UMAT KATOLIK INDONESIA DI MATA UMAT ISLAM INDONESIA

CHUMAIDI SYARIEF ROMAS

Pandangan Qur'an terhadap Umat Kristen (Nasrani)

Bisa menjadi batu sandungan dalam kalangan kaum muslimin dan juga di kalangan pemeluk agama kristiani kalau Islam dipahami dalam konteks kesejarahannya, dengan Qur'an sebagai Kitab Sucinya yang berbahasa Arab. Sebabnya, dapat timbul penyetaraan pengertian "keislaman" dengan "kearaban"[1], sebagaimana pula terjadi bahwa "kekristenan" disamakan dengan "kebaratan"[2]. Pemahaman semacam itu dapat menimbulkan salah pengertian atau dapat mengurangi pemahaman yang tepat mengenai pemeluk agama yang lain.

Qur'an sebagai firman Allah ditransmisikan lewat wahyu (inspirasi), bukan lewat pembicaraan dengan Allah[3], dan transmisi itu secara teknis diwujudkan dan diperkuat oleh fakta budaya yang lebih menentukan[4]. Karena Nabi Muhammad adalah orang Arab, maka tak mungkin wahyu Allah itu terjadi tanpa bahasa Arab (Qur'an 41:44). Penggambaran wahyu dalam Qur'an seperti itu melahirkan dua aliran pemikiran yang penting dalam kalangan kaum muslimin dan non-muslim. (1) Dalam aliran yang satu, Kitab Suci atau Qur'an diyakini sebagai ciptaan Tuhan, sepenuhnya tanpa campur tangan manusia (orakularitas), se-

1. Madjid, 1992: 358.
2. Goldsmith, 1982: 79.
3. Rahman, 1979: 31.
4. Chambert dan Kaptein, 1993: 41.

hingga lafal dan kandungan di dalamnya merupakan bentuk ajaran yang bersifat mutlak. Secara ekstrem kadang-kadang dikatakan bahwa manusia tak boleh "men-takwil-kan" dan menafsirkan Kitab Suci, secara rasional sekalipun. (2) Menurut keyakinan aliran lain, Kitab Suci mengandung dua dimensi pokok yang bersama-sama mengungkapkan "hakikat" yang ada dalam wahyu dan "peristiwa" atau konteks kejadian yang disebut dalam teks. Pengungkapan dalam teks menunjukkan gambaran nilai-nilai hakiki melalui wacana kebudayaan manusia yang merupakan nilai-nilai instrumental semata.

Kalau Qur'an dipandang sebagai Kitab Suci yang telah disucikan melalui sejumlah ritual dan yang dipahami melalui berbagai strategi dan metode-metode tafsiran yang berkaitan dengan situasi politik, sosial, dan budaya yang nyata[5], dapat dipahami, bahwa pandangan Islam terhadap agama Kristen (Nasrani) khususnya, atau *theologia religiosum* pada umumnya, dapat dirumuskan dengan aneka ragam cara. Secara umum dapat dibedakan pandangan yang bercorak eksklusif dan pandangan yang bercorak inklusif terhadap agama Kristen. Pandangan yang bercorak eksklusif menekankan pemahaman Islam secara tekstual terhadap Qur'an dengan bertolak dari firman Allah yang menyatakan bahwa sesungguhnya agama (yang diridhai Allah) di sisi Allah hanyalah Islam (Q.3:19), dan barang siapa mencari agama selain Islam maka sekali-kali tidak akan diterima Allah (Q.3:85). Dari ayat-ayat tersebut lahirlah doktrin eksklusif yang melahirkan semangat untuk mengklaim kebenaran dalam Islam, hampir setaraf dengan ungkapan teologis yang berkembang dalam pemikiran Kristen, *extra ecclesiam nulla salus*.

Pandangan yang bercorak inklusif terutama memperhatikan dan menekankan yang esensial dalam Islam, yakni bahwa Islam adalah agama "pasrah diri" kepada Allah dan dengan itu mewujudkan keimanan manusia yang universal dan inklusif. Pasrah diri adalah inti agama semenjak Nabi Adam dan lebih dipertegas oleh Ibrahim (Abraham) (Q.2:131,132) sebagai bapak agama-agama Semitik, termasuk di dalamnya Islam dan Kristen. Dalam hal "pasrah diri", Qur'an tidak menekankan diskontinuitas agama-agama dan tidak membedakan antara nabi-nabi dan rasul-rasul, termasuk Musa (Moses), Isa (Yesus) dan Muhammad. Semua nama itu masih dirangkum dalam satu kesatuan agama, yakni Islam (Q.2:136 dan Q.3:84). Ajaran-ajaran mereka mengandung

