

MENYELAMATKAN AGAMA*



Trisno S. Sutanto

(trisnoss@indosat.net.id),
 Direktur Eksekutif MADIA
 (Masyarakat Dialog Antar Agama),
 sebuah organisasi non-pemerintah
 yang mencurahkan perhatian
 pada upaya-upaya memfasilitasi
 perjumpaan dialogis antar-agama,
 baik pada tingkat teologis
 di antara para tokoh agama,
 maupun pada masyarakat umum.
 Refleksi kegiatan MADIA
 (madiajkt@indo.net.id) dapat
 ditemukan dalam Trisno S. Sutanto
 dan Martin L. Sinaga (penyunting),
 Meretas Horison Dialog: Catatan
 dari Empat Daerah, Seri "Buku
 MADIA", Jakarta: ISAI-MADIA-TAF,
 2001.

Boleh jadi, judul di atas dapat membuat Anda (bahkan saya!) terperangah. Bagaimana mungkin menyelamatkan agama(-agama)?¹ Bukankah agama —pada hakikatnya yang paling dalam, atau setidaknya menurut klaim yang paling sering diserukan terutama oleh para tokoh dan pemeluk teguh agama— justru merupakan jalan(-jalan) keselamatan yang disediakan Tuhan bagi umat manusia? Karena itu, menurut klaim tersebut, agamalah yang menyelamatkan manusia, dan bukan sebaliknya. Bukankah, lebih jauh lagi, upaya menyelamatkan agama bisa ditafsirkan sebagai keangkuhan luar biasa, karena itu juga berarti mau menyelamatkan Tuhan sendiri, sumber dan asal-muasal dari seluruh agama?

Lagi pula dapat ditanyakan begini: untuk apa menyelamatkan agama? Kenapa, sih, mau repot-repot menyelamatkan agama? Apabila agama terbukti tidak

* Teks ini merupakan versi panjang dari teks yang diterbitkan sebagai "Pendahuluan" buku panduan pelatihan HAM bagi agamawan yang disusun oleh Komnas HAM, April 2002. Saya berterima kasih pada Komnas HAM yang mengundang saya ikut serta menulis gagasan-gagasan yang tertuang di bawah ini.

¹ Ada baiknya ditegaskan sejak awal, bahwa mulai saat ini istilah "agama" dalam esai ini harus dibaca secara plural, sebagai "agama-agama". Bahkan, dalam konteks Indonesia, seyogianya juga dibaca sebagai "agama-agama dan kepercayaan kepada Tuhan Yang Maha Esa" — formulasi yang, terus terang, akan membuat peninjau dari luar Indonesia geleng-geleng kepala. Apa boleh buat! Salah satu warisan problematik yang terus menerus mengganggu agama(-agama!) di tanah air —yang juga serba kabur— ini, memang mencakup kekaburan konseptual dan kategorisasi, sebagai akibat keputusan politik (Tap MPR No. IV/MPR/1973) yang mengesahkan keberadaan "aliran Kepercayaan kepada Tuhan Yang Maha Esa" di luar agama(-agama!).

sanggup menjalankan misi sesuai fitrahnya —menyelamatkan manusia!— lalu untuk apa agama diselamatkan? Bukankah lebih baik dibiarkan saja lenyap ditelan sejarah? Perkembangan peradaban manusia memperlihatkan ada banyak agama (dan kepercayaan!) yang akhirnya punah, hilang terkubur dalam timbunan sedimentasi sejarah, karena gagal menjalankan misi sesuai fitrahnya. Jadi, kenapa harus repot menyelamatkan agama, kalau agama itu memang sudah gagal?

Mungkin paparan konteks di bawah ini dapat membantu kita menjawab rangkaian pertanyaan di atas.

I

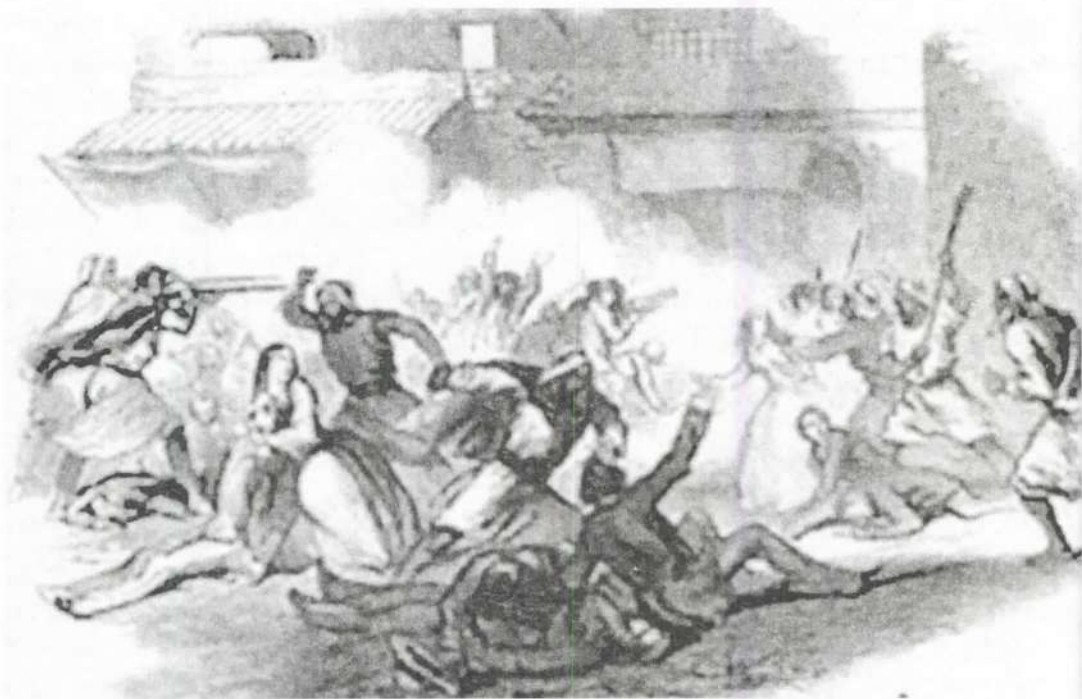
Saya tidak tahu bagaimana kesan yang muncul ketika Anda mendengar istilah “agama”. Yang jelas akhir-akhir ini, siapapun yang mau, dengan jujur dan jernih, merefleksikan fenomena agama, tidak bisa tidak harus memulainya dengan mengakui —betapapun getirnya!— beban traumatis yang disandang oleh istilah “agama” itu sendiri. Apalagi ketika diperhadapkan dengan teater kekerasan yang berlangsung di pelbagai pelosok tanah air. Di situ, agama-agama tiba-tiba jadi kelu, kehilangan seluruh daya artikulatif dan evokatifnya, “bisu mendadak”, atau malah dapat dituduh “cuci tangan” dari seluruh tanggungjawab panggilan moral kemanusiaannya. Tidak

saja karena agama-agama tidak mampu mencegah teater kekerasan yang berlangsung, tetapi bahkan sering kali menjadi bagian utuh di dalamnya. Atas nama Tuhan yang mencipta dan memelihara kehidupan, orang dapat membunuh sesamanya. Atas nama agama, ribuan orang harus jadi “pariah” di negara sendiri; dan Indonesia —kata seorang jurnalis terkemuka— menjadi “negara pengungsi” yang mungkin terbesar di dunia.

