untuk merekrut, memobilisasi, bahkan melakukan kekerasan atas nama jihad. Dalam kenyataannya, mereka tidak memperjuangkan nilai-nilai ilahiah, melainkan memelintir ajaran agama demi tujuan politik dan kekuasaan (Roy, 2004). Bahkan institusi keagamaan pun tidak lepas dari andil dalam mempertahankan intoleransi apabila mereka menutup ruang kritik, memonopoli tafsir, dan memarginalkan kelompok-kelompok minoritas internal, seperti Syiah, Ahmadiyah, atau komunitas Kristen non-mainstream. Lebih jauh lagi, dalam banyak kasus, negara justru terlibat dalam pembiaran atau bahkan melegitimasi praktik intoleransi tersebut (An-Naim, 2008). Semua ini menunjukkan bahwa intoleransi atas nama agama bukanlah cerminan ajaran agama itu sendiri, melainkan hasil dari interpretasi eksklusif dan manipulasi kepentingan yang mereduksi esensi nilai-nilai universal agama.

Kasus penolakan pendirian rumah ibadah Gereja Kristen Indonesia (GKI) Yasmin di Bogor merupakan salah satu contoh paling nyata dari intoleransi beragama yang terjadi di Indonesia. Meskipun gereja tersebut telah memperoleh Izin Mendirikan Bangunan (IMB) yang sah sejak tahun 2006, sekelompok warga menolak keberadaan gereja dengan dalih bahwa pendiriannya dapat mengganggu ketertiban sosial dan harmoni lingkungan. Penolakan ini didukung oleh keputusan pemerintah daerah yang tidak berpihak pada jaminan kebebasan beragama sebagaimana diatur dalam konstitusi Indonesia.

Upaya mediasi sempat dilakukan oleh pemerintah daerah untuk mencari jalan keluar, termasuk melalui kesepakatan untuk merelokasi gereja. Namun, sebagaimana dicatat oleh Ali-Fauzi dan Darningtyas (2023), mediasi ini tidak mampu menyelesaikan akar masalah secara tuntas dan justru meninggalkan permasalahan hukum yang berpotensi memicu konflik baru di masa depan. Mediasi antaragama yang difasilitasi oleh Forum Kerukunan Umat Beragama (FKUB) dan didukung oleh Komisi Nasional Hak Asasi Manusia juga tidak selalu berhasil memberikan penyelesaian yang adil dan berkelanjutan, akibat lemahnya komitmen struktural dan ketimpangan kekuasaan di tingkat lokal.

Kasus GKI Yasmin menggambarkan bahwa intoleransi keagamaan tidak hanya bersumber dari tafsir agama yang eksklusif, tetapi juga dipertahankan oleh kepentingan politik lokal dan lemahnya perlindungan hak asasi manusia. Situasi ini memperlihatkan kegagalan institusi mediasi untuk menegakkan prinsip keadilan substantif, di mana kelompok minoritas tetap menjadi korban marginalisasi dalam sistem sosial dan politik yang lebih besar. Dengan demikian, kasus ini menjadi bukti bahwa agama dapat dijadikan justifikasi untuk diskriminasi ketika tidak disertai dengan komitmen kuat terhadap supremasi hukum dan penghargaan terhadap pluralisme (Ali-Fauzi & Darningtyas, 2023).

Kasus penolakan pendirian rumah ibadah Huria Kristen Batak Protestan (HKBP) Filadelfia di Bekasi merupakan salah satu cerminan nyata intoleransi beragama dan pelanggaran hak asasi manusia di Indonesia. Meskipun Indonesia secara konstitusional menjamin kebebasan beragama, dalam praktiknya, umat Kristen seperti jemaat HKBP Filadelfia kerap menghadapi penolakan atas hak beribadah mereka, baik dari sebagian masyarakat maupun dari pemerintah daerah. Sejak tahun 2007, jemaat HKBP dilarang membangun gereja dan bahkan tidak diperbolehkan mengadakan ibadah di lokasi tersebut, meskipun semua persyaratan hukum telah dipenuhi (Tampubolon, 2021). Larangan ini mencerminkan kegagalan pemerintah dalam menegakkan prinsip-prinsip hak asasi dan keadilan sosial.

Penolakan terhadap HKBP Filadelfia tidak terlepas dari adanya bias legal dan institusional yang dilembagakan melalui peraturan daerah dan penerapan Undang-Undang Penodaan Agama. Alih-alih melindungi minoritas, beberapa regulasi justru memperkuat diskriminasi dengan

memperketat syarat-syarat pendirian rumah ibadah, yang seringkali dimanfaatkan oleh kelompok mayoritas untuk menolak keberadaan komunitas agama lain (Fenton, 2016). Situasi ini diperparah oleh faktor-faktor sosiologis, di mana kawasan urban seperti Bekasi yang memiliki keberagaman penduduk cenderung lebih rentan terhadap konflik dan gesekan antaragama (Jamaludin, 2021). Penolakan yang terjadi bukan hanya berakar pada perbedaan keyakinan, tetapi juga dipicu oleh dinamika sosial, ketimpangan identitas, serta peran aktor politik yang memanfaatkan isu agama demi kepentingan elektoral (Situmeang, 2024).

Kasus HKBP Filadelfia merupakan contoh pelanggaran nyata terhadap hak beragama, di mana umat Kristen dipaksa untuk beribadah di pinggir jalan dalam suasana intimidatif dan tidak aman. Sebagaimana dicatat oleh Tampubolon (2021), tindakan ini jelas melanggar prinsip-prinsip kebebasan beragama yang diakui dalam konstitusi maupun dalam hukum internasional. Sayangnya, berbagai upaya mediasi yang dilakukan, baik oleh pemerintah maupun oleh forum lintas agama, kerap tidak memberikan hasil yang memuaskan karena lemahnya komitmen politik dan dominasi persepsi mayoritas yang intoleran.

Dengan demikian, kasus HKBP Filadelfia memperlihatkan bagaimana intoleransi keagamaan di Indonesia bukan hanya lahir dari tafsir agama yang eksklusif, tetapi juga diperkuat oleh kerangka hukum yang bias, dinamika sosial-politik yang diskriminatif, serta lemahnya penegakan hak asasi manusia. Situasi ini menegaskan perlunya reformasi kebijakan, pendidikan toleransi, dan penguatan komitmen terhadap pluralisme untuk mencegah berulangnya kasus serupa di masa depan.

Kasus Ahmadiyah di Indonesia menjadi salah satu representasi nyata dari intoleransi berbasis agama yang berlarut-larut dan sistemik. Komunitas Ahmadiyah, yang dianggap menyimpang dari arus utama Islam Sunni, telah mengalami persekusi sejak era reformasi, mulai dari pelarangan aktivitas keagamaan hingga kekerasan fisik yang mengancam jiwa (Noor, Syamsiyatun, & Banawiratma, 2013). Puncak ketegangan terjadi setelah Majelis Ulama Indonesia (MUI) mengeluarkan fatwa sesat terhadap Ahmadiyah pada 2005, yang kemudian diperkuat oleh Surat Keputusan Bersama (SKB) tiga menteri pada 2008. Peraturan ini tidak hanya membatasi kebebasan beribadah Ahmadiyah, tetapi juga membuka ruang legitimasi

sosial bagi kelompok-kelompok radikal untuk melakukan serangan terhadap mereka, seperti yang dilakukan oleh Front Pembela Islam (FPI) (Fuller, 2011; Putra, Holtz, & Rufaedah, 2018).

Intoleransi terhadap Ahmadiyah semakin diperparah oleh ambivalensi negara yang kerap gagal memberikan perlindungan hukum yang tegas. Meskipun konstitusi Indonesia menjamin kebebasan beragama, dalam praktiknya aparat negara sering bersikap pasif bahkan turut mendukung eksklusi sosial terhadap Ahmadiyah (Suryana, 2018). Persekusi ini tidak semata-mata didorong oleh alasan teologis, tetapi juga oleh konstruksi identitas nasional yang mengusung “godly nationalism”—sebuah nasionalisme berbasis keseragaman keyakinan yang menyingkirkan kelompok heterodoks seperti Ahmadiyah (Menchik, 2014). Akibatnya, Ahmadiyah diposisikan sebagai “yang lain” yang tidak sesuai dengan model nasionalisme religius dominan di Indonesia.

Meski mengalami tekanan terus-menerus, komunitas Ahmadiyah di berbagai daerah, seperti di Malang, tetap menunjukkan ketahanan sosial melalui berbagai strategi seperti memperkuat dialog lintas agama, memperjuangkan pengakuan hak sipil, serta berkontribusi dalam kegiatan sosial kemasyarakatan (Widiyanto, Setiawan, Rohmat, & Maesur, 2024; Wulandari & Bawono, 2023). Upaya ini mencerminkan resistensi damai dalam menghadapi diskriminasi struktural dan menunjukkan bahwa toleransi harus diwujudkan tidak hanya melalui perlindungan hukum tetapi juga melalui perubahan sosial dan kultural yang lebih mendalam.

Untuk memahami fenomena intoleransi berbasis agama, penting untuk menelaah tiga konsep kunci yang saling terkait: interpretasi literal teks suci, fundamentalisme agama, dan politisasi agama. Pertama, salah satu penyebab utama munculnya intoleransi beragama adalah kecenderungan untuk menafsirkan teks-teks suci secara literal tanpa memperhatikan konteks sosial, historis, dan budaya yang melingkupi kelahirannya. Tafsir literal ini biasanya menolak pendekatan historis-kritis dan memandang teks agama sebagai wahyu yang mutlak dan tidak dapat diubah (Balode & Rozners, 2020). Dengan mengabaikan latar belakang sejarah dan dinamika sosial, interpretasi sempit semacam ini melahirkan sikap eksklusif yang sulit menerima pluralitas keyakinan dan budaya (Shataraa, 2013).