5. *Ibid.*

"keselamatan" yang dari Allah (Q.2:64). Dalam arti ini, kaum muslimin dapat mengatakan bahwa agama Kristen pada intinya adalah juga agama Islam, sebagaimana ada orang Kristen yang menyebut agama Islam sebagai "kekristenan yang anonim" atau *hidden Christianity*. Berpangkal dari pernyataan tersebut, Houston Smith mengambil kesimpulan bahwa secara "esoteris" atau pada hakikatnya, agama itu sama dan hanya berbeda dalam bentuknya atau dalam "eksoterisme"-nya[6]. Esoterisme berhubungan dengan eksoterisme sama seperti "jiwa" berhubungan dengan "bentuk", sebagaimana halnya dalam semua ungkapan simbolik[7]. Esoterisme merupakan pantulan sinar dan tabir bagi eksoterisme. Oleh karena itu, agama yang menolak kenyataan metafisik dan rohani, dan selanjutnya terkristal dalam dogmatisme lahiriah, mesti akan menimbulkan kekafiran[8]. Secara mendalam dan esoteris, agama-agama merupakan kesatuan asasi dalam mengajarkan kebenaran. Akan tetapi, menurut bentuk dan eksoterisme, agama-agama menampilkan perbedaan dan keanekaragaman dalam cara beribadat, hukum-hukum, dan sebagainya karena agama-agama itu lahir di lingkungan yang berbeda-beda, pada tempat dan waktu yang berbeda-beda[9]. Meskipun demikian, Allah secara konsisten memanggil umat-Nya yang berbeda-beda itu menuju "titik temu" *(kalimah sawa)*, yakni titik di mana semua tidak menyembah selain Allah, tidak mempersyerikatkan Allah dengan apa pun, dan tidak men-tuhan-kan sesuatu yang lain selain Allah (Q.3:64).

Kalau diperhatikan secara keseluruhan, di dalam Qur'an dapat ditemukan kedua sikap karakteristik itu dalam memandang agama Kristen. Keduanya berbeda menurut tempat, yakni Mekkah dan Madinah. Surat-surat Makiyah terlebih dahulu memandang sebagai nabi dan rasul mereka yang disebut dalam Perjanjian Lama dan Perjanjian Baru dan yang diakui oleh Nabi Muhammad, kemudian Nabi Muhammad sendiri, dan sesuai dengan itu masyarakatnya dipilah-pilah dalam masyarakat agama tertentu. Demikian pula misi atau risalah yang dibawa Muhammad merupakan pancaran dari sumber yang sama dan tunggal[10]. Orang Yahudi dan Kristen disebut *al-ahzab* (sektarian, partisan).

---

6. Schuon, 1987: x.
7. *Ibid*, 33.
8. *Ibid*, 10.
9. Ali, 1970: 11.
10. Rahman, 1983: 234-235.

Sebutan itu lebih untuk menekankan integritas kemusliman supaya orang muslimin tidak bercerai-berai karena menyadari dirinya identik dengan agama Ibrahim[11]. Sebutan *al-ahzab* tidak lagi dipergunakan dalam surat-surat Madaniyah, namun orang Yahudi dan Kristen masih diseru sebagai "kaum-kaum" supaya mereka berada dalam "islam". Ciri ini memperlihatkan inklusivisme sedemikian rupa sehingga orang muslimin diingatkan bahwa mereka merupakan sebuah kaum yang berdiri sendiri (baca Q.2:111-113, Q.2:62, Q.5:69). Betapapun demikian, Qur'an secara terang menyatakan bahwa perbedaan Islam dengan agama Kristen hanya dalam satu hal yang sangat menonjol: ketuhanan Yesus dalam Trinitas (Q.5:73, Q.112:1-4).

Bentuk pemahaman dan penafsiran Qur'an amat berpengaruh, secara positif atau negatif, pada hubungan Islam dengan agama Kristen. Dalam realitas sejarah perjumpaan orang Kristen dengan Islam (dan kaum muslimin) banyak ditentukan oleh periode sejarah di tempat yang berbeda-beda. Latar belakang sejarah itu sangat menentukan pandangan kaum muslimin terhadap orang Kristiani, di samping sistem kemasyarakatan yang riil. Umumnya penafsiran Qur'an terhadap agama lain sangat ditentukan oleh situasi konkret yang dihadapi oleh masyarakat luas pada saat itu.

