

TEOLOGI PROGRESIF

Studi Komparatif-Orienting

atas Pemikiran Teologi Kontekstual Islam Progresif

Pasca Orde Baru (1999 – 2010) dengan

Pemikiran Teologi Kontekstual Kristen Progresif Duta Wacana

dan Pengaruhnya bagi Hubungan Antara Islam dan Kristen

TESIS



Oleh :

JOHN CHRISTIANTO SIMON

MAGISTER ILMU TEOLOGI

Program Pasca Sarjana Teologi (PPST)

Universitas Kristen Duta Wacana (UKDW)

2012

Lembar Pengesahan

Tesis dengan Judul:

*Teologi Progresif :
Studi Komparatif-Orienting atas
Pemikiran Teologi Kontekstual Islam Progresif Pasca Orde Baru (1999 – 2010)
dengan Pemikiran Teologi Kontekstual Kristen Progresif Duta Wacana
dan Pengaruhnya bagi Hubungan Antara Islam dan Kristen*

Telah diajukan dan dipertahankan oleh:


Pdt. John Christianto Simon

Dalam Ujian Tesis Program Pasca Sarjana Teologi Universitas Kristen Duta Wacana
untuk Memenuhi Salah Satu Syarat Memperoleh Gelar Magister Theologiae
pada hari Kamis, 13 Desember 2012

Pembimbing Pertama,

Pembimbing Kedua,


(Pdt. Prof. DR (H.c). Emanuel Gerrit Singgih, Ph.D)


(DR. Noorhaidi Hasan, M.A., M.Phil)

Dewan Penguji:

1. Pdt. Prof. DR (H.c). Emanuel Gerrit Singgih, Ph.D


2. DR. Noorhaidi Hasan, M.A., M.Phil

3. Pdt. DR. Djaka Soetapa, M.Th

Disahkan Oleh:

Kepala Program Studi Pasca Sarjana (S2) Ilmu Teologi
Fakultas Teologia
Universitas Kristen Duta Wacana




(Pdt. Paulus Sugeng Widjaja, MAPS, Ph.D)

Lembar Pernyataan

Yang bertanda tangan di bawah ini:

Nama : Pdt. John Christianto Simon

NIM : 50110299

Menyatakan bahwa tesis yang berjudul:

**Teologi Progresif :
Studi Komparatif-Orienting atas
Pemikiran Teologi Kontekstual Islam Progresif
Pasca Orde Baru (1999 – 2010)
dengan Pemikiran Teologi Kontekstual Kristen Progresif Duta Wacana
dan Pengaruhnya bagi Hubungan Antara Islam dan Kristen**

Adalah karya saya sendiri. Apabila terbukti bahwa tesis saya tersebut merupakan salinan dari karya orang lain, maka saya bersedia melepaskan gelar kesarjanaan saya.



Yogyakarta, 15 Desember 2012

A handwritten signature in black ink is written over a horizontal line, located in the lower-right quadrant of the page.

Penulis

© UKDW

Untuk:

Gerhard dan Susy

(Terima kasih untuk kasih dan doa)

© UKDW

Untuk:

Besti dan Caritass

(Kehadiran kalian memberi semarak dalam hidup ini)

ABSTRAKSI

Judul : TEOLOGI PROGRESIF
Sub Judul : Studi Komparatif-Orienting atas Pemikiran Teologi Kontekstual Islam Progresif Pasca Orde Baru (1999-2010) dengan Pemikiran Teologi Kontekstual Kristen Progresif Duta Wacana dan Pengaruhnya bagi Hubungan antara Islam dan Kristen
Penulis : Pdt. John Christian Simon

*'Bagaimana kita bisa berteologi secara kontekstual kalau belum apa-apa, wawasan yang berada di dalam konteks sudah dihakimi? [...]
Menurut saya pandangan seperti itu merupakan **bunuh diri teologis'**
(Emanuel Gerrit Singgih)*

Islam dan Kristen di Indonesia adalah realitas yang multi-faset. Karena itu dibutuhkan upaya untuk memahami realitas yang kaya itu dengan membuat tipologi atas kenyataan yang secara sosiologis teramati. Islam Progresif dan Kristen Progresif adalah salah satu tipologi itu. Dengan kesadaran bahwa setiap tipologi tidak akan pernah menangkap secara tepat realitas yang digambarkan. Selain karena logika perubahan sosial, juga karena amat kayanya realitas yang hendak didekati.