Menarik sekali bila diamati bagaimana reaksi yang umum dilontarkan oleh banyak agamawan/wati ketika diperhadapkan pada konflik-konflik yang, konon, “sarat bernuansakan agama”. Setidaknya, dalam pengamatan saya yang sangat terbatas,² ada kesan kuat mereka berusaha *mengelak* dari tantangan konkret yang lahir ketika agama-agama saling berbentur kepentingan, dan melempar tanggungjawab kepada “hantu-hantu” yang tidak pernah kelihatan jelas bentuknya: provokator atau oknum. Maka, argumen yang tipikal dapat ditemukan ketika meletus konflik yang bernuansa keagamaan, adalah semacam repetisi bebal bahwa “itu bukan konflik agama!”, “itu hanya ulah provokator!”, atau paling banter “gara-gara oknum tertentu”.

Mari kita lihat lebih jernih. Jelas sekali, mengkategorikan suatu konflik sebagai “konflik agama”, memang punya

² Dengan ini jadi jelas, bahwa esai ini tidak punya pretensi didasarkan pada penelitian sosial yang ketat secara metodologis, melainkan suatu catatan-catatan reflektif yang lebih bersifat personal, yang digali dari pengalaman selama ini mengelola suatu *society* yang bergulat dengan upaya-upaya memfasilitasi perjumpaan dialogis antar-agama.



risiko yang amat sangat berat di tengah masyarakat yang amat sangat beragama seperti Indonesia. Kategorisasi semacam itu hanya akan berfungsi seperti bensin yang dituang pada api yang sedang berkobar, atau akan jadi sumbu ledak konflik-konflik baru yang lebih luas dan hebat. Jadi, melakukan kategorisasi semacam itu merupakan suatu simplifikasi yang berlebihan, tidak produktif, dan boleh jadi sangat berbahaya. Tetapi, sekaligus dengan itu, langkah sebaliknya pun sama. Upaya menegasikan sama sekali cicilan sumbangan agama pada teater kekerasan tersebut, juga merupakan suatu simplifikasi yang sama berlebihannya, sama tidak produktifnya, dan dapat sama berbahayanya. Mengapa? Sebab langkah tersebut dapat dituduh sebagai upaya “cuci tangan” agama-agama dari tanggungjawab

kemanusiaan yang menohok eksistensinya.

Apalagi, yang lebih penting, apabila langkah penegasian itu dilakukan tanpa proses perenungan kritis —*boro-boro* penelitian menyeluruh!— sebelumnya, hingga mengesankan semacam repetisi bebal yang sering diucapkan para birokrat pemerintahan kita (“sudah aman dan terkendali”, “sudah sesuai prosedur”, dst.). Repetisi penegasian yang dilakukan dengan bebal itu, saya kira, memberi sumbangan penting pada kelumpuhan agama-agama ketika diperhadapkan pada tantangan kemanusiaan. Juga, ia punya saham besar pada penyakit “amnesia” masyarakat, pada pendeknya memori tentang korban, serta menyumbat dan menghempang daya-daya kritis yang menggugat keberadaan agama-agama dan

relevansinya di tengah pergolakan masyarakat.

Kita dapat merasakan proses kelumyahan itu kalau mau sejenak merenung dan menyusur jejak-jejak guratan pedih pelbagai konflik berdarah yang “kental bernuansa SARA”, memakai jargon Orde Baru. Tak perlu jauh-jauh. Tragedi Situbondo pada penghujung 1996 dapat menjadi titik tolak rentetan tragedi kemanusiaan yang sejak itu mengharubiru perjalanan agama-agama di tanah air: peristiwa Rengasdengklok, tragedi Keta-pang, Kupang, Ambon, Poso ... Pada hampir setiap kejadian tragis yang susul-menyusul, dalam *magnitude* yang makin luas dan ritme yang makin cepat itu, agama-agama sibuk menegasikan cicilan sumbangannya dan, sekaligus dengan itu, masuk dalam jebakan serat-serat “amnesia” sejarah. Orang cenderung cepat-cepat *melupakannya*, karena seakan-akan semua peristiwa tragis itu tidak terjadi; atau, kalau toh terjadi, “itu hanya ulah provokator”! (Anda sudah tahu lanjutan jalan ceritanya: sampai sekarang, sosok sang provokator yang maha kuasa itu, yang mampu mengobok-obok hampir seluruh pelosok tanah air, masih tetap menjadi “hantu” serba misterius yang tidak pernah dapat diendus jejaknya, apalagi ditangkap batang hidungnya — termasuk oleh jaringan intel kita yang, konon, sangat luar biasa kemampuannya itu.)

Saya ingin mengambil posisi yang sebaliknya, dengan mengambil risiko yang sama yang dipikul Daniel Dhakidae, Kepala Litbang *Kompas*, ketika dia menuduh bahwa “agama-agama bertanggungjawab atas nyawa, darah, dan derita manusia Indonesia”!³ Beginilah Daniel — dengan kosakata yang menggetarkan— mengeksplorasi alasan tuduhannya itu:

“Bila kita melayangkan pandangan ke sekeliling kita pada hari-hari ini, maka tidak ada yang lebih menyedihkan daripada ancaman yang diberikan oleh agama-agama. Peredaran dan lalu lintas dokumen-dokumen tentang konflik agama —yang sedang menjurus menjadi konflik terbuka, bahkan perang agama— hanya menjadi usaha untuk menunjukkan siapa, dari agama mana, yang paling kejam dalam menjalankan kekerasan, dan kekejaman yang satu menjadi bensin bagi kekejaman lain. Yang paling menyedihkan adalah manipulasi dokumen semacam itu untuk semakin meningkatkan lagi kekerasan. Ancaman dan realisasi konflik antara agama dengan agama sudah berjalan sebegitu lama dengan intensitas begitu tinggi, memakan korban begitu banyak di mana dasar konflik tertanam dan berakar begitu dalam, sehingga ketika kita menyaksikan konflik berdarah, yang jauh-jauh lebih berdarah dari konflik atas nama apapun yang lain, maka semuanya diterima sebagai

³ Daniel Dhakidae, “Agama Sebagai Institusi Darurat: Masa Transisi dan Dialog Agama-Agama”, orasi yang disampaikan ketika peluncuran buku MADIA (Masyarakat Dialog Antar Agama), *Meretas Horison Dialog: Catatan dari Empat Daerah*, Jakarta, 11 Desember 2001.

business as usual dengan pandangan yang menyedihkan ketika *business as usual* menjadi *blood as business*. Konflik agama tidak lagi membangkitkan rasa haru, dan rasa takut, malah sebaliknya rasa bermakna dalam hidup.”