Fenomena fundamentalisme agama kerap kali muncul sebagai reaksi terhadap modernitas, globalisasi, dan ketidakpastian sosial yang dipersepsikan sebagai ancaman terhadap identitas keagamaan (Wilfred, 2021). Dalam situasi seperti ini, kelompok fundamentalis berusaha menegaskan pemahaman agama yang rigid dan cenderung menolak segala bentuk perbedaan. Sikap ini tak jarang diwujudkan dalam aktivisme politik yang intoleran, bahkan dalam bentuk kekerasan yang dibenarkan atas nama kesucian ajaran agama. Sebagai contoh, penolakan terhadap komunitas Ahmadiyah dan gereja-gereja minoritas di Indonesia seringkali lahir dari pola pikir fundamentalis semacam ini.

Untuk mencegah tafsir yang destruktif, Pizzulo (2007) menegaskan perlunya pendekatan historis-kritis dalam membaca teks keagamaan. Pendekatan ini membantu membedakan antara interpretasi yang sah dan manipulasi ideologis, serta mampu mengungkap “mitos kebenaran” yang sering kali menjadi tameng bagi kekerasan dan eksklusivitas. Selain itu, penelitian psikologis menunjukkan bahwa fundamentalisme berkaitan erat dengan kekakuan kognitif, faktor kepribadian, lingkungan sosial, dan pendidikan yang mempengaruhi cara individu memahami dan mengamalkan ajaran agama (Jakubowska & Oniszczenko, 2010; Yelderman, 2018).

Lebih jauh lagi, proses penerjemahan teks suci ke dalam berbagai bahasa dan budaya selalu melibatkan adaptasi linguistik dan kultural yang tidak bisa dilepaskan dari pemahaman lokal (Eryilmaz, 2021; Vorobyev, Fatkullina, & Saitbattalov, 2023). Namun fundamentalisme justru cenderung menolak keragaman tafsir ini dan berusaha memaksakan satu versi kebenaran yang ahistoris. Dalam konteks globalisasi, Wilfred (2021) mencatat bahwa fundamentalisme berupaya menciptakan keimanan “murni” yang melepaskan diri dari ruang dan waktu, suatu sikap yang justru memperbesar jurang intoleransi dan konflik.

Kedua, fenomena fundamentalisme agama memperparah dinamika intoleransi dengan mendorong sikap eksklusif yang menolak pluralitas. Fundamentalisme ditandai oleh pandangan yang kaku terhadap ajaran agama, di mana teks-teks suci dimaknai secara literal dan dianggap sebagai kebenaran mutlak yang tidak dapat ditawar (Moaddel & Karabenick, 2018). Pola pikir ini melahirkan dikotomi hitam-putih yang membagi dunia menjadi “kita” yang benar dan “mereka” yang sesat. Dalam konteks ini, hanya ada satu

kebenaran absolut, sementara pandangan dan keyakinan lain dianggap sebagai ancaman terhadap kemurnian agama (Vorster, 2008).

Sikap eksklusif ini tidak hanya menolak keberagaman keyakinan, tetapi juga sering kali memicu isolasi sosial dan intoleransi terhadap kelompok yang berbeda. Sebagaimana dijelaskan oleh Brooks (2005), kelompok fundamentalis cenderung menarik diri dari budaya dominan untuk menjaga “kemurnian” doktrin mereka, yang pada gilirannya mempersempit ruang dialog dan memperbesar potensi konflik. Di Indonesia, fundamentalisme semacam ini tampak nyata dalam perlakuan diskriminatif terhadap komunitas Ahmadiyah dan Syiah, yang dituduh menyimpang dari “ajaran yang sah” dan karenanya dipinggirkan bahkan menjadi korban kekerasan.

Lebih jauh, fundamentalisme sering muncul sebagai respons terhadap modernitas, sekularisasi, dan perubahan sosial yang dipandang mengancam tatanan moral tradisional (Orekhovskaya et al., 2019). Dalam upaya mempertahankan identitas keagamaan di tengah arus globalisasi, kelompok-kelompok ini kerap memobilisasi keyakinan untuk menolak pluralisme dan bahkan membenarkan tindakan ekstrem (Brekke, 2011). Bahkan, sebagaimana dicatat Ukah (2011), fundamentalisme tidak hanya menjadi wacana teologis, tetapi juga berdampak pada tindakan sosial dan politik yang merusak kohesi masyarakat.

Dalam kerangka ini, penting ditegaskan bahwa fundamentalisme bukanlah ekspresi asli ajaran agama itu sendiri, melainkan hasil konstruksi sosial yang berakar pada kecemasan identitas dan ketidakmampuan menerima keragaman. Oleh sebab itu, mendorong tafsir inklusif yang berpijak pada nilai-nilai kemanusiaan dan membuka ruang dialog lintas iman merupakan langkah strategis untuk menanggulangi eksklusivitas dan intoleransi yang lahir dari fundamentalisme agama.

Ketiga, politisasi agama merupakan faktor krusial yang memperumit dinamika intoleransi dalam masyarakat modern. Ketika agama digunakan sebagai alat politik, nilai-nilai moral dan spiritual yang seharusnya menjadi fondasi perdamaian justru tereduksi menjadi simbol dan slogan demi meraih dukungan kekuasaan. Brewer (2021) menegaskan bahwa keterikatan agama dengan politik cenderung memperbesar konflik dan mempersempit ruang bagi resolusi damai. Dalam konteks ini, elite politik kerap memanipulasi

sentimen keagamaan untuk memobilisasi massa, memperkuat identitas eksklusif, dan meraih legitimasi, yang pada akhirnya memicu polarisasi sosial (Campbell, 2020).

Fenomena ini terlihat jelas dalam banyak kasus di Indonesia, salah satunya Pilkada DKI Jakarta 2017, di mana sentimen agama secara sistematis dimanfaatkan untuk menggalang dukungan elektoral, menciptakan ketegangan sosial, dan memperdalam jurang perbedaan identitas (George, 2016). Proses politisasi ini memperlihatkan bahwa agama, yang seharusnya bersifat transenden dan universal, diseret ke dalam arena politik identitas yang sempit dan penuh kepentingan pragmatis (Foret, 2023). Di sini agama direduksi menjadi alat “cultural defense” yang bukan hanya melanggengkan eksklusi terhadap kelompok minoritas, tetapi juga memicu resistensi terhadap modernisasi dan sekularisasi (Halikiopoulou, 2017).

Lebih jauh, politisasi agama bukan sekadar strategi politik domestik, melainkan juga dapat memicu ekstremisme dan kekerasan ketika agama dijadikan legitimasi untuk tindakan radikal (Mkrtumova, Dosanova, Karabulatova, & Nifontov, 2016). Kondisi ini memperparah fragmentasi sosial dan menurunkan otoritas moral pemimpin agama, sebagaimana dicatat oleh Williamson et al. (2023), di mana pemuka agama yang terjebak dalam politik cenderung kehilangan kepercayaan komunitasnya. Ironisnya, dalam masyarakat yang semakin plural, politisasi agama justru menciptakan ketegangan baru yang menghambat kohesi sosial dan memperbesar ketidakpercayaan antar kelompok (Asad, 2011).

Untuk mencegah agar agama tidak terus-menerus dimanfaatkan secara destruktif, diperlukan penguatan ide-ide keagamaan yang mendorong pluralisme dan cinta kasih universal (Hiemstra, 2015; Hoffmann, Basedau, Gobien, & Prediger, 2020). Selain itu, memperluas dialog antarumat beragama dan menerapkan etika publik yang inklusif dapat menjadi strategi kunci untuk menanggulangi politisasi agama yang merusak dan mendorong terciptanya masyarakat yang lebih damai dan toleran (Kortner, 2023).

Pada dasarnya, ajaran agama tidak pernah secara inheren mendorong kekerasan atau intoleransi. Namun, tafsir atas ajaran agama dapat melenceng ketika dimanfaatkan untuk melayani kepentingan politik, ekonomi, dan kekuasaan. Tafsir agama yang eksklusif dan literal lahir bukan dalam ruang

hampa, melainkan merupakan hasil konstruksi sosial yang dipengaruhi oleh ketegangan identitas, dinamika politik, serta persaingan sumber daya (Juergensmeyer, 2005). Ketika suatu kelompok merasa terancam atau ingin memperkuat posisi hegemoniknya, narasi agama kerap kali dibingkai untuk memperkuat solidaritas internal melalui penciptaan musuh bersama, yang dalam banyak kasus adalah kelompok minoritas atau pihak yang dianggap “lain.”

Proses ini dapat dilihat melalui lensa teori *identity politics*, di mana agama bukan sekadar keyakinan spiritual, tetapi juga identitas kolektif yang dapat dimobilisasi untuk memperkuat klaim politik (Esposito, 2002). Dalam masyarakat yang plural dan penuh kompetisi, seperti Indonesia, mayoritas keagamaan sering kali membingkai dirinya sebagai penjaga “kemurnian” atau “keaslian” moral bangsa. Simbol-simbol agama lalu digunakan untuk menjustifikasi eksklusi sosial, diskriminasi, bahkan kekerasan terhadap kelompok minoritas seperti Ahmadiyah, Syiah, atau komunitas gereja tertentu. Hal ini sejalan dengan konsep *ingroup-outgroup* dalam psikologi sosial, di mana perbedaan keyakinan dimanfaatkan untuk menciptakan batas identitas yang tegas, yang ujungnya memperkuat posisi mayoritas dan memarginalkan minoritas.

Selain itu, tafsir eksklusif sering kali diperkuat oleh elite politik dan keagamaan yang berkepentingan dalam menjaga atau memperluas basis kekuasaan mereka. Seperti diungkap oleh Campbell (2020), politisasi agama menciptakan distorsi nilai yang pada akhirnya menjadikan agama sebagai instrumen kekuasaan, bukan lagi pedoman moral universal. Hal ini menjelaskan mengapa intoleransi agama cenderung meningkat dalam periode-periode kontestasi politik seperti pemilu, di mana sentimen keagamaan dimobilisasi secara sengaja untuk mendulang dukungan.