Islam Progresif mengusung sebuah praksis yang telah dan tengah diwacanakan dalam ruang-ruang publik masyarakat agama-agama di Indonesia. Ia melampaui tipologi lama dan paling mempengaruhi jagat pewacanaan Islam di Indonesia yang sering disebut sebagai kebangkitan generasi Neo-Modernisme Islam (kultur Modernis) atau pun Post-Tradisionalisme Islam (kultur Tradisionalis). Tidak lagi berkuat kaku pada faktor individu dalam menggulirkan gagasan-gagasan progresif, kini Islam Progresif telah menjadi sebuah gerakan pemikiran yang berbasis pada 'kerja kolektif' dalam pengarusutamaan (*mainstreaming*) dan desiminasi praksis keislaman yang ramah dan toleran. Sebuah Islam yang secara paradigmatis (metodologis) disebut *Islam kontekstual*. Islam Progresif juga menyelesaikan problem teologis akut dalam sejarah Islam di Indonesia dengan menggagas tiga tema strategis dalam sekali jalan, yakni: keislaman, kemanusiaan dan keindonesiaan. Islam Progresif juga menyelesaikan problem teologis terkait kerja-kerja kemanusiaan dengan menggagas isu-isu paling kontroversial dalam diskursus Islam paling akhir, yaitu: menentang teokrasi, mempromosikan demokrasi, menjunjung pluralisme dan hak-hak minoritas,

memperjuangkan keadilan gender, membela kebebasan berpikir, dan mengusung gagasan-gagasan kemajuan.

Kristen Progresif juga sebuah proyek gagasan yang dikonstruksi dan ditransmisikan di ruang-ruang publik agama-agama di Indonesia. Ia merupakan tipologi –yang kendatipun masih *debatable*— untuk mengabstraksikan sebuah praksis baru partisipasi Kristen dalam jagat problematika konteks. Ia dimulai dari kesadaran dan penghayatan akan konteks bukan lagi sebagai *realisme naïf* namun tantangan baru menghadirkan peran Kristen yang kontekstual. Evaluasi (baca juga: dekonstruksi) yang terus menerus atas bangunan berpikir lama pada hermeneutik, teologi, eklesiologi dan misiologi Kristen yang selama ini dekontekstual merupakan salah satu sumbangsih besar kekristenan di dunia ketiga untuk proyek *Kristen kontekstual*. Sudah merupakan kenyataan tak terbantahkan bahwa luka budaya dan religi telah turut disebarkan saat kekristenan hadir di wilayah-wilayah yang dimasukinya. Kekristenan lalu tak ubahnya sebuah ‘transplantasi Barat di dunia ketiga’ yang asing dan tidak mengakar di wilayah-wilayah itu. Secara genealogis, praksis Kristen ini mewakili sebuah cara pandang terhadap konteks yang konfrontatif (ketimbang konfirmatif) dan terhadap ‘yang lain’ (*the other*) secara *explaining away*. Akibatnya, konteks di mana ‘yang lain’ dijumpai dengan jagat pergulatannya tidak pernah mendapat *tempat* apalagi menjadi bagian dari penyusun identitas kekristenan. Jelas, pandangan ini adalah merupakan ‘*bunuh diri teologis*’. Dalam nalar demikian Kristen Progresif merekomendasikan (baca juga: konstruksi) praksis baru hermeneutik, teologi, eklesiologi dan misiologi yang sadar akan konteks. Kesadaran akan konteks merupakan pertarungan untuk kekristenan hadir dan terlibat dalam problematika konteks yang berhadapan dengan pluralisme agama-agama dan budaya, kemiskinan yang bertumpah ruah, penderitaan, ketidakadilan (termasuk ketidakadilan gender), dan kerusakan ekologi yang parah.