Mungkin pengalaman konkret dapat memperjelas kenyataan tragis (atau ironis?) itu. Ketika “konflik Maluku” — istilah ini memang perlu dipakai hati-hati, oleh karena tidak semua wilayah kepulauan itu terlibat dalam konflik berdarah yang menghancurkan seluruh tatanan masyarakat— yang, boleh jadi, merupakan konflik yang paling kental bernuansakan agama di tanah air, sedang mencapai titik zenitnya, di tengah masyarakat umum beredar foto-foto (bahkan video) rekaman konflik. Dokumen mengerikan itu bukan ditujukan sebagai upaya menggalang simpati guna mengakhiri konflik (memang ada yang bertujuan mulia seperti itu), melainkan sebagai upaya pihak-pihak yang terlibat guna menggalang dukungan finansial, atau setidaknya menggalang emosi kalangan tertentu, untuk lebih mengobarkan konflik. Baiklah harus diakui, mengkategorikan konflik di Maluku sebagai “konflik agama” memang suatu

simplifikasi yang berlebihan, yang menafikan kompleksitas konflik tersebut. Harus juga disebut, misalnya, pertarungan para elite politik (pusat maupun daerah) untuk menguasai sumber-sumber daya ekonomi, politik maupun sosial di wilayah itu, atau campur tangan militer yang tidak sedikit.⁴ Tetapi, sekaligus dengan itu, mengingkari sama sekali “saham” agama dalam konflik tersebut, juga, suatu simplifikasi berlebihan. Sangat sulit diingkari bagaimana simbol-simbol agama berperan sangat penting dalam konflik di wilayah itu. Seorang muslim, yang menjadi relawan perdamaian dari Maluku, bercerita dengan nada kesal bagaimana untuk setiap berita tentang korban yang jatuh selalu keluar-ganya bertanya padanya, “Korban di pihak mana? Kristen? Alhamdulillah!” Sementara seorang pendeta yang pergi ke Jakarta, bercerita dengan nada frustrasi bagaimana uang hasil kolekte (persembahan umat dalam kebaktian di gereja Protestan) kini tidak lagi demi memuliakan Tuhan, melainkan sebagai sarana untuk membeli amunisi.

Saya tidak pernah melupakan cerita —dan nasihat— seorang relawan perdamaian dari wilayah itu. Nasihatnya, “Kalau ingin melakukan sesuatu demi perdamaian

⁴Karena alasan yang sama ini, penyelesaian model “Malino II” untuk Maluku yang diusahakan pemerintah baru-baru ini perlu dikaji ulang secara kritis. Sebagai suatu “kesepakatan damai” bagi wilayah yang sudah begitu jenuh terlibat dalam konflik berdarah, sudah tentu upaya itu patut disambut gembira. Begitu juga, setidaknya, upaya itu menunjukkan adanya sedikit perhatian pemerintah. Namun sebagai model penyelesaian yang, boleh dibilang, hanya dilandaskan pada peranan agama, dan dengan itu menafikan —atau setidaknya mengurangi— faktor-faktor lain yang turut berperan dalam situasi konfliktual yang sangat kompleks itu, maka sulit dikatakan bahwa “Malino II” merupakan suatu upaya penyelesaian yang komprehensif. Sudah tentu masih terlalu pagi untuk menilai upaya “Malino II” di sini.

di Maluku, *jangan bawa agama*. Karena agama di sana sudah menjadi alat perang." Ia mengisahkan cerita yang rasanya sungguh *absurd*: mimbar-mimbar gereja—*locus* di mana Firman Tuhan diberitakan dan perjumpaan antara Tuhan dengan manusia berlangsung, menurut teologi Protestan—berubah fungsi menjadi tempat untuk "memberkati" senjata-senjata yang akan dipakai berperang. Pada pihak lain, corong-corong pengeras suara di mesjid-mesjid—melaluinya panggilan beribadah dikumandangkan, agar orang sejenak melepaskan diri dari rutinitas sehari-hari dan masuk ke dalam kontemplasi suntuk bertemu dengan Tuhan—justru menjadi tempat untuk mengobarkan semangat perang. Berhadapan dengan fenomena semacam itu, memang (ab)sah apabila orang kemudian bertanya, walau terdengar sombong, "Apa yang salah dengan agama?"

II

Narasi di atas mau menyodorkan imperatif, bahwa kita harus masuk dan memeriksa dengan kritis, bahkan melakukan gugatan "radikal" (*radix*: akar), terhadap tradisi keagamaan yang selama ini kita warisi apabila memang mau menyelamatkan agama. Dan, bila pemeriksaan secara kritis dan radikal itu mau dilakukan, maka mau tidak mau kita harus

bergulat dengan apa yang diistilahkan—kembali mengutip Daniel—sebagai "*the Janus-faced image of religions*", wajah agama yang "selalu-retak", yang menempatkan agama *selalu* berada dalam posisi ambivalen. Tidak ada tradisi pemikiran dan pergulatan manusia lain, selain agama, yang merekam nilai-nilai dan cita-cita tentang keadilan, perdamaian, cinta kasih, sakralitas kehidupan, dan kemanusiaan universal; tetapi, serentak dengan itu, tidak ada pula dokumen peradaban manusia yang tidak merekam kepicikan, pembunuhan, dendam kesumat, kekejian, dan bahkan pemusnahan kehidupan yang dilakukan oleh dan atas nama agama. "Kekerasan", dan "yang suci", seperti diingatkan oleh studi klasik René Girard⁵, adalah bagaikan dua sisi dari keping logam yang sama; dan agama adalah pengejawantahannya yang paling konkret dan penuh.

Tetapi, sebelum melangkah lebih jauh, ada baiknya istilah "agama" yang selama ini sudah sangat lazim digunakan banyak orang dan berulang kali dipakai di sini, diurai lebih jernih. Sudah sangat banyak telaah dilakukan mengenai bagaimana agama dipahami dan dikonseptualisasikan; diskusi kontemporer bahkan memperlihatkan arah-arrah pemahaman baru yang membuka wilayah problematik yang lebih luas.⁶ Bukan tempatnya di sini

⁵ *La Violence et le Sacré*, Paris 1972

⁶ Misalnya, kajian kontemporer memperlihatkan bagaimana konseptualisasi tentang "agama" yang umum digunakan, sesungguhnya, sangat dipengaruhi oleh konsep-konsep dan cara pandang dari tradisi "agama-agama Ibrahim" (*Abrahamic Religions*), lebih khusus lagi konseptualisasi tentang *religio* dalam tradisi kekristenan Barat. Di situ, pada tataran konseptual pun, sesungguhnya sudah terjadi diskriminasi

memberi tinjauan utuh mengenai hal itu. Apa yang ingin saya lakukan adalah mengambil dua aspek dari pengalaman keagamaan yang merupakan bagian dari aspek-aspek konstitutif apa yang kemudian disebut sebagai “agama”, yakni sifat agama sebagai sistem kehidupan yang total dan sebagai pemegang monopoli kebenaran. Diskusi tentang dua aspek tersebut dapat menjadi celah untuk melihat situasi dilematis dan problematis yang harus dihadapi agama-agama dewasa ini.