Dalam kerangka ini, kekerasan dan intoleransi berbasis agama tidak bisa dipahami semata-mata sebagai persoalan teologis, tetapi juga sebagai gejala dari struktur sosial-politik yang timpang, persaingan ekonomi, dan manipulasi simbolik oleh pihak-pihak yang berkepentingan. Oleh sebab itu, upaya untuk membangun toleransi beragama harus mencakup pembacaan ulang ajaran agama dalam kerangka kontekstual, serta reformasi institusional yang mencegah agama dijadikan alat politik praktis.

Meskipun berbagai konflik keagamaan tampak seolah-olah berakar pada ajaran agama itu sendiri, sesungguhnya agama bukanlah sumber kekerasan. Kekerasan dan intoleransi muncul dari cara agama dipahami, ditafsirkan, dan terutama ketika ajaran agama dipolitisasi untuk kepentingan kekuasaan. Dalam kerangka teori konflik sosial (Coser, 1956), konflik bukanlah sekadar akibat perbedaan keyakinan, melainkan refleksi dari ketimpangan distribusi kekuasaan, sumber daya, dan dominasi sosial. Elite politik sering kali memainkan peran sentral dalam memperburuk ketegangan antar kelompok dengan memanfaatkan identitas agama untuk memperkuat legitimasi politik mereka, seperti yang terlihat dalam berbagai kasus intoleransi di Indonesia. Karena itu, interpretasi agama yang eksklusif dan literal menjadi alat yang ampuh dalam memproduksi narasi “kami vs. mereka,” yang membenarkan diskriminasi, eksklusi, bahkan kekerasan terhadap kelompok minoritas.

Faktor Internal dan Eksternal yang Mempengaruhi

Munculnya sikap toleran maupun intoleran dalam kehidupan beragama tidak pernah lahir dalam ruang hampa, melainkan merupakan produk dari proses sosial yang kompleks. Setiap ekspresi keagamaan selalu dipengaruhi oleh setidaknya dua faktor utama: faktor internal yang bersumber dari ajaran, tafsir, dan kepemimpinan keagamaan, serta faktor eksternal yang berkaitan dengan dinamika politik, ekonomi, dan perkembangan teknologi komunikasi. Dalam kerangka teori konstruksi sosial yang dikemukakan oleh Peter L. Berger dan Thomas Luckmann (1979), realitas sosial—termasuk realitas keagamaan—tidak bersifat objektif dan tetap, melainkan dibangun melalui interaksi sosial, proses institusionalisasi, dan internalisasi nilai oleh individu dan kelompok. Oleh karena itu, perilaku toleran atau intoleran bukan semata-mata cerminan “ajaran murni” agama, tetapi juga sangat dipengaruhi oleh bagaimana ajaran tersebut dipahami, dimaknai, dan dikontekstualisasikan dalam realitas sosial yang terus berubah. Interaksi yang dinamis antara faktor internal dan eksternal inilah yang pada akhirnya membentuk konfigurasi sikap umat beragama terhadap keragaman dan perbedaan.

Dalam memahami dinamika toleransi dan intoleransi dalam masyarakat beragama, penting untuk menyadari bahwa keduanya tidak semata-mata lahir dari ajaran agama itu sendiri, melainkan dari cara agama

dipahami, ditafsirkan, dan dipraktikkan oleh para pemeluknya. Di sinilah faktor internal berperan besar dalam membentuk sikap umat beragama terhadap perbedaan. Faktor internal merujuk pada dimensi-dimensi yang bersumber dari dalam tradisi agama itu sendiri, seperti ajaran teologi, pendekatan tafsir terhadap teks-teks suci, dan kepemimpinan keagamaan yang mengarahkan pemahaman serta perilaku umat. Masing-masing elemen ini memiliki potensi untuk menjadi kekuatan yang memperkuat toleransi, namun juga dapat menjadi pemicu intoleransi jika didekati secara sempit dan eksklusif. Oleh karena itu, memahami faktor internal menjadi langkah penting dalam membangun kerukunan sosial berbasis pemahaman agama yang sehat dan inklusif.

Pada tataran teologi, setiap agama besar sesungguhnya memiliki ajaran-ajaran yang menekankan nilai-nilai universal seperti kasih sayang, penghormatan terhadap sesama, dan kedamaian. Dalam Islam, konsep *rahmatan lil 'alamin* (QS. Al-Anbiya: 107) menjadi prinsip dasar bahwa Islam adalah rahmat bagi seluruh alam, bukan hanya bagi pemeluknya sendiri. Sejarah Islam menunjukkan bahwa pada masa Khulafaur Rasyidin, komunitas non-Muslim dilindungi dan diberikan kebebasan menjalankan keyakinan mereka (Othman, 2023). Demikian pula dalam tradisi Kristen, nilai *agape* atau kasih tanpa syarat menjadi inti ajaran Yesus, yang mengajarkan bahwa penghormatan terhadap martabat setiap manusia adalah fondasi iman (Žalec, 2018). Sementara itu, ajaran *ahimsa* dalam Hindu dan Buddha, yang berarti non-kekerasan, memerintahkan umatnya untuk menghormati kehidupan dalam segala bentuknya dan menolak segala tindakan yang merusak atau menyakiti makhluk lain (Awang, Ramli, & Rahman, 2021).

Perbedaan muncul ketika ajaran-ajaran ini ditafsirkan secara literal tanpa mempertimbangkan konteks sosial-historisnya. Tafsir tekstual cenderung melahirkan pemahaman eksklusif dan absolut yang dapat menumbuhkan sikap intoleran terhadap penganut keyakinan lain (Craig, 2016). Sebaliknya, pendekatan kontekstual yang berangkat dari semangat kemanusiaan dan kasih dapat memperluas cakrawala keberagaman dan mendorong dialog lintas agama (Barth, 2014). Di sinilah peran penting pemimpin agama, seperti ulama, pendeta, dan biksu, dalam menafsirkan ajaran dan membentuk opini umat menjadi krusial. Kepemimpinan agama

yang progresif dapat mempromosikan nilai-nilai toleransi dan menahan laju eksklusivisme yang merusak harmoni sosial (Žalec & Pavlíková, 2019).

Aspek penting lain dari faktor internal yang memengaruhi sikap toleransi atau intoleransi beragama adalah cara umat memahami dan menafsirkan teks-teks suci. Dua pendekatan utama yang sering dikemukakan dalam studi keagamaan adalah tafsir literal (tekstual) dan tafsir kontekstual. Tafsir literal berupaya memahami makna teks secara harfiah dan apa adanya, tanpa mempertimbangkan konteks sosial, historis, maupun budaya saat teks tersebut diturunkan. Pendekatan ini, meskipun tampak sederhana, sering kali bermasalah, terutama ketika berhadapan dengan teks-teks kuno yang konteks aslinya telah hilang atau berubah (Ramírez-Ludeña, 2023). Tafsir literal cenderung melahirkan klaim kebenaran absolut yang berpotensi memicu sikap eksklusif dan intoleran.

Sebaliknya, tafsir kontekstual memandang bahwa teks suci tidak dapat dipisahkan dari realitas sosial, politik, dan budaya di mana ia lahir dan berkembang. Pendekatan ini menekankan pentingnya membaca teks dalam terang konteks historis, situasi sosial, bahkan pengalaman personal yang membentuk pemaknaannya (Borkowski, 2019; Stepanova, 2017). Misalnya, tokoh-tokoh seperti Thomas Jefferson dan Leo Tolstoy menafsirkan Injil secara pribadi untuk menekankan nilai-nilai moral universal, berbeda dengan tafsir institusional yang kaku (Stepanova, 2017). Demikian pula, dalam tradisi Islam, pendekatan kontekstual dapat membuka ruang bagi pemahaman yang lebih toleran terhadap pluralitas dan dinamika masyarakat modern.

Perbedaan tafsir ini juga terlihat dalam sejarah agama-agama besar, di mana pendekatan alegoris telah digunakan untuk mempertahankan relevansi teks suci ketika berhadapan dengan kritik atau perbedaan pandangan (Kahlos, 2012). Sementara itu, dalam konteks Katolik Roma, tafsir sering diperebutkan antara pendekatan intelektual rasional dan pengalaman mistis, yang mencerminkan ketegangan antara kekuasaan institusional dan spiritualitas personal (Ponzo, 2024). Oleh karena itu, cara sebuah komunitas beragama menafsirkan teksnya sangat menentukan apakah agama tersebut menjadi kekuatan yang mendorong toleransi atau justru memperkuat intoleransi.

Elemen penting ketiga dari faktor internal yang mempengaruhi toleransi dan intoleransi beragama adalah peran kepemimpinan agama. Ulama, pendeta, biksu, dan tokoh keagamaan lainnya memiliki posisi strategis dalam membentuk opini dan sikap umat terhadap perbedaan keyakinan. Kepemimpinan agama tidak hanya berkaitan dengan penyampaian ajaran teologis, tetapi juga memiliki fungsi sosial sebagai mediator dan agen perdamaian di tengah masyarakat yang majemuk (Sandal, 2022; Sisk, 2011). Dalam situasi konflik, tokoh agama yang berkomitmen pada nilai-nilai perdamaian dapat memainkan peran vital dalam mendinginkan ketegangan dan mendorong rekonsiliasi, sebagaimana terlihat dalam berbagai konteks seperti Irlandia Utara, Bosnia, maupun Indonesia.

Selain itu, pemimpin agama juga berperan penting dalam mempromosikan dialog lintas iman yang membuka ruang bagi kesalingpahaman dan menghancurkan stereotip antar komunitas. Inisiatif seperti *Nigeria Inter-Religious Council* (NIREC) menunjukkan bagaimana keterlibatan tokoh agama dalam dialog dan pembangunan perdamaian mampu mengurangi ketegangan sosial dan menciptakan harmoni (Williams, 2023). Di Indonesia, pendekatan serupa diadopsi melalui forum-forum keagamaan lokal yang mengedepankan kearifan lokal dan moderasi beragama (Pajariantono, Pribadi, & Sari, 2022).