Titik temu di antara komponen keragaman merupakan ‘ikatan keadaban’ (*bond of civility*) dalam membentuk sebuah ‘teologi pertetanggaan’ (*neighbourly theology*) dan ‘toleransi ekumenik’. Salah satu komponen itu adalah titik temu di antara Islam dan Kristen. Di tataran wacana, Islam Progresif dan Kristen Progresif memiliki kesejalaran dalam tema-tema progresif untuk membangun konvergensi bahkan *simbiosis kontekstual* yang sehat. Kini, mobilisasi religius merupakan kesadaran baru masyarakat agama-agama untuk semakin merapat dan menjalin kerjasama atas apa yang dirasakan sebagai patologi konteks. Mobilisasi agama-agama inilah yang dimaksud oleh para pemikir Islam Progresif sebagai ‘kelompok kewargaan sekular’ (*secular civic engagement*) dan oleh pemikir Kristen Progresif sebagai ‘komunitas basis kemanusiaan’ (*basic human communities*) yang dipersatukan bukan oleh nilai-nilai primordial melainkan atas dasar nilai-nilai kemanusiaan, demokrasi, pluralisme dan kemerdekaan sipil.

Semua nilai-nilai ini merupakan inspirasi yang di dapat dari agama-agama dan dibaktikan bagi pembentukan komunitas ekumenik.

Di era globalisasi, berteologi kontekstual dari masing-masing tradisi religius ditantang untuk dimobilisasi dalam mengatasi globalisasi yang patologis. Di sinilah tantangan menghadirkan teologi publik agama-agama di Indonesia 'dalam kerja-kerja kolketif' menjadi sebuah proyek bersama. Seraya semakin disadari bahwa identitas yang membentuk setiap pribadi dan komunitas religius semakin *hybrid* dan plural (*multiple belonging*). Dalam hal inilah seharusnya pengarusutamaan (*mainstreaming*) dan desiminasi wacana tidak hanya sekadar retorika melainkan dilahirkan dalam praksis berteologi kontekstual. Karena teologi kontekstual adalah praktek beriman.

© UKDWN

KATA PENGANTAR

Ada pepatah Arab mengatakan: *'idza tamma al-amr, bada naqshuhu'* (jika suatu perkara telah selesai, maka tampaklah kekurangannya). Kesadaran inilah yang hendak dikedepankan ketika karya tesis ini dapat diselesaikan. Kendatipun kecil kontribusi yang mungkin diberikan kiranya itupun sudah merupakan kekuatan bagi pengayaan khazanah keilmuan agama-agama dengan menggunakan perspektif komparatif-orienting. Pertama-tama bukanlah maksudnya untuk mencari keunggulan satu atas yang lain. Studi ini mendekati Islam dan Kristen sebagai realitas sosial secara *orienting* (mencari inspirasi), dalam mana realitas religius itu dapat membawa pada Realitas yang terdalam dari hidup manusia. Dari perspektif studi agama-agama, studi ini juga ingin menawarkan pendekatan konfirmatif, yang melampaui pendekatan konfrontatif.

Karya ini tidak akan menjadi seperti ini tanpa dukungan dari berbagai pihak. Dalam kesempatan ini saya ingin memberikan apresiasi dan rasa terima kasih sedalam-dalamnya kepada pihak-pihak yang menjadi bagian dari karya tesis ini.