Sikap Historis Kaum Muslimin Indonesia terhadap Katolik

Pengalaman historis pertemuan muslim dengan kaum Kristiani di Indonesia tidak dapat dilepaskan dari proses kolonisasi, baik kuno maupun modern, dari usaha penginjilan dan orientalisme masa modern. Pengalaman sejarah itu sampai sekarang ini ikut menciptakan kerangka bagi sikap keagamaan yang positif (artinya: perjumpaan itu berguna bagi kaum muslimin) atau sikap keagamaan yang negatif (artinya: menentang pergumulan Katolik di Indonesia). Pengalaman historis dapat dibagi dalam dua periode penting, yakni periode kolonisasi (prakemerdekaan) dan periode pasca kolonialisme (periode kemerdekaan RI).

Periode Kolonisasi Indonesia

Di Indonesia, kolonisasi oleh bangsa Eropa dialami dalam dua bentuk kolonialisme. Kolonialisme kuno yang dianut dan dipelopori oleh

11. *Ibid*, 236.

Portugal dengan cara-cara yang spesifik mengkombinasikan kepentingan Gereja Katolik dengan kepentingan-kepentingan ekonomi dan politik negara adidaya itu. Kenyataan sejarah itu dialami oleh masyarakat Islam di Maluku, dari tahun 1522 hingga kedatangan VOC di Maluku pada tahun 1605.[12] Penyebaran misi Gereja Katolik di daerah itu ditunjang oleh penguasa kolonialis Portugal dan menimbulkan trauma: pemberontakan kaum muslim terhadap kolonialis Portugal, pembunuhan sultan Ternate[13], serta pengkatolikan masyarakat Maluku yang dianggap masih "kafir"[14].

Bentuk kolonialisme moderen di Indonesia dipelopori oleh Belanda yang lebih bersifat "sekuler", berdasarkan pemikiran Calvinis. Usaha-usaha demi kepentingan ekonomis di daerah koloni Belanda ditunjang dengan kekuasaan politik kolonial, dan kepentingan agama tidak dikaitkan dengan kepentingan ekonomi. Usaha kolonial dipelopori oleh VOC (Verenigde Oost-Indische Compagnie atau *Kompeni*). Perkembangan ini memasuki era baru waktu Gereja Reformasi atau Gereja Protestan Belanda masuk Indonesia melalui kemudahan yang diperoleh dari penguasa yang mengizinkan kedatangan zending. Dalam era itu, misi dan zending mengalami perkembangan dan perlindungan yang lebih daripada kaum muslimin di Indonesia, baik dalam penyiaran agama maupun dalam fasilitas pendidikan[15]. Suasana "optimisme Eropa" pada abad 19 bersama pemikiran umat Kristiani benar-benar mewarnai seluruh gerak ekspansi kolonial yang mengarah "ke luar Eropa". Mentalitas tersebut sangat terasa juga di kawasan Indonesia dan orang mengagumi suatu "superioritas" dalam doktrin Kristen yang bercorak Barat itu. Sebagai agama "Asiatis", Islam di Indonesia tidak dapat menghindarkan diri dari proses kolonisasi sekaligus "kristenisasi" itu. Akibatnya, dalam Islam bangkitlah semangat "steoreotipe" terhadap Kristen dan Katolik. Agama Kristen dianggap berwajah atau beridentitas ganda, sebagai agama "orang Belanda" dan sekaligus sebagai berwajah kolonialis dan imperialis[16]. Pengalaman historis ini melahirkan prasangka keagamaan yang mendalam di kalangan kaum muslimin Indonesia. Pandangan itu

---

12. Berkhof dan Enklaar, 1988: 235-237.
13. *Ibid*, 236.
14. Abdurrahman (ed.), 1993: 464.
15. Hasyim, 1979: 288-289
16. Yewangoe, 1989: 33-35.

didukung oleh kebangkitan nasionalisme bangsa-bangsa Asia pada umumnya dan juga di Indonesia. Dalam kebangkitan nasional itu, agama setempat (juga Islam) ikut mengalami kebangkitan dan ikut merumuskan tema-tema perjuangan nasional. Bahan ramuan ideologi nasionalisme diambil dari pengalaman penindasan dan kezaliman oleh imperialisme dan kolonialisme, dan tak pelak lagi perlawanan terhadap agama Kristen dan Katolik sebagai "agama kaum kafir" Belanda. Dalam suasana itu, dapatlah juga lahir gerakan-gerakan *jihad fi sabilillah* yang menggunakan tema-tema keagamaan untuk menyerang Belanda yang "kafir" dan mereka yang bersikap sama seperti Belanda. Sabda Nabi Muhammad yang mengatakan bahwa "cinta tanah air adalah bagian dari iman" menjadi alat justifikasi yang sangat kuat bagi seluruh kaum muslimin. Sabda itu diartikan secara inklusif sebagai "klaim kebenaran" Islam untuk melawan orang kafir yang sekaligus penjajah bangsa. Semangat ini menjiwai perjuangan hingga Indonesia mencapai kemerdekaan pada tanggal 17 Agustus 1945.