Dimensi edukatif yang melekat pada peran kepemimpinan agama sesungguhnya merupakan elemen yang tak terpisahkan dari upaya membangun budaya toleransi yang berakar kuat dalam masyarakat pluralistik. Melalui berbagai strategi pendidikan yang menekankan pemahaman lintas keyakinan, para pemuka agama memiliki kapasitas untuk mentransformasi wacana eksklusif menjadi ruang dialog yang konstruktif. Salah satu contoh yang menonjol adalah program *World Religions Course* yang diimplementasikan di Modesto, California, di mana pembelajaran mengenai keragaman agama telah terbukti mampu menggeser paradigma pelajar menuju sikap yang lebih inklusif dan saling menghargai (Lester & Roberts, 2011). Model semacam ini menegaskan pentingnya literasi keagamaan sebagai prasyarat bagi terciptanya masyarakat yang kohesif.

Fenomena serupa juga tampak dalam konteks Pakistan melalui inisiatif *Cross-Cultural Religious Literacy* (CCRL), yang secara aktif membangun jembatan pemahaman antar kelompok agama dalam rangka melawan

gelombang radikalisme dan intoleransi berbasis keyakinan (Khan, 2024). Pendekatan ini menunjukkan bahwa pemahaman lintas budaya keagamaan tak hanya bersifat normatif, melainkan menjadi kebutuhan strategis dalam menghadapi eskalasi ekstremisme yang kian mengglobal.

Lebih jauh, para tokoh agama tidak hanya berfungsi sebagai pengasuh spiritual, tetapi juga sebagai agen advokasi sosial dan politik yang memperjuangkan nilai-nilai pluralisme serta keadilan substantif, baik di level lokal maupun internasional (Mbote et al., 2022). Komitmen ini kian menemukan urgensinya dalam situasi krisis, seperti pandemi COVID-19, di mana para pemimpin agama berperan signifikan dalam mendiseminasikan pesan-pesan kesehatan publik, meredam ketegangan sosial, serta menghindarkan masyarakat dari politisasi isu kesehatan yang berpotensi merusak solidaritas komunal (Kangamina et al., 2022; Sobers, Greaves, Quimby, & Harewood, 2023). Dengan demikian, pemuka agama tidak hanya menjadi penjaga moralitas spiritual, tetapi juga katalisator perubahan sosial yang visioner dan transformatif.

Namun demikian, tantangan tetap ada. Sebagian pemimpin agama menghadapi dilema antara mempertahankan ortodoksi doktrinal dan mendorong keterbukaan terhadap keberagaman. Penelitian menunjukkan bahwa pelatihan khusus mampu meningkatkan *intellectual humility* dan *cognitive flexibility* di kalangan pemuka agama sehingga mereka lebih terbuka pada perbedaan dan mengurangi sikap agresif (Lubis & Sianipar, 2022). Dengan demikian, masa depan toleransi sangat bergantung pada sejauh mana para pemimpin agama mampu membaca realitas sosial secara kontekstual dan mengedepankan nilai-nilai kemanusiaan di atas politik identitas.

Contoh konkret dari bagaimana tafsir dan kepemimpinan agama membentuk sikap umat dapat dilihat pada dua organisasi Islam terbesar di Indonesia, yakni *Muhammadiyah* dan *Nahdlatul Ulama* (NU). Secara teologis dan ideologis, kedua organisasi ini sama-sama mendukung prinsip *Islam Wasathiyah* atau moderasi beragama yang menolak ekstremisme dan kekerasan. *Muhammadiyah* dengan pendekatan purifikasi ajaran dan penekanan pada rasionalitas, serta *NU* dengan pendekatan tradisional berbasis *pesantren* dan nilai kearifan lokal, keduanya mendukung kerukunan umat beragama dan perlindungan terhadap kelompok minoritas.

Namun demikian, pada tingkat akar rumput, variasi tafsir yang muncul di kalangan anggota dan simpatisan dapat memunculkan keragaman sikap yang tidak selalu sejalan dengan pandangan moderat elite organisasi. Di beberapa daerah, interpretasi keagamaan yang cenderung literal dan konservatif masih bisa ditemukan, yang kadang memicu resistensi terhadap pluralitas atau bahkan menumbuhkan sikap intoleran. Hal ini memperlihatkan bahwa keberhasilan ide moderasi sangat ditentukan oleh efektivitas transfer nilai dari tingkat elite ke level komunitas bawah.

Sosok seperti Abdurrahman Wahid atau Gus Dur menjadi contoh cemerlang dari pemimpin agama progresif yang mampu memanfaatkan otoritas keagamaannya untuk memperjuangkan toleransi dan hak-hak kelompok minoritas. Melalui visi *pribumisasi Islam*, Gus Dur mengajak umat Islam untuk merekonsiliasi identitas keagamaan dengan realitas kebangsaan yang plural. Ia juga secara tegas menentang diskriminasi terhadap kelompok-kelompok marjinal seperti Ahmadiyah, Syiah, dan komunitas Tionghoa. Di bawah kepemimpinannya, NU bukan hanya menjadi pelopor dialog antaragama, tetapi juga benteng bagi prinsip *Bhinneka Tunggal Ika*.

Sebaliknya, ketika tafsir keagamaan dikonstruksi secara rigid dan absolut—seperti dalam kelompok-kelompok Islam konservatif dan fundamentalis—agama justru bisa menjadi alat eksklusivisme yang membatasi ruang pertemuan antarkelompok. Tafsir sempit terhadap konsep *amar ma'ruf nahi munkar* atau *jihad*, misalnya, kerap dimanfaatkan oleh aktor politik atau kelompok radikal untuk memobilisasi dukungan berbasis sentimen keagamaan. Fenomena ini sejalan dengan analisis Esposito (2002) tentang bagaimana politisasi agama dan fundamentalisme tumbuh subur ketika agama dipahami secara hitam-putih dan kehilangan dimensi humanistiknya.

Namun, faktor internal saja tidak cukup untuk menjelaskan sepenuhnya dinamika toleransi dan intoleransi dalam masyarakat beragama. Sikap dan perilaku keagamaan umat juga sangat dipengaruhi oleh berbagai faktor eksternal yang melingkupinya. Kondisi politik, ekonomi, media, dan bahkan perkembangan teknologi digital memainkan peran krusial dalam membentuk cara orang memaknai ajaran agama dan merespons perbedaan. Dalam perspektif konstruksi sosial Peter L. Berger (1979), realitas sosial termasuk realitas keagamaan selalu dibentuk, dipertahankan, dan diubah

melalui interaksi dengan lingkungan sosial yang lebih luas. Oleh karena itu, penting untuk memahami bahwa agama tidak berdiri dalam ruang hampa, melainkan selalu berinteraksi secara dinamis dengan konteks eksternal yang dapat memperkuat atau justru merusak nilai-nilai toleransi.

Di ranah politik, agama kerap kali menjadi instrumen strategis yang dimobilisasi untuk memperoleh kekuasaan dan memperkuat identitas kelompok. Politisasi agama—yakni penggunaan simbol, narasi, dan identitas keagamaan dalam kompetisi politik—tidak hanya menciptakan segregasi sosial, tetapi juga memperbesar potensi konflik dan intoleransi. Sebagaimana diungkapkan oleh Grzymala-Busse (2012), agama memainkan peran sentral dalam membentuk perilaku politik dan kebijakan publik karena ia menyediakan kerangka moral dan identitas yang kuat bagi pemeluknya. Dalam konteks ini, identitas keagamaan sering dijadikan alat untuk memobilisasi dukungan politik dan mengkonsolidasikan kekuasaan, sebagaimana terlihat dalam berbagai pemilihan umum di banyak negara, termasuk Indonesia.

Contoh nyata politisasi agama di Indonesia dapat dilihat dalam Pilkada DKI Jakarta 2017, ketika isu keagamaan dieksploitasi untuk mempengaruhi preferensi pemilih dan menciptakan polarisasi tajam di tengah masyarakat. Azis et al. (2023) menunjukkan bahwa polarisasi identitas berbasis agama berkontribusi terhadap menguatnya konflik dan segregasi sosial, terutama ketika dikombinasikan dengan narasi etno-nasionalis. Politisasi agama juga tampak di negara lain, seperti Turki, di mana pemerintah memanfaatkan institusi keagamaan seperti khutbah Jumat untuk memperkuat identitas religius-nasional dan memperluas legitimasi politik (Ongur, 2020).

Lebih jauh lagi, Vincent (2022) menggambarkan bagaimana politik identitas berbasis agama dan etnis di India, khususnya di West Bengal, memperlihatkan pola serupa: politisi memanfaatkan sentimen agama untuk memperkuat posisi politiknya. Di sisi lain, studi Calfano (2021) menegaskan bahwa komunikasi keagamaan melalui media memainkan peran penting dalam membentuk opini publik dan memperkuat polarisasi. Hal ini memperlihatkan bahwa narasi keagamaan tidak hanya memengaruhi perilaku politik di tingkat elit, tetapi juga meresap hingga ke akar rumput melalui media dan komunikasi publik.

Pada dasarnya, agama yang seharusnya menjadi sumber kedamaian justru bisa berubah menjadi sumber ketegangan ketika dijadikan alat politik. Identitas keagamaan yang dipolitisasi menciptakan dikotomi “kami vs mereka” yang membahayakan kohesi sosial dan mempersempit ruang toleransi. Oleh karena itu, seperti dikemukakan oleh Pace (2013), perlunya refleksi kritis terhadap hubungan antara agama, identitas, dan kekuasaan menjadi krusial untuk mencegah terjadinya eskalasi konflik berbasis agama.

Selain faktor politik, dimensi ekonomi juga memegang peran penting dalam memicu maupun meredam potensi konflik berbasis agama. Ketimpangan sosial-ekonomi menciptakan kondisi yang rentan terhadap munculnya rasa ketidakadilan, kecemburuan sosial, dan pada akhirnya—konflik horizontal. Dalam masyarakat yang plural dan multietnis seperti Indonesia, ketimpangan ekonomi antar kelompok sosial atau etnis, yang oleh Han et al. (2014) disebut sebagai *horizontal inequality*, menjadi salah satu penyebab utama mobilisasi politik berbasis identitas. Ketika sekelompok masyarakat merasa terpinggirkan secara ekonomi, mereka cenderung lebih mudah dimobilisasi untuk menuntut perubahan, bahkan dengan cara-cara yang ekstrem.