Pertama, terima kasih kepada Bapak Pdt. Prof. Dr. Emanuel Gerrit Singgih, Ph.D, sebagai pembimbing (I), yang telah mengarahkan dan memberikan kritik konstruktif terkait dengan tahap-tahap awal hingga akhir ketika karya ini sedang dipikirkan dan masih sederhana dituliskan. Kiranya tidak berlebihan jika karya tesis ini sejak masih berwujud proposal penelitian sederhana sudah ingin mengapresiasi apa yang Bapak pikirkan dan berikan dalam jagat praksis berteologi kontekstual di Indonesia. Setidaknya turut menyemarakkan salah satu dari sekian banyak pemikiran yang terserak dari karya-karya antologi yang Bapak lontarkan buat masyarakat teologi kontekstual di Indonesia. Mungkin karya ini salah satu sungai kecil dari mata air 'itu'. Sungai kecil dari istilah kunci 'Islam kontekstual' yang setahu penulis dalam diskursus intelektual Kristen berasal dari Prof. Gerrit. Istilah itulah yang kemudian, entah mengapa, begitu bermakna dalam saya menelusuri jagat studi keislaman yang maha kaya dan luas.

Satu hal yang ingin dikenang dari seorang Prof. Gerrit harus dibawa ke akhir tahun 2010. Memang akhirnya kami waktu itu tidak sempat bertemu. Tetapi lewat pesan singkat (sms), Pak Gerrit menanyakan keberadaan saya di tengah lautan manusia peserta Persidangan Sinode GPIB ke-XIX di Jakarta International Convention Center (JICC), Jakarta, Oktober 2010. Pesan singkat ini lalu membuka percakapan mengenai rencana saya untuk studi lanjut ke Duta Wacana. Kami mengatur janji dan baru bertemu pada Februari 2011, ketika saya cuti tahunan dan dapat ke Duta Wacana. Sampailah ke bulan Juli saya mengakhiri tugas sebagai pendeta/KMJ di GPIB Menara Iman, Sanggau, Kalimantan Barat, dan siap

menuju Duta Wacana Yogyakarta dengan status mahasiswa S2 (tanpa test). Waktu itu, karena harus membawa kendaraan bermotor, saya memilih perjalanan laut dari Pontianak ke Semarang selama 3 hari 2 malam. Dan inilah yang menurut saya mengharukan. Ketika saya tiba di Semarang pada hari yang ketiga, sekitar jam 3.30 subuh, yang saya ingat hanya menghubungi istri di Pontianak untuk menyatakan saya sudah tiba selamat di Semarang. Tak lupa saya mengubah status Face Book (FB) mengenai posisi saya dan rencana untuk subuh itu juga dengan kendaran motor menuju Yogyakarta. Dan tanpa dikira, sepagi itu, Pak Gerrit mengomentari status FB saya untuk memberi saran agar berhati-hati di jalan karena jalur Semarang-Yogyakarta sangat padat. Menjadi mahasiswa, diajar dan dibimbing dalam penulisan tesis adalah saat yang berkesan, walaupun kadang sulit menebak apa maunya Pak Gerrit. Hingga tesis ini diujikan pada 13 Desember 2012, yang diingat bahwa apresiasi yang 'miskin' di GPIB tentang pemikiran Gerrit Singgih kiranya dapat diberikan dari sebuah karya sederhana ini.

Makin pas ketika istilah 'Islam Kontekstual' kemudian disejajarkan dengan istilah lain, 'Islam Progresif', yang muncul dalam pembimbingan dengan Bapak DR. Noorhaidi Hasan, MA, M.Phil, sebagai pembimbing (II). Ada banyak hal yang saya dapat dalam proses pembimbingan ini. Setiap saran, pendapat, perluasan gagasan, dan kritik (demi mengecek hasil bacaan dan penyimpulan), saya memperhatikan betul sebagai bagian dari pembekalan dan pengayaan seorang murid (santri) yang diterima dari gurunya. Beberapa kali hadir sebagai pendengar di kelas S3 UIN Sunan Kalijaga juga menjadi bekal sosial buat saya mencintai bidang studi agama-agama. Lebih dari itu, persaudaraan (*ukhuwah*) menjadi nilai terindah dari apa yang Bapak tunjukkan yang menepis banyak stereotip dan pandangan miring ketika saya bermaksud untuk terus menekuni bidang minat studi keislaman. Pertemanan ini juga kian menguatkan saya bahwa memilih topik studi ini bagi upaya mencari titik temu (*kalimatun sawa*) antara Islam dan Kristen bukanlah sesuatu 'salah' bahkan mustahil. Lebih lagi, boleh menjadi murid dari seorang Dekan Fakultas Syariah UIN Yogyakarta dan penulis karya monumental, *Laskar Jihad*, menjadi kebanggaan tersendiri buat saya.