Pertama, sifat agama sebagai “sistem kehidupan yang total”. Agama, selama ia memang merupakan suatu kepercayaan yang diyakini dan dihayati, memiliki daya

rembes yang mampu menembus dan menjangkau seluruh aspek kehidupan manusia, serta mewarnainya. Tidak ada ranah khusus yang dapat disebut sebagai ranah agama, yang terpisah dari ranah-ranah kehidupan lainnya. Orang, misalnya, tidak dapat beragama hanya ketika ada di rumah, dalam lingkup privat, dan tidak beragama ketika bekerja di kantor, menjadi dosen, atau menjadi pejabat Pemda yang menggusur kawasan kumuh di Jakarta. Seorang Kristen akan tetap Kristen baik ketika ia dengan tekun menyimak khotbah di gereja, maupun ketika ia menyuap pejabat demi kelancaran bisnisnya.

Agama tidak mengenal pembedaan

terhadap tradisi-tradisi kepercayaan lain. Ini kentara bahkan dalam kosakata yang dipakai: agama-agama di luar Kristen selalu disebut sebagai suatu “-isme”, misalnya *Hinduisme*, *Taoisme*, *Confucianisme*, termasuk *Yudaisme*. Bahkan Islam, agama yang menurut Wilfred Cantwell Smith, pemikir keagamaan yang mengajukan gugatan radikal atas konsep “agama”, mungkin satu-satunya agama yang punya nama *built-in* sejak awalnya, dahulu sering disebut —dalam literatur Barat— dengan berbagai nama yang kini terasa menggelikan: “Mahumetisme” (1597), “Mahumetanism” (1612), “Muhammedrie” (1613), “Islamism” (1747), “Musulmanisme” (1818). Lihat Wilfred Cantwell Smith, *The Meaning and End of Religion*, Minneapolis: Fortress Press edition, 1991 (terbitan pertama: 1962), h. 60. Studi Richard King tentang “Timur yang mistik”, memperlihatkan dengan sangat jelas kebingungan konseptual yang terjadi ketika konsep “agama” mau diterapkan pada Hindu(-isme) yang jelas-jelas mendobrak kategorisasi semacam itu. Lihat Richard King, *Agama, Orientalisme, dan Poskolonialisme*, Yogyakarta: Penerbit Qalam, 2001.

Di sini bisa ditambahkan, bahwa konseptualisasi agama yang bias pada pemahaman ala “Agama-agama Ibrahim” seperti itu, memberi kontribusi penting pada kerumitan tersendiri di Indonesia yang sampai sekarang kita warisi: keberadaan kelompok yang selama ini disebut “Penghayat Kepercayaan kepada Tuhan Yang Maha Esa” (lihat juga catatan kaki I di atas). Sejarah pernah mencatat pergulatan tajam mengenai status kelompok ini, apakah “Kepercayaan kepada Tuhan Yang Maha Esa” (rumusan yang jelas membingungkan, karena setiap agama —agama apapun!— jelas berlandaskan pada kepercayaan begini!) termasuk dalam kategori “agama”, atau tidak. Protes yang paling keras datang dari kalangan Islam, yang sangat khawatir kalau-kalau negara akan menempatkan “Kepercayaan” sederajat dengan “agama” (Ibrahim). Padahal, menurut mereka, ciri “agama” antara lain “mempunyai Kitab Suci, Rasul, dan Tuhan Yang Maha Esa” — kategori yang jelas-jelas menafikan kelompok “Kepercayaan”. Tentang hal ini, lebih jauh lihat Trisno S. Sutanto dan Martin L. Sinaga (penyunting), *Buku MADIA, Meretas Horison Dialog: Catatan dari Empat Daerah*, Jakarta: ISAI-MADIA-The Asia Foundation, 2001, h. 98 dstnya.

antara ruang privat dan ruang publik, karena agama bukanlah sesuatu yang “fungsional”, yang hanya ada bila diperlukan, tetapi “eksistensial”, erat menyatu padu dengan seluruh keberadaan dan hidup seseorang. Seorang dokter, misalnya, hanya *menjadi* dokter ketika ia sedang memeriksa dan mengobati pasiennya. Karena itu dokter adalah sesuatu yang fungsional sifatnya. Tetapi seorang Muslim, selama ia meyakini dan menghayati ke-Islam-annya, akan tetap *mengada* sebagai Muslim, kapanpun dan di manapun ia ada. Muslim di situ bukanlah kategori fungsional, melainkan eksistensial.

Serentak dengan itu pula, setiap agama, sebagai keyakinan yang diimani dan dihayati, akan senantiasa butuh untuk “diterjemahkan” ke dalam jalinan-jalinan sosial konkret. Pada titik ini muncul distingsi penting dan berguna yang sering dipergunakan ketika membicarakan fenomena keagamaan: antara agama sebagai warisan keyakinan (dalam bahasa agama: “iman”) dengan agama sebagai institusi sosial. Adalah Peter Berger,⁷ sosiolog keagamaan terkemuka, yang selalu mengingatkan bahwa setiap agama selalu menjalani “triad” masyhurnya: iman yang diyakini selalu mengalami “eksternalisasi”, dituangkan ke dalam dunia, untuk memaknai dan menciptakan dunia sebagai dunia manusia(wi). Pada satu titik,

dunia manusia tersebut kemudian menjadi kenyataan obyektif yang terpisah dari manusia, yang disebut Berger sebagai proses “obyektivisasi”. Di situlah iman menjadi seperangkat tata aturan baku, ritus-ritus yang tertentu, dan memiliki kelembagaannya sendiri —menjadi agama sebagai institusi sosial— yang bergerak seakan-akan terpisah dari sang manusia. Pada proses terakhir, institusi sosial itu hanya dapat bermakna sungguh dan penuh bagi manusia, bila ia mengalami “internalisasi”, diserap ke dalam proses pemekaran diri manusia. Agama, lalu, sungguh-sungguh merupakan “kubah suci” yang melingkupi dan merembesi seluruh aspek kehidupan manusia.

Saya akan kembali pada distingsi-distingsi di atas ketika bergulat dengan situasi problematis yang dihadapi agama-agama dewasa ini, yang membuka celah kemungkinan bagi proses transformasi-diri agama — artinya juga, bagi upaya menyelamatkan agama. Tetapi sebelum sampai di situ, perlu disinggung sifat *kedua* yang menjadi aspek konstitutif setiap agama: posisinya sebagai pemegang “monopoli kebenaran”.