Hillesund dan Østby (Hillesund & Østby, 2020) menegaskan bahwa ketimpangan yang bersifat identitas, baik berbasis etnis maupun agama, meningkatkan risiko kekerasan politik dan sosial. Situasi ini diperparah oleh fenomena *relative deprivation*, yakni ketika persepsi ketertinggalan ekonomi mendorong rasa frustrasi kolektif. Ketimpangan yang tajam tidak hanya melemahkan kohesi sosial tetapi juga memperbesar polarisasi dan fragmentasi masyarakat (Chakravarty, 2015; Goubin, 2018). Ketika sumber daya, kesempatan, dan akses terhadap layanan publik terdistribusi secara tidak adil, masyarakat cenderung menarik diri dari keterlibatan sosial dan menguatkan solidaritas primordial berbasis agama atau etnis.

Dalam konteks Indonesia, ketimpangan ekonomi di berbagai daerah berpotensi memperbesar konflik, terutama ketika isu-isu identitas dan agama dipolitisasi dalam situasi sosial yang tertekan. Houle et al. (2022) menemukan bahwa ketimpangan antara kelompok identitas menjadi salah satu pemicu utama kerusuhan sosial di berbagai belahan dunia. Hal serupa terlihat di Peru, di mana eksklusi sosial dan disparitas ekonomi memicu konflik yang berkepanjangan (Lauracio Ticona et al., 2024). Ketidakadilan

dalam akses terhadap kebutuhan dasar seperti air bersih, sanitasi, dan perumahan di kawasan kumuh juga menjadi faktor yang memperburuk ketegangan sosial (Abdulhadi, Bailey, & Van Noorloos, 2024).

Oleh sebab itu, penyelesaian konflik dan penguatan toleransi tak cukup hanya melalui pendekatan kultural atau teologis, melainkan harus diimbangi dengan upaya sistematis untuk mengurangi ketimpangan dan memperluas akses ekonomi. Gagasan Galtung tentang *positive peace* sangat relevan di sini: perdamaian sejati hanya dapat dicapai ketika akar struktural ketidakadilan sosial-ekonomi diatasi.

Perkembangan media sosial dalam dua dekade terakhir telah membawa perubahan besar dalam dinamika konflik berbasis agama. Media sosial berfungsi sebagai ruang publik baru yang mempercepat penyebaran informasi sekaligus memperbesar potensi polarisasi dan konflik. Zeitzoff (2017) menyoroti bagaimana media sosial menurunkan biaya komunikasi, meningkatkan kecepatan penyebaran pesan, dan memperbesar eskalasi konflik dalam waktu singkat. Tidak hanya sebagai saluran informasi, media sosial juga menjadi arena *contentious politics*, di mana elite politik, pemimpin agama, hingga kelompok ekstremis memobilisasi dukungan dengan memainkan isu-isu keagamaan yang sensitif (Hjarvard & Lundby, 2018).

Dalam konteks Indonesia, penelitian Faizin et al. (2024) menunjukkan bahwa selama periode pemilu, media sosial seperti Twitter digunakan secara masif untuk memperkuat narasi intoleransi dan radikalisme, yang berujung pada konflik horizontal di tingkat akar rumput. Fenomena serupa terjadi di Turki dan Israel, di mana framing media memperkuat dikotomi religius-sekular, sehingga memperdalam fragmentasi sosial (Evans & Kaynak, 2015). Tidak jarang, konflik yang bermula di ruang virtual bertransformasi menjadi aksi nyata di dunia offline, sebagaimana diuraikan oleh Pimay dan Riyadi (2023) dalam studi tentang transisi konflik keagamaan dari dunia maya ke realitas.

Namun demikian, media sosial tidak selalu memperburuk situasi. Studi di Myanmar menunjukkan bahwa penggunaan media sosial seperti Facebook justru dapat meningkatkan toleransi antar agama dan etnis (Samet, Arriola, & Matanock, 2024). Media sosial juga membuka peluang bagi pemuka agama dan masyarakat sipil untuk mempromosikan narasi perdamaian dan

keberagaman. Marei (2024) mencatat bahwa para pengguna media sosial mampu mempengaruhi pemaknaan keberagaman dan mendorong pembentukan identitas religius yang lebih cair dan reflektif.

Di sisi lain, dinamika media sosial juga menghadirkan tantangan etis. Maraknya *prosumerism* (gabungan antara produksi dan konsumsi konten oleh individu) menyebabkan komersialisasi agama dan meningkatnya individualisme, yang dapat menggerus otoritas tradisional agama (Mathew & Tholath, 2023). Hal ini memperlihatkan bahwa peran media sosial dalam isu toleransi keagamaan sangat ambivalen: di satu sisi berpotensi menjadi jembatan pemahaman, di sisi lain menjadi alat provokasi yang memicu konflik. Oleh karena itu, White (2018) menekankan pentingnya strategi pencegahan konflik berbasis media yang melibatkan aktor lintas agama dan pemangku kebijakan secara proaktif.

Faktor-faktor eksternal seperti ketimpangan ekonomi dan peran media sosial tidak hanya memicu intoleransi beragama secara sporadis, tetapi memperkuatnya secara sistemik. Di berbagai wilayah Indonesia, seperti Poso dan Ambon, konflik sosial keagamaan sering kali dipicu oleh kecemburuan ekonomi yang terakumulasi akibat ketimpangan distribusi sumber daya dan akses ekonomi. Ketika satu kelompok merasa termarginalkan secara ekonomi dan politik, perasaan ketidakadilan tersebut mudah dimanipulasi oleh aktor-aktor politik atau radikal yang mengangkat identitas keagamaan sebagai simbol perlawanan. Inilah yang oleh Galtung (1996) disebut sebagai "*negative peace*"—ketika kekerasan fisik memang berhenti, namun ketimpangan struktural tetap menjadi bara dalam sekam.

Lebih jauh, penyebaran ujaran kebencian di media sosial memperburuk ketegangan yang sudah ada. Misalnya, dalam Pilkada DKI Jakarta 2017, media sosial dipenuhi narasi keagamaan yang memecah belah, membentuk polarisasi tajam antar kelompok, hingga memicu demonstrasi besar-besaran. Kondisi ini menunjukkan bahwa media sosial bukan sekadar platform netral, tetapi medan pertempuran naratif yang memperkuat identitas eksklusif sekaligus memperlemah jembatan antar kelompok. Menurut Galtung (1996), tanpa upaya menciptakan *positive peace*—yakni keadilan sosial, ekonomi, dan budaya—intoleransi akan terus berulang dalam berbagai bentuk, bahkan jika kekerasan fisik dapat ditekan.

Pada akhirnya, toleransi dan intoleransi dalam kehidupan beragama bukanlah produk tunggal dari ajaran teologis ataupun struktur sosial semata, melainkan merupakan hasil interaksi dinamis dan kompleks antara keduanya. Faktor internal seperti tafsir ajaran agama, kepemimpinan spiritual, serta penekanan pada nilai-nilai universal seperti *rahmatan lil 'alamin*, *agape*, dan *ahimsa*, akan sangat dipengaruhi oleh faktor eksternal seperti situasi politik, ketimpangan ekonomi, dan dinamika media sosial. Ketika tafsir agama bersifat rigid dan eksklusif, serta diperparah oleh ketidakadilan sosial-ekonomi dan politisasi identitas, potensi lahirnya intoleransi semakin besar. Johan Galtung ⁽¹⁹⁹⁶⁾ telah menegaskan bahwa perdamaian sejati (*positive peace*) tidak cukup hanya ditandai dengan ketiadaan kekerasan (*negative peace*), melainkan juga harus disertai dengan keadilan struktural yang melindungi hak-hak semua kelompok, termasuk minoritas.

Jika ketimpangan ekonomi dan ketidaksetaraan sosial dibiarkan tanpa perbaikan, dan narasi-narasi agama terus dipelintir untuk kepentingan politik atau mobilisasi identitas, maka ruang bagi intoleransi akan selalu tersedia. Fenomena seperti penyebaran ujaran kebencian di media sosial, kriminalisasi minoritas agama, hingga pembiaran kekerasan berbasis identitas, memperlihatkan bagaimana interaksi faktor internal dan eksternal menciptakan ketegangan yang berpotensi merusak kohesi sosial. Oleh karena itu, langkah-langkah sistematis perlu dilakukan: pertama, mendorong interpretasi agama yang kontekstual, moderat, dan humanistik; kedua, memperkuat peran negara sebagai pelindung konstitusi dan penegak hukum yang adil; dan ketiga, memperluas pendidikan toleransi lintas agama dan budaya sejak dini. Hanya dengan cara inilah, masyarakat yang damai, adil, dan inklusif dapat terwujud.

Penutup

Dalam menghadapi kompleksitas realitas sosial Indonesia yang plural, essay ini menegaskan bahwa agama memiliki dua wajah yang saling bertolak belakang: di satu sisi, ia berpotensi menjadi sumber toleransi, kedamaian, dan kohesi sosial, namun di sisi lain, dapat pula dijadikan justifikasi bagi tindakan intoleransi, diskriminasi, bahkan kekerasan. Argumen utama yang dibangun menunjukkan bahwa kedua wajah ini bukan merupakan kodrat ajaran agama itu sendiri, melainkan produk dari cara agama dipahami,

ditafsirkan, dan dipraktikkan dalam konteks sosial, politik, dan ekonomi yang dinamis.

Pembahasan telah memperlihatkan bahwa faktor internal, seperti ajaran teologis, cara penafsiran teks suci, dan peran kepemimpinan agama, sangat mempengaruhi sikap keberagamaan masyarakat. Namun demikian, faktor eksternal seperti politisasi agama, ketimpangan ekonomi, dan pengaruh media sosial juga memainkan peran krusial dalam memperbesar atau meredam intoleransi. Interaksi antara faktor internal dan eksternal inilah yang menentukan wajah agama di ruang publik.