Periode Kemerdekaan

Periode kemerdekaan dapat dibagi secara sederhana dalam fase Orde Lama (ORLA) dan fase Orde Baru (ORBA). Dua fase ini secara fundamental telah memiliki *common ground* bagi agama-agama di Indonesia, termasuk agama Islam dan agama Katolik, yakni Undang-undang Dasar Republik Indonesia dan Pancasila. Kedudukan agama-agama dalam wilayah kesatuan RI adalah sama, sekaligus diakui oleh Negara Republik Indonesia. Oleh karena itu, Indonesia menganut sistem sosial dan keagamaan yang pluralistik. Meskipun demikian, dalam sistem sosial yang bercorak pluralistik, di mana landasan filsafat "Bhineka Tunggal Ika" menjadi pegangan bangsa, haruslah tetap terjamin bahwa melalui konflik bisa tercapai konsensus. Sistem kemajemukan harus tetap memelihara keseimbangan, keselarasan, dan kestabilan sosial di Indonesia. Dalam kenyataan sejarah, hidup masyarakat Indonesia semenjak kemerdekaan mengalami dua fase yang berbeda-beda, khususnya dalam interaksi keagamaan dari dalam rangka politik.

a) Pola interaksi keagamaan semasa ORLA, yakni era pasca-penjajahan, ditentukan juga oleh sistem politik yang selalu cenderung beralih dari liberalisme ke arah otoritarianisme. Di saat yang sama diciptakan suasana politik melawan musuh imaginer, yakni neokolonialisme dan neo-imperialisme Barat yang dipelopori Amerika Serikat dan Inggris. Dalam suasana politik tersebut sistem kemajemukan sosial keagamaan direpresentasikan dalam kemajemukan

partai politik yang didasarkan pada keagamaan, tak terkecuali Partai Katolik.

Dalam iklim politik yang bercorak "liberalisme", semasa kita meninggalkan UUD 1945, hubungan kaum muslimin dengan umat Katolik (baik dengan Partai Katolik maupun dengan Gereja Katolik) tidak menjadi tegang. Banyak persoalan-persoalan nasional, baik keagamaan maupun politik, yang menyangkut Islam dan Katolik dapat dibicarakan secara biasa melalui parlemen maupun badan-badan keagamaan secara normal. Dalam banyak hal Partai Katolik dapat bekerja sama dengan partai-partai Islam (NU maupun Masyumi), terutama dalam menggalang koalisi untuk menghadapi PKI (*mis*: Liga Demokrasi Indonesia hingga terbentuknya KAP Gestapu PKI, 1965). Corak liberalisme pada saat itu dapat dikesankan sebagai suatu sistem yang lebih transparan sehingga suasana perbedaan agama di tengah kehidupan bangsa tidak melahirkan penafsiran sebagai SARA (istilah ini lahir pada masa ORBA).

Lalu, berakhirlah sistem liberal dan terjadi pergeseran politik waktu UUD 1945 diberlakukan kembali melalui Dekrit 5 Juli 1959 oleh Presiden Soekarno. Peristiwa itu merupakan fenomena yang menarik bagi kehidupan antar-agama di Indonesia, dan akibat politiknya masih dirasakan pada masa ORBA. Arti Dekrit 5 Juli 1959 bagi kehidupan antar-agama dimengerti, bila diperhatikan pembahasan masalah "Dasar Negara Republik Indonesia" dalam Konstituante, yang justru tidak berhasil mencapai penyelesaian politik. Potensi politik umat Islam yang menghendaki negara berlandaskan agama (Islam) ternyata merupakan kekuatan riil dalam politik di Indonesia sebagaimana tampak dalam persidangan Konstituante. Peristiwa itu berdampak psiko-politis pada umat Kristiani di Indonesia, yang menghadapi kemungkinan lahirnya "negara agama" (teokrasi) di Indonesia. Potensi politik Islam dilihat oleh Partai Katolik dan Gereja sebagai kekuatan yang dapat merugikan mereka; namun pada saat yang sama mereka juga sangat "prihatin" terhadap perkembangan dan kemajuan PKI, sehingga mereka mencari sahabat dekat melawan PKI dalam umat Islam pada umumnya dan dalam tokoh-tokoh yang konsisten melawan PKI.