Tidak diperlukan banyak uraian untuk menegaskan bahwa setiap agama (apa pun model keyakinan, ritus maupun lembaganya) selalu bertitik tolak dari klaim “anak tunggal”, yakni sebagai pemegang monopoli satu-satunya Kebenaran

⁷Dalam karyanya yang sudah menjadi bacaan klasik setiap kajian sosiologis tentang agama, *The Sacred Canopy: Elements of a Sociological Theory of Religion*, Garden City, N.Y.: Doubleday, 1967.

(dengan “K” besar). Setiap agama selalu mengklaim dirinya adalah pewaris dan pemegang satu-satunya Kebenaran yang diterima dari Sesuatu yang serba segalanya, maha segalanya, mengatasi segalanya. Dan klaim itu bersifat mutlak, absolut, tidak membuka ruang keraguan sedikitpun bagi pemeluknya. Agama yang tidak mengikuti “logika kecap” (karena merek suatu kecap selalu menyebut diri “kecap no 1”) begitu, rasanya, tidaklah layak untuk disebut agama. Bukankah fitrah agama adalah menawarkan Jalan Keselamatan? Bagaimana mungkin suatu Jalan Keselamatan ditawarkan bila bukan merupakan *satu-satunya* Jalan Keselamatan yang paling benar dan paling terjamin? Begitulah —saya memakai contoh-contoh dari “agama-agama Ibrahim”, tradisi yang juga paling saya kenal— Yudaisme bertolak dari keyakinan bahwa Tuhan membuat perjanjian personal dengan bangsa Yahudi, yang disebut “umat terpilih”, lewat pewahyuan menggetarkan di Gunung Sinai. Kekristenan berpangkal pada pernyataan iman, bahwa “Yesus adalah satu-satunya Jalan Keselamatan”, hingga “tidak seorang pun dapat mencapai Tuhan tanpa melalui Yesus”. Dan riwayat pewahyuan Islam ditutup dengan janji Tuhan yang akan menjadikan “Islam sebagai agama paripurna” dan Nabi Muhammad SAW sebagai “penutup dari seluruh rangkaian pewahyuan dan kenabian”.

Sebenarnya klaim-klaim absolut seperti itu tidak akan menimbulkan masalah, jika —*dan hanya jika!*— masing-masing agama dengan komunitasnya hidup sendiri-sendiri, terpisah antara satu dengan lainnya. Jadi, memakai ibarat “logika kecap” di atas, masing-masing penjual kecap yang mengklaim kecapnya “kecap no 1” memiliki “pelanggan” sendiri-sendiri yang hidup terpisah satu dengan lainnya. Dalam situasi seperti itu, klaim-klaim absolut tersebut tidak akan menimbulkan masalah. Tapi, tentu saja, tidak berguna juga. Sebab apa arti “kecap no 1”, kalau tidak pernah dibandingkan dengan kecap merek lain?

Dibahasakan dengan cara lain, “teologi/ideologi isolasi” —mengutip David Lochhead⁸— yang dalam banyak hal berkembang pada agama-agama, terutama karena alasan hambatan *geografis*, tidak akan menimbulkan persoalan cukup berarti. Persoalan pelik timbul ketika pelbagai tradisi keagamaan saling berjumpa. Di situ, kembali mengikuti Lochhead, dapat memunculkan dua alternatif: menjadi “teologi/ideologi kompetisi”, atau bahkan “teologi/ideologi kebencian”. Pada pandangan yang pertama, maka tradisi keagamaan lain —kecap merek lain— adalah *pesaing* yang perlu diwaspadai akan merebut umat —yakni pelanggan tetap— suatu agama. Pada yang kedua, tradisi keagamaan yang lain adalah *musuh* yang terus-menerus meng-

⁸ David Lochhead, *The Dialogical Imperative: A Christian Reflection on Interfaith Encounter*, Britain: SCM Press Ltd., 1988.

ancam, “penipu” yang paling pintar mengelabui, atau bahkan —dalam kasus kekristenan yang diteliti Lochhead— sang “setan” itu sendiri, “Anti-Kristus” yang sudah diramalkan dalam Kitab Suci akan merajalela menjelang dunia kiamat! Maka di situ jelas, tidak ada alternatif lain kecuali memerangi dan menaklukkan tradisi keagamaan yang lain.

Tetapi ada alternatif ketiga, yakni alternatif yang terbuka ketika perjumpaan antar-agama melahirkan “teologi/ideologi kemitraan”. Bagi banyak orang, boleh jadi, alternatif ini bagaikan utopia yang muskil. Bagaimana pun juga, rasanya alternatif ini perlu dieksplorasi lebih jauh. Apalagi jika dilihat dari perkembangan sekarang yang, dengan revolusi teknologi komunikasi, membuat ruang-ruang di mana agama

dapat tumbuh dalam isolasi menjadi tidak mungkin lagi ditemukan.

III

Sesungguhnya, dengan itu, saya sudah melangkah masuk ke dalam situasi problematis yang dihadapi oleh agama-agama dalam dunia dewasa ini —sebutlah, untuk menyingkat pembicaraan, “dunia pasca-modern”, dunia yang telah menyaksikan, dengan takjub dan gemetar, “kebangkitan kembali agama-agama”. Takjub, oleh karena fenomena yang menampak makin jelas sejak akhir 1970-an⁹ itu membuktikan kekuatan dinamis dan vitalitas luar biasa yang dikandung oleh agama, serta kebangkrutan teori-teori modern yang pernah meramalkan “kematian” agama pada zaman modern; tetapi

⁹ Sulit menentukan secara pasti, lagipula bukanlah *concern* utama esai ini, untuk menentukan sejak kapan fenomena “kebangkitan kembali agama-agama” menjadi *trend* global. Orang dapat, misalnya, merujuk pada fenomena “*turning to the East*” —memakai judul buku Harvey Cox— yang berjalan seiring dengan eksperimentasi gaya hidup, terutama di kalangan kaum muda di Amerika maupun Eropa pada dekade 1960-an, sebagai tanda-tanda jelas kerinduan pada dimensi spiritual kehidupan dan kembalinya agama (terutama dimensi mistiknya) dalam kehidupan sehari-hari. Begitu juga, sidang historis para Uskup paling berpengaruh di Amerika Latin yang berlangsung di Medellin —peristiwa semisal yang merupakan salah satu momen kelahiran “Teologi Pembebasan”— juga berlangsung pada 1968.