Signifikansi temuan ini terletak pada penegasan bahwa membangun toleransi beragama tidak bisa dilakukan hanya melalui pendekatan teologis semata. Upaya tersebut harus diiringi dengan reformasi sosial-politik, penguatan keadilan struktural, serta pemanfaatan media dan pendidikan sebagai alat untuk membangun kesadaran lintas identitas. Teori Johan Galtung tentang *positive peace* mengingatkan kita bahwa ketiadaan kekerasan saja tidak cukup; perdamaian sejati membutuhkan keadilan sosial yang mencakup hak dan martabat semua kelompok dalam masyarakat.

Namun, essay ini juga menyadari keterbatasannya. Masih banyak faktor yang mempengaruhi dinamika toleransi dan intoleransi, seperti peran globalisasi, arus migrasi, perkembangan artificial intelligence dalam penyebaran disinformasi, hingga dinamika identitas gender dan seksual dalam masyarakat beragama—yang belum terbahas dalam tulisan ini. Ini membuka ruang bagi penelitian lebih lanjut yang lebih transdisipliner dan kontekstual.

Dalam kerangka yang lebih luas, isu toleransi beragama tidak hanya relevan bagi studi agama, tetapi juga bagi studi perdamaian, hubungan internasional, politik identitas, dan pembangunan berkelanjutan. Dalam dunia yang semakin terhubung namun juga terpolarisasi, memahami dan mengelola keragaman agama bukan sekadar kebutuhan lokal, tetapi menjadi prasyarat bagi stabilitas sosial dan perdamaian global. Dengan demikian, upaya memperkuat toleransi harus menjadi agenda bersama, melibatkan seluruh elemen masyarakat lintas agama, etnis, dan ideologi, untuk membangun masa depan yang damai, adil, dan inklusif bagi semua.

Referensi

- Abdulhadi, R., Bailey, A., & Van Noorloos, F. (2024). Access inequalities to WASH and housing in slums in low- and middle-income countries (LMICs): A scoping review. *Global Public Health*, 19(1). <https://doi.org/10.1080/17441692.2024.2369099>
- Akhda, N. T., Trisakti Haryadi, F., & Andarwati, S. (2019). The roles of religion in participatory development communication in the environmental issues in Indonesia. *Journal of Agriculture and Environment for International Development*, 113(2), 171–180. <https://doi.org/10.12895/jaeid.20192.887>
- Ali-Fauzi, I., & Darningtyas, R. (2023). Religious Freedom and Mediation. *Interreligious Studies and Intercultural Theology*, 6(2). <https://doi.org/10.1558/isit.24617>
- An-Naim, A. A. (2008). *Islam and The Secular State: Negotiating The Future of Sharia*. England: Harvard University Press.
- Armstrong, K. (2011). *The battle for God: A history of fundamentalism*. Ballantine Books.
- Asad, T. (2011). Thinking about religion, belief, and politics. In *The Cambridge Companion to Religious Studies* (pp. 36–57). <https://doi.org/10.1017/CCOL9780521883917.004>
- Awang, J., Ramli, A. F., & Rahman, Z. A. (2021). Muslim views on other religions: With special reference to buddhism. *HTS Teologiese Studies / Theological Studies*, 77(4). <https://doi.org/10.4102/hts.v77i4.6608>
- Balcerowicz, P. (2022). Nonharmfulness (Ahimsā) in Classical Indian Thought. In *Encyclopedia of Violence, Peace, & Conflict: Volume 1-4, Third Edition* (Vol. 4, pp. 354–368). <https://doi.org/10.1016/B978-0-12-820195-4.00240-5>
- Balode, D., & Rozners, Ģ. (2020). Fundamentalism as a phenomenon of christian faith in latvia. *Cels*, 2020(71), 20–36. <https://doi.org/10.22364/cl.71.02>
- Barth, H.-M. (2014). Religions and tolerance: “Being truthful in love” - how does one do that? *Kerygma Und Dogma*, 60(2), 153–168. <https://doi.org/10.13109/kedo.2014.60.2.153>

- Berger, P. L., & Luckmann, T. (1979). *The Sosial Contruction Of Reality: a Tratise in the Sosiology of knoledge*. New York: Penguin Books.
- Borkowski, J. (2019). Contextualization - but how?: Using the example of interpretations of Hölderlin's Hälfte des Lebens. *KulturPoetik*, 19(2), 302–318. <https://doi.org/10.13109/kult.2019.19.2.302>
- Brekke, T. (2011). Fundamentalism: Prophecy and protest in an age of globalization. In *Fundamentalism: Prophecy and Protest in an Age of Globalization*. <https://doi.org/10.1017/CBO9781139019620>
- Brewer, J. D. (2021). Religion and Peacebuilding. In *The Oxford Handbook of Peacebuilding, Statebuilding, and Peace Formation* (pp. 520–531). <https://doi.org/10.1093/oxfordhb/9780190904418.013.41>
- Brooks, M. (2005). Meeting of minds. *New Scientist*, 188(2520), 44–46.
- Calfano, B. (2021). Exploring the Public Effects of Religious Communication on Politics. In *Exploring the Public Effects of Religious Communication on Politics*. <https://doi.org/10.3998/mpub.11533900>
- Campbell, D. E. (2020). The perils of politicized religion. *Daedalus*, 149(3), 87–104. https://doi.org/10.1162/DAED_a_01805
- Chakravarty, S. R. (2015). Fractionalization, polarization, and conflict. In *Economic Studies in Inequality, Social Exclusion and Well-Being* (Vol. 12, pp. 109–120). https://doi.org/10.1007/978-81-322-2166-1_7
- Colbran, N. (2010). Realities and challenges in realising freedom of religion or belief in Indonesia. *International Journal of Human Rights*, 14(5), 678–704. <https://doi.org/10.1080/13642980903155166>
- Coser, L. A. (1956). *The Functions of Social Conflict*. New York: The Free Press.
- Craig, W. L. (2016). Is uncertainty a sound foundation for religious tolerance? In *Religious Tolerance through Humility: Thinking with Philip Quinn* (pp. 13–27).
- Eryilmaz, F. S. (2021). Translating inspired language, transforming sacred texts: An introduction. *Medieval Encounters*, 26(4), 333–348. <https://doi.org/10.1163/15700674-12340078>
- Esposito, J. L. (2002). *What everyone needs to know about Islam*. Oxford University Press.

- Evans, M., & Kaynak, M. S. (2015). Media framing in religious–secular conflict in Turkey and Israel. *International Political Science Review*, 36(2), 139–152. <https://doi.org/10.1177/0192512113512147>
- Faizin, B., Fitri, S. A., Enjang, A. S., Maylawati, D. S., Rizqullah, N., & Ramdhani, M. A. (2024). Polarization of Religious Issues in Indonesia's Social Media Society and Its Impact on Social Conflict. *Journal of Applied Data Sciences*, 6(1), 426–442. <https://doi.org/10.47738/jads.v6i1.447>
- Fenton, A. J. (2016). Faith, intolerance, violence and bigotry: Legal and constitutional issues of freedom of religion in Indonesia. *Journal of Indonesian Islam*, 10(2), 181–212. <https://doi.org/10.15642/JIIS.2016.10.2.181-212>
- Foret, F. (2023). Overview of ReLEP2 (2019–2024) findings. Is there a politicisation of and through religion in the European Parliament? *Religion, State and Society*, 51(4–5), 345–364. <https://doi.org/10.1080/09637494.2023.2290747>
- Framarin, C. G. (2011). The value of nature in Indian (Hindu) traditions. *Religious Studies*, 47(3), 285–300. <https://doi.org/10.1017/S0034412510000387>
- Fuller, A. (2011). Religious freedom in Indonesia: Curious cases of dialogues, fatwās, and laws. *Journal of Indonesian Islam*, 5(2), 287–319. <https://doi.org/10.15642/JIIS.2011.5.2.287-319>
- Gabriel, T. (2008). Ethical and Religious Traditions, Eastern. In *Encyclopedia of Violence, Peace, & Conflict* (pp. 696–707). Elsevier. <https://doi.org/10.1016/B978-012373985-8.00059-3>
- Galtung, J. (1996). *Peace by peaceful means: Peace and conflict, development and civilization*. London: Sage Publication, Inc.
- Gentry, C. E. (2016). Religion: Peace through Non-Violence in Four Religious Traditions. In *The Palgrave Handbook of Disciplinary and Regional Approaches to Peace* (pp. 168–180). London: Palgrave Macmillan UK. https://doi.org/10.1007/978-1-137-40761-0_13
- George, C. (2016). Hate spin: The manufacture of religious offense and its threat to democracy. In *Hate Spin: The Manufacture of Religious Offense and its Threat to Democracy*. The MIT Press.