Dalam cahaya Negara Pancasila, pemahaman tentang "Negara dan Agama" masih merupakan "batu sandungan" politik bagi pemikiran umat Katolik di Indonesia, dan kadangkala timbul perbedaan persepsi antara umat Katolik dan kalangan muslimin dalam menafsirkan kebijaksanaan-kebijaksanaan pemerintah yang praktis.

Tambahan pula, secara historis bangsa Indonesia pernah memiliki dokumen yang monumental yakni Piagam Jakarta. Sementara itu, paham tentang Indonesia sebagai Negara Pancasila (dengan sendirinya bukan negara agama dan bukan negara sekuler) dalam praktek sering diartikan lain oleh kaum muslimin dan oleh umat Katolik. Ketika PKI mendominasi politik di Indonesia, nilai-nilai Pancasila telah diperas menjadi "gotong royong" yang diwujudkan dalam struktur politik NASAKOM. Pada awal masa ORBA bangsa Indonesia harus "meluruskan kembali" pemaknaan Pancasila dan membubarkan PKI melalui Supersemar 1966. Berakhirlah ORLA dan ORBA bertekad mengoreksi secara total kekeliruan dan penyimpangan-penyimpangan ORLA.

Perlu dicatat bahwa akibat pengaruh PKI yang begitu kuat, maka fobia terhadap Amerika dan Inggris telah menjauhkan Indonesia dari Barat dan bahkan memutuskan hubungannya. Pada gilirannya, Gereja Katolik mengalami "keseretan" dalam hubungan dengan negara-negara di Barat. Memang Gereja Katolik secara umum mengalami "tekanan politis dan teologis" akibat perkembangan komunisme melalui PKI. Namun sebaliknya, kebangkitan ORBA tidak lepas dari peranan umat Katolik yang sangat besar.

b) Kebangkitan ORBA semenjak 1966 membawa perubahan mendasar dalam kehidupan politik kita, dari suasana kediktatoran yang diciptakan oleh PKI ke arah kehidupan yang lebih demokratis serta perubahan dalam seluruh struktur kehidupan bersama. Seluruh arah kehidupan berbalik. Filsafat komunisme yang dibawa oleh PKI telah dinyatakan terlarang, genderang revolusi ala PKI diredam oleh suasana baru. "Revolusi" diganti dengan "Pembangunan Nasional" dengan membuka hubungan internasional yang baru dengan negara-negara Barat, terutama dengan Amerika dan Inggris yang sebelumnya merupakan "musuh rakyat Indonesia". Dahulu pandangan-pandangan revolusioner ajaran marxisme berkumandang; kini ORBA sangat mementingkan rehabilitasi mental melalui ajaran agama-agama melawan pencemaran oleh komunisme-marxisme. Dalam suasana seperti itu semua agama memulai kiprah baru dengan mengisi *nation building and character building*. Bagi Gereja Katolik masa itu merupakan saat yang ditunggu-tunggu dan penuh harapan-harapan baru.

Mulai saat itulah umat Katolik dapat menghirup iklim "kebebasan" dalam kehidupan sosial keagamaan dan secara lebih luas dapat berhubungan dengan masyarakat internasional, khususnya dengan

Barat. Sekaligus Gereja Katolik dihadapkan pada tugas-tugas "misioner baru", untuk masyarakat miskin Indonesia dan bagi mereka yang dulu menjadi anggota PKI dan yang dianggap ateis. Kemiskinan sebagai akibat dari tekanan ekonomi di masa ORLA merupakan kenyataan yang tak dapat ditutup-tutupi dan secara politis para pendukung PKI kini kehilangan pegangan hidup mereka. Kedua hal itu mendorong orang untuk mencari pedoman untuk menghadapi masalah hidup masing-masing. Di situ, Gereja Katolik mendapat peluang untuk melaksanakan misinya dan usaha itu oleh kaum muslimin sering disebut sebagai "kristenisasi"[17]. Dalam suasana politik warisan ORLA, parpol keagamaan muncul ke atas pentas nasional dan diangkatlah – umpamanya – "kasus Meulaboh" ke permukaan nasional melalui interpelasi Simorangkir dkk. di DPR-GR (Juli 1967), disusul dengan "interpelasi Lukman Harun dkk.". Konflik politik dan keagamaan tak dapat dihindari. Sikap anti-katolik tidak dapat dilepaskan dari pengalaman traumatik di zaman kolonial, yang sebenarnya merupakan masalah silam dan tidak punya relevansi di masa sekarang. Di pelbagai daerah terjadi kasus-kasus yang sejenis dengan peristiwa Meulaboh, dan dari waktu ke waktu pemerintah memprakarsai musyawarah antar agama. Musyawarah yang dilaksanakan pada tanggal 30 November 1967 di Jakarta, dianggap tidak berhasil mewujudkan kesepakatan bersama menurut ajakan Pemerintah lewat Menteri Agama, yaitu: (1) agar diadakan Badan Kontak Antar Agama dan (2) piagam bersama tentang anjuran Presiden agar pemeluk suatu agama tidak menjadikan agama lainnya sebagai obyek propaganda.