Walau begitu, dekade 1970-an patut dicatat sebagai dekade yang paling menentukan dalam proses “kebangkitan kembali agama-agama”, terutama ketika kebangkitan itu tidak semata-mata ditafsirkan sebagai “*spiritual quest*” yang personal-individualistik, melainkan sebagai kembalinya agama sebagai faktor penting dalam wilayah publik. Pada awal dekade itulah Gustavo Gutierrez menerbitkan *magnum opus*-nya, *Theology of Liberation* (edisi asli 1971, terjemahan Inggris 1973), yang tak pelak lagi merupakan karya paling berpengaruh dalam perumusan kembali makna keagamaan bagi pergolakan sosial-politik. Begitu juga, pada akhir dekade itu, Revolusi Iran —revolusi yang, menurut Mark Jürgensmeyer, dapat dipandang sebagai “bentuk paradigmatis revolusi religius”— di bawah kepemimpinan Ayatollah Khomeini mampu mendobrak rezim sekularistik Shah Reza Pahlevi yang didukung penuh oleh Amerika Serikat. Peristiwa yang mencengangkan ini, sudah tentu, menjadikan “agama” kembali diperhitungkan sebagai faktor penting dalam kebijakan politik global, dan karenanya dapat dipandang sebagai titik “kebangkitan global nasionalisme religius”. Lihat kajian Mark Jürgensmeyer, *Menentang Negara Sekular: Kebangkitan Global Nasionalisme Religius*, Bandung: Penerbit MIZAN, 1998.

sekaligus dengan gemetar, karena orang juga makin sadar —berdasarkan wajah agama yang *selalu*-retak, *selalu*-ambivalen di atas— potensi “demonik” yang juga tersimpan dalam agama.

Situasi problematis itu terasa semakin urgen sekarang dalam konteks pasca Perang Dingin, ketika ideologi-ideologi sekuler yang menawarkan ilusi-ilusi masa depan yang lebih baik terbukti ompong, gagal memenuhi janjinya dan bahkan (dalam kasus Fasisme di Italia, Nazisme di Jerman, Stalinisme di Rusia, dan Maoisme di Cina) justru menjadi “mesin pembunuh” yang paling biadab yang pernah diciptakan umat manusia. Sementara tatanan Liberal-Kapitalisme hanyalah melahirkan apa yang diistilahkan Richard Neuhaus sebagai “*horror vacui*”, kekosongan publik yang mengerikan, yang terus-menerus minta dipenuhi.¹⁰ Di situlah orang, kemudian, menoleh pada agama, *reservoir* harapan yang tak pernah habis, yang selalu mewartakan tentang masa depan yang lebih baik. Agama lalu jadi primadona zaman, merebut kembali posisinya dalam ruang publik yang selama ini menafikannya. Seruan bagi “remoralisasi ruang publik” yang makin nyaring terdengar sekarang, misalnya, adalah tanda yang sangat jelas kegelisahan tersebut.

Tetapi, pada saat yang bersamaan dengan tuntutan agar agama-agama kembali menjadi primadona, agama justru

sedang bergulat dengan “krisis diri” yang akut, yang menohok langsung jantung keberadaannya. Saya kira tidak ada gugatan yang lebih radikal yang harus dihadapi agama-agama selain gugatan yang diusung oleh gerak *pluralisme*, karena di situ posisi agama sebagai satu-satunya pemegang monopoli Kebenaran ditantang sampai pada akarnya. Namun, saya juga percaya, gugatan pluralisme tersebut juga merupakan celah kesempatan yang membuka kemungkinan menyelamatkan agama. Oleh karena itu, kita harus mendedah dengan lebih jernih gugatan ini.

Bahwa pluralisme sudah menjadi fakta kehidupan dewasa ini, rasanya, merupakan kenyataan yang tak terbantahkan lagi. Dunia dewasa ini sudah berkembang sedemikian rupa, menerobos seluruh batas yang pernah dibuat, atau diimajinasikan, oleh kita. Juga oleh agama. Dengan kata lain juga, perjumpaan antar-agama semakin sering terjadi, dengan intensitas, *magnitude*, keluasan, maupun kecepatan yang makin sulit dibayangkan. Kehidupan setiap umat beragama, sampai pada lingkaran yang amat personal pun, dewasa ini semakin diwarnai dan dibentuk oleh pengalaman perjumpaan dengan penganut agama lain melalui pelbagai jalur. Tidak hanya ketika bersidang di gedung DPR/MPR, misalnya, tetapi juga ketika melakukan transaksi bisnis, minum kopi di warung tegal, melakukan demons

¹⁰ Richard J. Neuhaus, *The Naked Public Square: Religion and Democracy in America*, Grand Rapids, Mich.: Wm. B. Eerdmans, 1984.

trasi bersama, bercengkerama, atau bahkan ... saling jatuh cinta yang berujung pada pelaminan.

Problematikanya menjadi jauh lebih rumit, ketika kita menyadari bahwa proses-proses perjumpaan itu berlangsung tidak saja pada lingkup personal, tribal, lokal, atau bahkan nasional, tetapi juga pada skala global. Di situ, jelas, agama-agama saling bersinggungan, saling bertemu dalam intensitas yang makin tinggi. Dengan kata lain, “zaman monolog” agama-agama sudah berakhir. Dewasa ini, mau tidak mau, suka tidak suka, setiap agama harus hadir dalam “zaman dialog global”.¹¹ Sudah tentu, pengalaman itu akan menggelisahkan agama-agama. Karena di situ, agama tidak lagi dapat mempertahankan posisinya sebagai “anak tunggal”, pemilik satu-satunya monopoli Kebenaran — atau bahkan *menjadi* Kebenaran (dengan “K” besar) itu sendiri. Agama harus mengakui bahwa dirinya hanyalah *salah satu* dari sekian banyak “anak Tuhan”, bahwa tawarannya hanyalah *salah satu* dari sekian banyak jalan keselamatan, bahwa kecapnya hanyalah *salah satu* dari sekian banyak “kecap no 1 di dunia”.

Jelas ini sungguh menggelisahkan agama, terutama para agamawan/wati, penjual kecap yang paling punya kepentingan dengan besar kecilnya pelanggan.

Untuk sekadar mengambil contoh, sampai sekarang, misalnya, perkawinan yang bersifat “lintas agama” di Indonesia masih jadi problematik yang serius. Padahal bagi masyarakat yang begitu majemuk seperti Indonesia, perkawinan semacam itu sering kali merupakan konsekuensi yang tak terelakkan. Namun akhir-akhir ini, dalam “*borderless imagined worlds*” yang kita huni, masalah itu dapat dipecahkan dengan cara mudah: menikah di luar negeri. Dan agama — sebagai “institusi sosial”, memaknai distingsi di atas — tidak mampu berbuat apa-apa.