- Gillath, O., Shaver, P. R., & Mikulincer, M. (2005). An attachment-theoretical approach to compassion and altruism. In *Compassion* (pp. 13–18). Routledge. <https://doi.org/10.4324/9780203003459-4>
- Goubin, S. (2018). Is Inequality a Latent Construct? An Assessment of Economic Inequality Indicators and Their Relation with Social Cohesion in Europe. *Social Indicators Research*, 136(1), 21–40. <https://doi.org/10.1007/s11205-016-1522-z>
- Grzymala-Busse, A. (2012). Why comparative politics should take religion (more) seriously. *Annual Review of Political Science*, 15, 421–442. <https://doi.org/10.1146/annurev-polisci-033110-130442>
- Halikiopoulou, D. (2017). Patterns of secularization: Church, state and nation in Greece and the Republic of Ireland. In *Patterns of Secularization: Church, State and Nation in Greece and the Republic of Ireland*. <https://doi.org/10.4324/9781315599779>
- Hamayotsu, K. (2014). Conservative turn? Religion, state and conflict in Indonesia. *Pacific Affairs*, 87(4), 815–825. <https://doi.org/10.5509/2014874815>
- Han, E., O'Mahoney, J., & Paik, C. (2014). External kin, economic disparity and minority ethnic group mobilization. *Conflict Management and Peace Science*, 31(1), 49–69. <https://doi.org/10.1177/0738894213501762>
- Hiemstra, J. L. (2015). A calvinist case for tolerant public pluralism: The religious sources of abraham kuyper's public philosophy. *Religious Studies and Theology*, 34(1), 53–83. <https://doi.org/10.1558/rsth.v34i1.26901>
- Hillesund, S., & Østby, G. (2020). Inequality, identity, and conflict. In *Routledge Handbook of Peace, Security and Development* (pp. 213–225). <https://doi.org/10.4324/9781351172202-20>
- Hjarvard, S., & Lundby, K. (2018). Understanding Media Dynamics. In *Contesting Religion: The Media Dynamics of Cultural Conflicts in Scandinavia* (pp. 51–64). <https://doi.org/10.1515/9783110502060-008>
- Hoffmann, L., Basedau, M., Gobien, S., & Prediger, S. (2020). Universal Love or One True Religion? Experimental Evidence of the Ambivalent Effect of Religious Ideas on Altruism and Discrimination. *American Journal*

- of Political Science*, 64(3), 603–620.
<https://doi.org/10.1111/ajps.12479>
- Houle, C., Ruck, D. J., Bentley, R. A., & Gavrillets, S. (2022). Inequality between identity groups and social unrest. *Journal of the Royal Society Interface*, 19(188). <https://doi.org/10.1098/rsif.2021.0725>
- Ichsan Azis, M. N., Amir, M., Subair, M., Syamsurijal, S., Asis, A., & Syuhudi, M. I. (2023). Religion and identity polarisation: A slight notfrom the frontier region. *HTS Teologiese Studies / Theological Studies*, 79(1). <https://doi.org/10.4102/hts.v79i1.8519>
- Intan, B. (2019). Religious violence and the ministry of religion: ‘public religion’ in the pancasila-based state of Indonesia. *International Journal of Public Theology*, 13(2), 227–246. <https://doi.org/10.1163/15697320-12341573>
- Jakubowska, U., & Oniszczenko, W. (2010). The role of personality, cognitive, environmental and genetic factors as determinants of religious fundamentalism: A twin study in a polish sample. *Studia Psychologica*, 52(3), 253–263.
- Jamaludin, A. N. (2021). Cities and villages in the religious conflict circle: Socio-demographic factors of communal and sectarian conflict in west java, indonesia. *HTS Teologiese Studies / Theological Studies*, 77(4). <https://doi.org/10.4102/HTS.V77I4.6854>
- Japar, M., Fadhillah, D. N., & Syarifa, S. (2019). Mapping the balinese social tolerance model (Bhinneka tunggal ika for strengthening unity in diversity). *Opcion*, 35(Special Issue 22), 2899–2913.
- Johnson, S. D., & Tamney, J. B. (Eds.). (2019). The Princeton Declaration (World Conference on Religion and Peace). In *The Political Role of Religion in the United States* (pp. 227–238). Routledge. <https://doi.org/10.4324/9780429313776-14>
- Juergensmeyer, M. (2005). Terror in the mind of God: The global rise of religious violence. *Police Practice and Research*, 6(2), 201–208.
- Juergensmeyer, M. (2017). *Terror in the mind of God: The global rise of religious violence* (Vol. 13). Univ of California Press.
- Kahlos, M. (2012). Pagan-christian debates over the interpretation of texts in late antiquity. *Classical World*, 105(4), 525–545. <https://doi.org/10.1353/clw.2012.0021>
-

- Kangamina, S., Falisse, J.-B., Baba, A., Grant, L., Pearson, N., Way, Y., & Wild-Wood, E. (2022). Conflict, epidemic and faith communities: church-state relations during the fight against Covid-19 in north-eastern DR Congo. *Conflict and Health*, 16(1). <https://doi.org/10.1186/s13031-022-00488-4>
- Katarnikar, M. (2018). Aparigraha: Conceptual Understanding and Practical Application (Toward Exploring the Rational Dimension of Aparigraha). *Journal of Indian Council of Philosophical Research*, 35(2), 391–399. <https://doi.org/10.1007/s40961-018-0139-9>
- Khan, M. M. (2024). Building Bridges of Understanding: Cross-Cultural Religious Literacy Initiatives in Pakistan. *Review of Faith and International Affairs*, 22(1), 38–42. <https://doi.org/10.1080/15570274.2024.2303280>
- Kortner, U. H. J. (2023). How much religion does a plural society need? *Zeitschrift Fur Evangelische Ethik*, 67(1), 8–21. <https://doi.org/10.14315/zee-2023-670104>
- Krog, A. (2008). This thing called reconciliation...‘forgiveness as part of an interconnectedness-towards-wholeness. *South African Journal of Philosophy*, 27(4), 353–366. <https://doi.org/10.4314/sajpem.v27i4.31524>
- Lakra, R. (2024). Echoes of Vasudhaiva Kuṭumbakam in Gandhi’s Ahimsā. *Journal of Dharma*, 49(2), 159–172.
- Lauracio Ticona, T., Coyla Zela, M. A., Ramos Rojas, J. T., Morales Rocha, J. L., Serruto Medina, G., & Vargas Torres, N. I. (2024). Social exclusion, corruption, recall of authorities, inequality and fiscal centralization: inducers of social conflict in Peru (2016–2023). *Frontiers in Sociology*, 9. <https://doi.org/10.3389/fsoc.2024.1419737>
- Lubis, S. I., & Sianipar, A. (2022). How religious tolerance can emerge among religious people: An investigation on the roles of intellectual humility, cognitive flexibility, and trait aggressiveness. *Asian Journal of Social Psychology*, 25(2), 276–287. <https://doi.org/10.1111/ajsp.12493>
- Machasin, M. (2024). Accepting Others for Peace from an Islamic Perspective: A Theological-Historical Analysis. *Ulumuna*, 28(2), 1049–1070. <https://doi.org/10.20414/ujis.v28i2.1165>

- Marei, F. G. (2024). God's Influencers: How Social Media Users Shape Religion and Pious Self-Fashioning. *Journal of Religion, Media and Digital Culture*, 13(2), 143–172. <https://doi.org/10.1163/21659214-Bja10140>
- Márquez Beunza, C. (2014). Desmond Tutu, symbol of a prophetic theology. *Estudios Eclesiasticos*, 89(348), 141–171.
- Mathew, R., & Tholath, D. I. (2023). Prosumerism and Commercialisation of Religion. *Journal of Dharma*, 48(2), 269–288.
- Mbote, D. K., Mombo, E., Mutongu, Z. B., Mkutu, A., Ciarleglio, A., & Sandfort, T. G. M. (2022). Facing Our Fears: The Impact of a 4-Day Training Intervention to Reduce Negative Perspectives on Sexual and Gender Minorities among Religious Leaders in Kenya. *Journal of Sex Research*, 59(5), 587–598. <https://doi.org/10.1080/00224499.2021.1908942>
- McLaughlin, R. P. (2012). Non-violence and nonhumans: Foundations for animal welfare in the thought of Mohandas Gandhi and Albert Schweitzer. *Journal of Religious Ethics*, 40(4), 678–704. <https://doi.org/10.1111/j.1467-9795.2012.00543.x>
- Meiring, P. G. J. (2022). Forgiveness, reconciliation and justice á la Desmond Tutu. *Acta Theologica*, 42(2), 86–103. <https://doi.org/10.18820/23099089/actat.v42i2.8>
- Menchik, J. (2014). Productive intolerance: Godly nationalism in Indonesia. *Comparative Studies in Society and History*, 56(3), 591–621. <https://doi.org/10.1017/S0010417514000267>
- Mkrtumova, I., Dosanova, A., Karabulatova, I., & Nifontov, V. (2016). The use of communication technologies to oppose political-religious terrorism as an ethnosocial deviation in the contemporary information-digital society. *Central Asia and the Caucasus*, 17(2), 54–61.
- Moaddel, M., & Karabenick, S. A. (2018). Religious Fundamentalism in Eight Muslim-Majority Countries: Reconceptualization and Assessment. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 57(4), 676–706. <https://doi.org/10.1111/jssr.12549>
- Munandar, A. (2019). Religion and nation building: Religion and national development in Indonesia. *International Journal of Religion and*

- Spirituality in Society*, 9(2), 19–30. <https://doi.org/10.18848/2154-8633/CGP/v09i02/19-30>
- Mussi, F. (2018). Literary Response to the Truth and Reconciliation Commission's Concept of Forgiveness. In *At the Interface: Probing the Boundaries* (Vol. 95, pp. 163–179). https://doi.org/10.1163/9789004360143_010
- Mussi, F. (2019). Revising the TRC's Concept of Forgiveness in Achmat Dangor's Bitter Fruit. In *Forgiveness or Revenge: Restitution or Retribution?* (pp. 77–85). https://doi.org/10.1163/9781848883581_009
- Navvab, S. A. (2018). Rational and religious roots of peaceful coexistence with the religious other. *Religious Inquiries*, 7(14), 59–73. <https://doi.org/10.22034/ri.2018.80587>
- Noor, N., Syamsiyatun, S., & Banawiratma, J. B. (2013). Ahmadiyah, conflicts, and violence in contemporary Indonesia. *Indonesian Journal of Islam and Muslim Societies*, 3(2), 135–159. <https://doi.org/10.18326/ijims.v3i2.135-159>
- Ongur, H. Ö. (2020). Performing through Friday khutbas: re-instrumentalization of religion in the new Turkey. *Third World Quarterly*, 41(3), 434–452. <https://doi.org/10.1080/01436597.2019.1676640>
- Orekhovskaya, N. A., Volobuev, A. V., Kosarenko, N. N., Zakharova, V. L., Shestak, V. A., & Sushkova, Y. N. (2019). Religious fundamentalism salvation or a threat to the modern world? *European Journal of Science and Theology*, 15(4), 61–70.
- Othman, W. A. (2023). Christian-Muslim Relations in Early Islam: The Elements and Foundations of their Coexistence. *Islamic Quarterly*, 67(1), 65–96.
- Pace, E. (2013). Religious identity, national-religious movements and secularization in Europe. *Rivista Di Storia Del Cristianesimo*, 10(2), 405–420.
- Pajarianto, H., Pribadi, I., & Sari, P. (2022). Tolerance between religions through the role of local wisdom and religious moderation. *HTS Teologiese Studies / Theological Studies*, 78(4). <https://doi.org/10.4102/hts.v78i4.7043>