Sejak akhir tahun 60-an hingga akhir 70-an, dalam interaksi politik yang erat selama satu dasawarsa, timbullah juga gerakan-gerakan politik dan keagamaan yang bercorak militan dan gejala-gejala radikalisme[18]. Di samping itu, eksklusivisme dan formalisme Islam serta fanatisme melahirkan sikap intoleransi[19]. Sikap intoleransi itu sedikit banyak melawan arus modernisasi, yang mendapat angin berkat kebijaksanaan pemerintah dalam usaha pembangunan nasional, dan bersumber pada pelbagai faktor yang menyangkut aga-

17. Hasyim, *op. cit.*, 270-238.

18. *Panji Masyarakat*, 361: 49.

19. *Ibid.*

ma. Di kalangan umat Islam sumber itu antara lain: (1) pemahaman Islam secara formalistik dan legalistik, (2) kekurangan pemimpin yang berwatak dan bertanggungjawab, (3) pemahaman yang parsial terhadap Islam, (4) sikap-sikap yang tidak simpatik dari penginjil-penginjil Nasrani, (5) kemiskinan fasilitas yang dialami umat Islam menghadapi penginjil dengan fasilitas kaya, dan (6) pelbagai rasa frustrasi politik[20]. Semuanya itu menunjang lahirnya gerakan anti-katolik pada khususnya, namun juga melahirkan pandangan teologis yang bercorak eksklusif terhadap umat Islam sendiri (misalnya dengan mengkafirkan sesama muslim sama seperti kaum nasrani).

Di antara gerakan-gerakan itu ada yang lebih terbuka, yang memperjuangkan tuntutan-tuntutan umat Islam yang politis, yang berpikir lebih realistik dan bergerak konstitusional dan legal. Ada juga gerakan yang lebih tertutup, yang menggunakan teror-teror fisik (yang dapat dibandingkan dengan DI/TII)[21]. Gejala-gejala ini, yang muncul dalam hubungan antar-agama di Indonesia, ternyata melahirkan kesadaran baru akan perlunya kerukunan, toleransi, bahkan perlunya dialog antarpemeluk agama-agama. Umat Islam menilai positif bahwa di tata pemerintahan telah terbentuk wadah Majlis Ulama Indonesia (MUI) pada tahun 1975, disusul dengan sejumlah Surat Keputusan Menteri Agama No.70 Th.1978 tentang Pedoman Penyiaran Agama, Surat Keputusan Menteri Agama No.77 Th.1978 tentang Bantuan Luar Negeri kepada Lembaga Keagamaan di Indonesia, dan Surat Keputusan Bersama Menteri Agama dan Menteri Dalam Negeri tentang Tatacara Penyiaran Agama dan Bantuan Luar Negeri kepada Lembaga Keagamaan di Indonesia, tanggal 2 Januari 1979. Untuk menegakkan kebijaksanaan itu, pemerintah mengajukan tiga kerukunan: kerukunan umat beragama dengan pemerintah, kerukunan antar-umat beragama, dan kerukunan dalam umat beragama. Tampaknya kebijaksanaan itu mengurangi gejala-gejala "ketegangan" psiko-politis dalam umat Islam, baik mengenai politik pembangunan maupun mengenai kehidupan antar-agama di Indonesia. Kalangan umat Islam bahkan merasa bahwa Pemerintah lewat beberapa kebijaksanaan di atas telah memenuhi harapan dari "interpelasi Lukman Harun dkk.[22].

20. Efendi, Djohan, dan Ismet Nasir, 1981: 179-188.

21. *Prisma*, 1978, no. 5.