Contoh sederhana ini, yang harus diakui terlalu disederhanakan dan dapat membuat berang para agamawan/wati, sebenarnya mau mengatakan satu hal: sekalipun agama merupakan sistem kehidupan yang total dan memiliki monopoli Kebenaran, tetapi dunia yang dihadapinya adalah dunia yang majemuk dan *semakin* menjadi majemuk — dunia yang bahkan tidak “klop” dengan imajinasi agama. Bahkan arus globalisasi, seperti ditunjukkan dengan sangat baik oleh Arjun Appadurai, tidak hanya mengusung proses “homogenisasi” budaya-budaya lokal, tetapi sekaligus dengannya proses “heterogenisasi”; yang berlangsung tidak hanya proses *global-isasi*, tetapi sekaligus *lokal-isasi*, sisi kembar yang tak pernah dapat disingkirkan (seperti yang pernah

¹¹ Saya memakai istilah Swidler dan Mojzes. Tentang hal ini, lihat buku teks yang sangat menarik dari Leonard Swidler dan Paul Mojzes, *The Study of Religion in an Age of Global Dialogue*, Philadelphia: Temple University Press, 2000, terutama Bab 11: “From the Age of Monologue to the Age of Global Dialogue”.

dibayangkan dalam paradigma modernisasi), karena "lokalitas itu sendiri merupakan produk historis dan sejarah-sejarah yang melaluinya lokalitas muncul pada akhirnya ditentukan oleh dinamika yang global."¹² Dengan kata lain, globalisasi memunculkan kepingan-kepingan budaya yang *sekaligus* saling terikat namun juga tercerai berai. Hal ini dimungkinkan oleh karena unsur-unsur dinamika globalisasi—pergerakan modal, teknologi, barang, orang, gagasan, imaji, dst.—berjalan melalui jalur-jalur yang *tidak* isomorf sifatnya, melainkan saling silang, kadang saling tindih, kadang saling bertubrukan. Itu, pada gilirannya, melahirkan apa yang disebut Appadurai sebagai "wilayah publik yang berserakan" (*diasporic public spheres*).

Ini punya implikasi yang sangat serius bagi agama yang tidak dapat ditelusuri secara utuh di sini. Proses "glokalisasi" (globalisasi *sekaligus* lokalisasi) tersebut juga membawa dalam dirinya dorongan-dorongan ke arah *de-teritorialisasi* dan *de-institusionalisasi*. Dalam wilayah publik yang berserakan, jelas tidak ada lagi "teritori" yang utuh dan pasti tempat orang dapat menjangkarkan keberadaannya, dan sekaligus dengannya membangun "institusi" yang memberinya rasa nyaman. Agama-agama juga harus, mau tidak mau, suka tidak suka, menjalani proses itu. Tak ada lagi teritori baginya untuk membangun kerajaannya dan, sekalipun

institusinya masih utuh, tidak ada lagi yang mau mempedulikannya. Atau, dengan rumusan yang lebih provokatif, diam-diam secara personal kita sudah melakukan sekularisasi.

Menurut saya, di situlah *locus* pergelutan "jati diri" agama-agama menjadi terang-benderang pada masa pasca-modern ini. Sebab seluruh dinamika global yang serba-retak itu, seperti dikesankan Appadurai, selalu bersifat ambigu: kita hidup *sekaligus* dalam lokalitas yang mengglobal. Jadi, walau wilayah publik yang dihidupi memang berserakan, namun sekaligus harus diingat bahwa serpihan-serpihan itu tetap berada dalam jejaring yang bersifat global. Di situlah kita bertemu dengan paradoks yang dikemukakan Appadurai, bahwa "yang primordial", entah itu bahasa, warna kulit, identitas suku, maupun agama, dewasa ini pun mengalami globalisasi sebagai akibat jejaring media dan, karenanya, menjadi bagian dari mobilisasi identitas dalam pertarungan global. Pengalaman seorang rekan saya ketika pergi ke Goa, India, dapat menjadi contoh yang bagus. Di daerah itu, yang hampir tidak memiliki komunitas asal Indonesia, melalui jaringan TV *cable* rekan saya masih dapat menonton siaran agama yang menampilkan penginjil televisi (*tele-evangelist*) terkenal dari Indonesia menjajakan "kecap" dagangannya. Perpindahan kebencian dari perang (sungguhan) di Afghanistan

¹² Arjun Appadurai, *Modernity at Large: Cultural Dimensions of Globalization*, Minneapolis: University of Minnesota Press, 1996, h. 17 dst.

menjadi perang (virtual) *sweeping* di jalan-jalan di Jakarta, Solo, Manado dan Bali, adalah contoh menarik yang patut dikaji lebih jauh bagaimana agama dapat dengan mudah menjadi "ikon" produk kultural dalam kontestasi identitas berskala global.

IV

Ada baiknya, dalam bagian terakhir esai yang sudah terlalu panjang ini, diberi ringkasan argumen yang lebih padat dan sekaligus proposal kerja ke depan. Narasi di atas mau menyodorkan imperatif bahwa, kalau memang mau menyelamatkan agama, maka hal itu hanya dimungkinkan melalui dua dimensi, katakanlah dimensi "internal" dan "eksternal". Pada dimensi internal, agama-agama ditantang untuk melakukan "transformasi-diri". Di sini, kemungkinan penciptaan ruang-ruang kritis, yang memungkinkan kritik (dan dengan itu: transformasi) diri agama-agama, punya makna strategis. Sementara pada dimensi eksternal, problematiknya adalah bagaimana menciptakan institusi-institusi sosial yang dapat "menjinakkan" aspek demonik

agama-agama. Gugatan pluralisme yang diusung oleh proses "glokalisasi" membuka kedua kemungkinan menyelamatkan agama tersebut.

Diskusi relasi agama dengan kekuasaan dapat memperjelas hal itu. Saya setuju dengan penilaian Daniel, dalam teks yang sudah dirujuk di muka, bahwa "kekuasaan membentuk agama-agama dan pada gilirannya agama membentuk kekuasaan di segala bidang —politik, ekonomi, hukum— yang membuat agama dan kekuasaan menjadi pasangan terbaik dalam satu pelaminan."¹³ Hampir dalam seluruh sejarah agama kita menemukan jalinan yang sangat erat itu, yang tentunya —dalam kasus agama— dilandaskan pada klaim "anak tunggal" agama, sebagai pemegang satu-satunya monopoli Kebenaran. Tetapi, pada saat bersamaan, sejarah agama-agama juga dipenuhi oleh cerita dan penegasan posisi teologis berulang kali yang *melawan* kecenderungan "syahwat kekuasaan" itu, baik kecenderungan di dalam maupun di luar agama. Teguran keras Nabi Natan pada Raja Daud, kritik radikal-pedas Yesus atas "politik kesucian" para imam yang mendo-

¹³Daniel Dhakidae, *op.cit.* Bandingkan tesis yang dilontarkan Ignas Kleden, "Agama sebagai lembaga (tekanan ditambahkan) cenderung mempunyai sejumlah kekuasaan dalam dirinya, dan selalu terdapat suatu proses sosial di mana kekuasaan agama diperluas menjadi kekuasaan dunia, dan kekuasaan dunia diperluas ke dalam daerah kekuasaan agama." Di sini, mengikuti penjelasan Kleden, terjadi pertemuan antara apa yang diistilahkan Weber sebagai "hierokrasi" (kekuasaan agama diperluas menjadi kekuasaan politik) dengan "caesaropapisme" (di mana pemimpin politik, "Kaisar", sekaligus menjadi pemimpin agama, "Paus"). Keduanya inheren dalam setiap agama, terutama ketika agama menjadi "institusi sosial". Lihat Ignas Kleden, "Kekuasaan, Ideologi, dan Peran Agama-Agama di Masa Depan", dalam Martin L. Sinaga (editor), *Agama-Agama Memasuki Milenium Ketiga*, Jakarta: Grasindo, 2000, terutama h. 25 dst.