- Paul, K. B. (2019). The ecology of ahimsa: Deconstructing the transition of ahimsa from being a religious vow to an environmental ethos. *International Journal of Applied Philosophy*, 33(1), 71–87. <https://doi.org/10.5840/ijap201987119>
- Pimay, A., & Riyadi, A. (2023). Virtual Religious Conflict: From Cyberspace to Reality. *HTS Teologiese Studies / Theological Studies*, 79(1). <https://doi.org/10.4102/HTS.V79I1.8639>
- Pizzulo, V. (2007). Religious terror and the prophetic voice of reason: Unmasking our myths of righteousness. *Biblical Theology Bulletin*, 37(2), 47–53. <https://doi.org/10.1177/01461079070370020101>
- Ponzo, J. (2024). Mystics and politics: women and the interpretation of the Scriptures. *Semiotica*. <https://doi.org/10.1515/sem-2025-0093>
- Putnam, R. D. (2000). *Bowling Alone: The Collapse and Revival of American Community*. New York: Simon & Schuster.
- Putra, I. E., Holtz, P., & Rufaedah, A. (2018). Who is to blame, the victims or the perpetrators? A study to understand a series of violence targeting the accused heretic group Ahmadiyya. *Psychology of Religion and Spirituality*, 10(2), 166–178. <https://doi.org/10.1037/rel0000185>
- Ramírez-Ludeña, L. (2023). LITERAL INTERPRETATION OF CONSTITUTIONAL TEXTS. *Revista Catalana de Dret Public*, 2023(66), 223–236. <https://doi.org/10.58992/rcdp.i66.2023.3922>
- Reznik, S. V, Dekhnich, O. V, Kutomanov, S. A., Maidansky, M. A., & Filatova, Y. S. (2019). “Ahimsa” principle in the religious and cultural practices of ancient and contemporary India. *Humanities and Social Sciences Reviews*, 7(5), 830–834. <https://doi.org/10.18510/hssr.2019.75107>
- Rotberg, R. I., & Thompson, D. (2010). Truth V. Justice: The Morality of truth commissions. In *Truth v. Justice: The Morality of Truth Commissions*.
- Roy, O. (2004). *Globalized Islam: The Search for A New Ummah*. Columbia University Press.
- Samet, O., Arriola, L. R., & Matanock, A. M. (2024). Facebook Usage and Outgroup Intolerance in Myanmar. *Political Communication*, 41(6), 944–964. <https://doi.org/10.1080/10584609.2024.2333408>

- Sandal, N. (2022). Religious leaders and peace. In *The Wiley Blackwell Companion to Religion and Peace* (pp. 552–561). <https://doi.org/10.1002/9781119424420.ch47>
- Sarkar, A. (2022). Deconstructing ahimsa at the workplace: its relevance and significance. *South Asian Journal of Business Studies*, 11(3), 260–275. <https://doi.org/10.1108/SAJBS-05-2020-0144>
- Shataraa, A. N. (2013). Christian protestant Fundamentalism the fundamentalist “self” and the forms of the “other.” *Dirasat: Human and Social Sciences*, 40(3), 583–599. <https://doi.org/10.12816/0007837>
- Sisk, T. D. (2011). Between terror and tolerance: Religious leaders, conflict, and peacemaking. In *Between Terror and Tolerance: Religious Leaders, Conflict, and Peacemaking*. Georgetown University Press.
- Situmeang, A. S. P. (2024). Towards a Christian Face amid Political Islam’s Presence in Indonesia. *International Journal of Public Theology*, 18(1), 83–98. <https://doi.org/10.1163/15697320-20240117>
- Sobers, N., Greaves, N., Quimby, K. R., & Harewood, H. (2023). The role of faith-based organisations in shaping Caribbean responses to COVID-19 public health measures. In *Interdisciplinary Perspectives on COVID-19 and the Caribbean, Volume 2: Society, Education and Human Behaviour* (pp. 205–230). https://doi.org/10.1007/978-3-031-31119-2_11
- Stepanova, E. A. (2017). Our Christ is not your Christ: Challenge of individual interpretation of sacred text. *Voprosy Filosofii*, (4), 50–60.
- Still, E. (2018). Trauma, truth, and reconciliation. In *Trauma and Literature* (pp. 299–319). <https://doi.org/10.1017/9781316817155.022>
- Straughair, C. (2012). Exploring compassion: implications for contemporary nursing. Part 1. *British Journal of Nursing*, 21(3), 160–164. <https://doi.org/10.12968/bjon.2012.21.3.160>
- Suryana, A. (2018). Indonesian presidents and communal violence against non-mainstream faiths. *South East Asia Research*, 26(2), 147–160. <https://doi.org/10.1177/0967828X18769393>
- Suryomenggolo, J. (2018). Democratization and religious NGOs in Indonesia. In *Middle Class, Civil Society and Democracy in Asia* (pp. 119–145). <https://doi.org/10.4324/9781351054263-7>

- Tampubolon, M. (2021). Violating Christian Minority Freedom of Religion in Indonesia. *International Journal of Religion and Spirituality in Society*, 11(1), 235–253. <https://doi.org/10.18848/2154-8633/CGP/V11I01/235-253>
- Thaha, I., Ropi, I., & Umam, S. (2024). RELIGION AND THE IDENTITY OF INDEPENDENT INDONESIA: A Study on Religious Narratives According to the Founding Fathers. *Ulumuna*, 28(2), 881–910. <https://doi.org/10.20414/ujs.v28i2.916>
- Ukah, A. F.-K. (2011). Mediating armageddon: Popular christian video films as a source of conflict in Nigeria. In J. H. Smith (Ed.), *Displacing the State: Religion and Conflict in Neoliberal Africa* (pp. 209–239). University of Notre Dame Press.
- Vincent, M. (2022). Hindus in India, Bengalis in Bengal: the role of religious and regional identities in West Bengal politics. *Contemporary South Asia*, 30(4), 534–550. <https://doi.org/10.1080/09584935.2022.2110568>
- Vorobyev, V. V, Fatkullina, F. G., & Saitbattalov, I. R. (2023). Linguoculturological aspect of biblical translations into Turkic languages (a case study of Bashkir and Tuvan). *New Research of Tuva*, (4), 61–69. <https://doi.org/10.25178/nit.2023.4.4>
- Vorster, J. M. (2008). Perspectives on the core characteristics of religious fundamentalism today. *Journal for the Study of Religions and Ideologies*, 7(21), 44–65.
- White, J. (2018). THE GENESIS OF STRATEGY: HOW TO STOP KILLING IN THE NAME OF GOD. In *Religion and the Public Sphere: New Conversations* (pp. 72–86). <https://doi.org/10.4324/9781315108179-7>
- Widiyanto, A., Setiawan, M. N. K., Rohmat, N. F., & Maesur, S. (2024). Religious minority and peaceful coexistence: The dynamics of the Ahmadiyya community in Malang, Indonesia. *Ulumuna: Journal of Islamic Studies*, 24(1). <https://doi.org/10.18860/ulumuna.v24i1.13854>
- Wilfred, F. (2021). Religious fundamentalism in the age of globalization. In *New Approaches to Religion and Power* (pp. 85–103). https://doi.org/10.1007/978-3-030-60738-8_5
- Williams, D. U. (2023). Interfaith Dialogue, Peacebuilding, and Sustainable Development in Nigeria: A Case of the Nigeria Inter-Religious Council

- (NIREC). In *The Palgrave Handbook of Religion, Peacebuilding, and Development in Africa* (pp. 553–568). https://doi.org/10.1007/978-3-031-36829-5_31
- Williamson, S., Yildirim, A. K., Grewal, S., & Kuenkler, M. (2023). Preaching Politics: How Politicization Undermines Religious Authority in the Middle East. *British Journal of Political Science*, 53(2), 555–574. <https://doi.org/10.1017/S000712342200028X>
- Wulandari, P., & Bawono, H. (2023). STRUGGLING FOR RECOGNITION: Archived-based Documentary Film of the Ahmadiyya Jamaat in Indonesia. *Al-Jami'ah*, 61(2), 393–417. <https://doi.org/10.14421/AJIS.2023.612.393-417>
- Yazdani, A. (2020). La cultura de la paz y la tolerancia religiosa desde una perspectiva islámica. *Veritas*, (47), 151–168. <https://doi.org/10.4067/S0718-92732020000300151>
- Yelderman, L. A. (2018). Cognitive rigidity explains the relationship between religious fundamentalism and insanity defence attitudes. *Mental Health, Religion and Culture*, 21(7), 686–697. <https://doi.org/10.1080/13674676.2018.1551340>
- Yew, L. K. (2023). Enlightened vegetarian restaurants in Malaysia: Buddhist ethics in contemporary Buddhism. *Journal for the Study of Religions and Ideologies*, 22(64), 152–167.
- Žalec, B. (2018). Religious tolerance and christianity. *Bogoslovni Vestnik*, 78(2), 235–334.
- Žalec, B., & Pavlíková, M. (2019). Religious tolerance and intolerance. *European Journal of Science and Theology*, 15(5), 39–48.
- Zeitsoff, T. (2017). How Social Media Is Changing Conflict. *Journal of Conflict Resolution*, 61(9), 1970–1991. <https://doi.org/10.1177/0022002717721392>
- Zhou, X., Zhao, H., & Zhang, B. (2014). Practical significance of ecological ethics in buddhism to continuous development of ecological environment. *BioTechnology: An Indian Journal*, 10(8), 2532–2538.