22. Hasyim, *op. cit.*, 328.

Lanjutan kebijaksanaan-kebijaksanaan politik dari akhir th. 70-an atau awal th. 80-an hingga awal th. 90 memperlihatkan bahwa pembangunan nasional yang dilandaskan pada pengalaman-pengalaman di tahun-tahun sebelumnya lebih memperhatikan kritik-kritik dan "oposisi" dari kalangan kaum muslim. Secara tidak langsung kebijaksanaan politik itu mampu "meredam" sikap agresif dan konfrontatif terhadap kaum Katolik. Pada saat yang sama lahir pemikiran-pemikiran baru di kalangan masyarakat Islam terpelajar dan di antara para cendekiawan Islam mengenai sikap terhadap agama-agama non-Islam di Indonesia; pemikiran itu bersifat lebih realistik, terbuka, dan empatik. Meskipun demikian, masih ada sebagian masyarakat Islam yang antipati dan bersikap eksklusif karena terlalu tergoda oleh pengalaman sejarah masa lalu yang tidak begitu menggembirakan dalam perjumpaan dengan umat Kristiani di Indonesia maupun di luar Indonesia.

Setelah ada dokumen-dokumen Konsili Vatikan II (1965) tergugahlah banyak harapan dan timbul kesadaran bahwa dalam hubungan Islam dengan Gereja Katolik kita mesti lebih saling mengerti dan membentuk kerukunan antar-sesama. Banyak terdapat perubahan-perubahan yang sangat berarti dalam interaksi antara umat Katolik dan umat Islam. Hubungan kita membaik, individual maupun sosial, dalam lembaga-lembaga swadaya masyarakat, lembaga-lembaga politik dsb. sebab sistem politik kita sejak akhir tahun 70-an telah meninggalkan format lama yang sangat "sektarianistik" yang mengkotak-kotakkan agama dalam "ke-parpol-an".

Menuju Perspektif Baru dalam Menyikapi Umat Katolik

Sejarah masa lalu merupakan wahana untuk belajar menjadi arif menghadapi masa depan. Kita tidak ingin mengulang peristiwa-peristiwa traumatik di masa lalu. Sejarah hubungan Islam dengan umat Katolik hendaknya berjalan ke arah depan. Perubahan global yang cenderung membentuk pola kehidupan yang makin materialistik, sekularistik, dan tidak human merupakan tantangan bagi semua agama di Indonesia. Pancasila merupakan filsafat bangsa kita dan landasan untuk hidup bersama di negara Republik Indonesia namun dibutuhkan kesadaran keagamaan pada masing-masing pemeluk agama supaya kita dapat hidup bersama dengan rukun dan mencari penyelesaian bagi masalah hidup kita bersama.

Proses globalisasi menjelang abad XXI menyangkut juga Indonesia. Dalam perkembangan itu kita juga mengalami suatu kebangkitan keberagamaan yang tampil dengan dua wajah: (1) wajah fundamentalisme, ortodoksisme, dan isme-isme lain yang menyangkut hidup agama, dan (2) wajah pendewaan nalar dan ilmu serta teknologi[23]. Apabila agama-agama di Indonesia tidak mengantisipasi perkembangan itu, nilai-nilai yang ada dalam Pancasila tidak punya arti dalam kehidupan berbangsa, bermasyarakat, dan bernegara. Oleh karena itu, kesadaran keagamaan yang khusus di masing-masing agama dan dalam kebersamaan yang dilandasi Pancasila harus merumuskan suatu teologi yang bercorak inklusif keindonesiaan dan yang bercorak kontekstual keindonesiaan. Akhir-akhir ini telah lahir gagasan-gagasan teologis baru di kalangan Islam guna menghadapi tantangan-tantangan itu.

1) Kalau menyadari sepenuhnya keterbatasan dan ketidakmutlakan manusia, kita dapat mengembangkan suatu "teologi kerukunan", suatu pandangan keagamaan yang tidak memonopoli kebenaran dan keselamatan. Sebabnya, agama sebagai ajaran kebenaran tak pernah terungkap dan tertangkap seutuhnya dan sepenuhnya oleh manusia. Lagipula keberagamaan kita pada umumnya amat dipengaruhi oleh lingkungan hidup kita[24].
2) Pandangan "teologi inklusif" menekankan bahwa hakikat Islam merupakan ajaran yang sejalan dengan semangat kemanusiaan universal. Ditekankan pula bahwa Islam adalah suatu sistem yang menguntungkan semua manusia. Semangat Islam adalah *fitri* yang yakin bahwa dalam diri manusia terdapat potensi untuk menjadi benar dan baik. Sifat fitri harus menjadi dasar kerja sama antara umat Islam dan agama lain dan pemerintah. Indonesia dengan UUD '45 dan Pancasila dapat merupakan "konteks" baru bagi konstitusi Medinah, karena dalam konstitusi itu terdapat ide-ide kebebasan beragama, hak setiap kelompok untuk mengatur hidup sesuai dengan keyakinannya, dan kewajiban semua untuk ikut membela kebersamaan menghadapi musuh dari luar[25]. Ketuhanan Yang Maha Esa *(Tawhid)* merupakan titik pertemuan atau *kalimah sawa* dengan agama-agama lainnya[26].