minasi Bait Suci di Yerusalem dan perlakuan Nabi Muhammad terhadap praktik pemberhalaan agama-agama di wilayah Makkah, adalah sebagian kecil dari *reservoir* yang sangat kaya tentang praktik-praktik resistensi terhadap syahwat kekuasaan, baik internal maupun eksternal. Malah dalam spiritualitas “ketaklekatan radikal” (*radical detachment*) yang dipraktikkan dan diajarkan Sang Buddha, kita menemukan inspirasi yang sangat kaya bagi suatu “*counter-culture movement*” untuk menolak—atau setidaknya mengugut secara radikal—kekuasaan budaya konsumtif yang menjadi berhala-berhala pada masa sekarang. Di situ “kemiskinan” tidak memperbudak, tetapi justru “membebaskan”, karena merupakan “kemiskinan sukarela” yang memerdekakan batin orang (level psikologis) maupun sebagai *strategi politis* (!) dalam pembebasan masyarakat.¹⁴

Contoh-contoh di atas, yang tentunya dapat diperpanjang lagi, menunjukkan dengan sangat jelas bahwa ruang-ruang kritis bagi proses kritik (dan dengan itu: transformasi) diri itu sesungguhnya ada di dalam setiap tradisi keagamaan. Di situlah terletak motor dinamika yang

selalu berlangsung dalam agama. Memakai distingsi yang diperkenalkan melalui Berger di atas, bisa disebut bahwa agama sebagai “institusi sosial” tidak akan pernah seutuhnya mampu mengontrol gerak “iman”. Kedua dimensi itu dapat sejajar, berjalan seiring, tetapi juga dapat saling bertubrukan.

Dan, menurut perkiraan saya, gugatan pluralisme yang “memaksa” agama untuk mengakui bahwa dirinya bukan “anak tunggal” lagi (dengan seluruh privileseinya), akan semakin mengintensifkan dinamika tersebut pada masa sekarang. Pluralisme adalah “nasib” dan masa depan setiap agama. Ia adalah “krisis” dalam arti yang sesungguhnya: *sekaligus* tantangan maha berat namun juga kesempatan bagi transformasi-diri setiap agama. Ia menyadarkan bahwa setiap agama bukanlah “anak tunggal”, apalagi mampu memonopoli Sang Kebenaran. Ketika agama mau menyadari, bahkan mengakui dengan jujur dan rendah hati, kenyataan tersebut, saya kira jalan pun akan terbuka lebar untuk menyelamatkan agama. Langkah yang dimulai Paus Yohanes Paulus II ketika memasuki milenium baru, ketika secara

¹⁴Saya memakai tafsir dan pengolahan jenius yang dilakukan oleh Aloysius Pieris, S.J., seorang teolog pembebasan Asia. Lihat bukunya yang luar biasa, *Berteologi Dalam Konteks Asia*, Yogyakarta: Penerbit Kanisius, 1996, yang merupakan terjemahan dari *magnum opus* Pieris, *An Asian Theology of Liberation*, Maryknoll: Orbis, 1988. Pengolahan jenius lainnya dari *insight* spiritualitas Buddhis ini dalam teori pembangunan, pernah disajikan E.F. Schumacher, *Kecil Itu Indah: Ilmu Ekonomi yang Mementingkan Rakyat Kecil*, Jakarta: LP3ES, 1979. Buku ini, dengan judul asli *Small Is Beautiful*, ketika pertama kali diterbitkan pada tahun 1973 pernah menginspirasi gerakan *counter-culture* terhadap dominasi teknologi dan modal. Dari Schumacher sampai sekarang kita berutang budi mengenai konsep “teknologi tepat guna”.

personal maupun institusional meminta maaf atas seluruh kesalahan yang pernah dilakukan Gereja Katolik Roma, adalah tanda yang sangat jelas bahwa proses transformasi-diri tersebut kini sedang berlangsung sangat intensif pada agama.

Tetapi itu belum selesai. Karakter dasar agama yang selalu-retak, yang selalu menyimpan dalam dirinya aspek "demonik", memberi kita tugas yang tidak kurang beratnya. Kesadaran tersebut masih harus diterjemahkan menjadi institusi-institusi sosial yang dapat "menjinakkan" aspek-aspek "demonik" itu. Bagaimana melakukannya, merupakan wilayah problematik yang luar biasa kompleks yang harus dieksplorasi lebih jauh. Dan itu sungguh di luar jangkauan kemampuan esai ini.

Mungkin itu merupakan tugas kita bersama.

V

Seharusnya esai ini berhenti di sini. Tetapi masih ada satu pertanyaan yang belum dijawab: mengapa harus repot-repot menyelamatkan agama? Seandainya agama memang sudah gagal menjalankan misi sesuai fitrahnya, bukankah lebih baik dibiarkan saja mati ditimbun oleh sedimentasi sejarah?

Mungkin itu jawaban yang mudah. Tetapi esai ini ditulis dengan pengakuan bahwa, memakai rumusan Th. Sumartana

dalam forum refleksi kelompok-kelompok antar-iman se-Indonesia di Malino akhir Januari lalu,

"satu-satunya yang dimiliki rakyat Indonesia sekarang ini hanyalah agama. Yang bukan agama belum menjadi milik, tapi masih dalam status barang pinjaman, belum benar-benar terinternalisasi. Dengan kata lain, 'frame of reference' yang sudah mendarah daging dalam penghayatan bangsa Indonesia adalah agama. Cara berpikir kita, cara berpolitik kita, cara kita memecahkan masalah adalah cara agama. Diakui atau tidak, itulah yang terjadi."¹⁵

Lagi pula, seperti dibuktikan oleh fenomena "kebangkitan kembali agama-agama" yang sudah disinggung di atas, agama tidak dapat begitu saja disingkirkan. Ia memiliki kekuatan "magis" yang luar biasa, yang merekam harapan dan keinginan yang paling tinggi, spekulasi paling jauh, maupun pertarungan paling *ultim* dari seluruh keberadaan manusia. Ia adalah "ilusi-ilusi" yang tanpanya hidup jadi begitu tak tertanggungkan.

Mungkin berulang kali kita kecewa dengan ilusi-ilusi tersebut. Bahkan kita juga menyadari potensi "demonik" di dalamnya. Tapi membuangnya sama sekali? Rasanya dunia akan terlalu sepi, menjadi sekadar kerutinan yang membosankan, sebuah "sangkar besi", kata Weber, tanpa kehadiran dan pesonanya. ❖

¹⁵ Th. Sumartana, "Refleksi Tentang Peran 'Inter-faith Groups' di Tengah Kemelut Masyarakat Indonesia Dewasa Ini", kertas kerja disampaikan pada Forum Refleksi Kelompok Antar-Iman se-Indonesia, di Malino, 23-27 Januari 2002.