---

23. Sairin dkk. 1994: 143.
24. *Prisma*, 1978, no. 5: 17.
25. Ali, Fachri dan Bachtiar Effendi, 1986: 178-182.
26. Madjid, *op. cit.*, 177-188.

3) Pembangunan nasional hendaknya berdimensi ketuhanan dan keadilan serta mewujudkan nilai-nilai teologis, sebab manusia harus bertanggungjawab di hadapan Tuhan. Untuk itu diperlukan suatu "teologi pembangunan" agar manusia menguasai dunia dan tidak sebaliknya. Kriteria bagi teologi itu antara lain: (1) teologi tidak dibatasi pada ibadah dan akidah, melainkan mencakup juga aspek kemasyarakatan; teologi tidak hanya melegitimasi pembangunan, melainkan juga harus memberikan kritik dan bimbingan terhadap pembangunan. (2) teologi pembangunan menggerakkan semua potensi untuk membebaskan sesama manusia dari belenggu kemasyarakatan, baik dari belenggu kemiskinan dan kebodohan maupun dari belenggu kekayaan dan kepintaran yang membuat orang menyalahkan kekuasaan, (3) agama dan pemimpin agama harus terlibat langsung untuk membangun kehidupan dunia ke arah yang lebih baik[27].

Demikian antara lain wacana teologis yang memiliki perspektif baru dalam menyongsong masa depan yang lebih baik, sebagai sikap keagamaan dalam masyarakat pluralis yang berlandaskan Pancasila. Pasti masih ada banyak variasi pemikiran lain yang dapat kita kembangkan bersama, yang sangat aktual dan kontekstual untuk menyongsong masa depan bangsa kita, agar dalam hubungan kita satu sama lain dan hidup kita bersama makin terwujudkanlah nilai-nilai kemanusiaan Indonesia modern.

Penutup

Keseluruhan pemikiran ini disumbangkan atas permintaan redaksi majalah ini, agar pembaca dapat memahami pelbagai pandangan dan dorongan-dorongan yang terdapat di kalangan umat Islam dalam pertemuan dan pergumulannya dengan umat Katolik di Indonesia. Dengan demikian, kita dapat berempati dengan umat Islam di Indonesia, yakni ikut merasakan kelebihan dan kekurangan yang terdapat di kalangan Islam sepanjang sejarah bangsa kita.

27. Amin, 1986: xviii.

DAFTAR PUSTAKA

Abdurrahman (ed.)
1993 *Masyarakat dan Agama*, Yogyakarta: Sunan Kalijaga Press.

Ali, Fachri – Effendi, Bahtiar
1986 Merambah Jalan Baru Islam, Bandung: Mizan.

Ali, Mukti
1970 *Ke-Esaan Tuhan dalam Al-Qur'an*, Yogyakarta: Yayasan "NIDA".

Amin, Masyhur (ed.)
1989 *Teologi Pembangunan*, Yogyakarta: LKPSM-NU DIY.

Berkhof, H. – Enklaar, I.H.
1988 *Sejarah Gereja*, Jakarta: PT BPK Gunung Mulia.

Chambert – Kaptein, NJG
1993 *Studi Islam di Perancis,* Leiden: INIS-Leiden University.

Effendi, Djohan – Nasir, Ismet
1981 *Pergolakan Pemikiran Islam, Catatan Harian A. Wahib,* Jakarta: LP3ES.

Goldsmith, Martin
1982 *Islam and Christian Witness*, Kent-England: British Cataloguing.

Hasyim, Umar
1979 *Toleransi dan Kemerdekaan Beragama dalam Islam,* Surabaya: PT Bina Ilmu.

Harun, Lukman
1976 *10 Tahun Lubang Buaya, Pemberontakan PKI,* tt: Islamic Research Institute.

Madjid, Nurcholis
1992 *Islam: Doktrin dan Peradaban*, Jakarta: Yayasan Paramadina

Rahman, Fazlur
1979 *Islam*, Chicago-London: University of Chicago Press.

Sairin, Weinata dkk. (ed.)
1994 *Dialog antar Umat Beragama: Membangun Pilar-pilar Keindonesiaan yang Kukuh,* PT BPK Gunung Mulia.

Schuon, Frithjof
1987 *Mencari Titik Temu Agama-agama*, terj. Safruddin Bahar, Jakarta: Yayasan Obor.

Yewangoe, A.A.
1989 *Theologia Crucis di Asia*, Jakarta: PT BPK Gunung Mulia.