Nama lain yang layak disebut di sini adalah Bapak Pdt. Djaka Soetapa, M.Th, D.Th. Beliaulah yang turut memberi bentuk awal bagi karya tesis ini sebelum ditulis. Setidaknya sejak berguru di jenjang S1 Beliau sudah menjadi pembimbing untuk menekuni studi keislaman dengan perspektif baru dan kontekstual. Harus disebut di sini juga, bahwa Beliau-lah yang 'berjuang' mempertemukan dan mengantar sendiri saya berjumpa dengan pembimbing kedua Bapak Dr. Noorhaidi Hasan. Terima kasih yang tulus untuk Bapak. Jika studi ini menyinggung pemikiran Bapak, kiranya itu menjadi bagian dari apresiasi mendalam saya. Saya juga ingin berterima kasih buat Dr. Kees de Jong, bersama Pdt. Djaka Prasetya, M.Th, D.Th, yang dalam perkuliahan memberi perspektif meluas soal misiologi interkultural yang salah satunya konsern

pada pengembangan teologi pertetanggaan (*neighbourly theology*) dengan agama-agama lain. Terima kasih untuk Bapak Kees atas pemberian sebuah buku bermutu karangan Karel Steenbrink (*Adam Redivivus*) untuk menjadi bagian dari perspektif *multiple belonging* sebagai kesadaran baru masyarakat agama-agama. Kepada Bapak Pdt. Josep M.N. Hehanusa, M.Th, D.Th (bersama Prof. Gerrit) yang memberikan rekomendasi dosen sebagai persyaratan menempuh studi ini dan memberi beberapa materi sidang GPI untuk penulisan paper-paper, saya mengucapkan terima kasih banyak. Kepada semua dosen di Pasca-Sarjana Teologia UKDW, khususnya dosen wali Ibu Pdt. Tabita K. Christiani, M.Th, Ph.D, saya menyampaikan terima kasih karena telah menularkan sikap kritis dan wawasan yang meluas kepada saya.

Kepada Majelis Sinode GPIB sebagai lembaga di mana saya bernaung dan membaktikan karya pelayanan di ladang Tuhan, terucap terima kasih untuk ijin dan rekomendasi bagi studi ini. Jika boleh menyebut, saya ingin berterima kasih kepada Bapak Pdt. Rudy Ririhena, M.Si (ketua III) dan Bapak Pdt. Poltak Sitorus, M.Si (ketua II) yang memberikan dukungan moril pada masa-masa sulit ketika tahap-tahap awal rencana studi ini hendak diajukan kepada pimpinan, MS GPIB. Masih teringat saat Bapak Pdt. Rudy menyarankan untuk terus menekuni studi keislaman dan mengambil studi di bidang ini agar dapat dibuatkan rekomendasi. Kepada MS GPIB sebagai pimpinan, karya ini kupersembahkan. Kepada para pendeta GPIB di Mupel Kalimantan Barat terucap juga terima kasih atas kesempatan diskusi dan kesempatan khotbah untuk memperluas dan meyakinkan diri atas apa yang sedang saya pikirkan terkait tesis ini. Juga, terima kasih kepada warga jemaat tiga pos pelkes GPIB di 'Margahayu' Rasau Jaya, 'Bethesda' Pinang Luar dan 'Syalom' Pasir Putih (Kab. Kubu Raya) untuk semua bentuk persaudaraan yang dibangun bersama dengan kami sekeluarga.

Kepada teman-teman 'seperjuangan' mahasiswa angkatan 2011 program S2 (MTh) di Universitas Kristen Duta Wacana: Anto, Jonet, Ari, Teguh, Wabe, Mery, Econ, dan semuanya, terima kasih telah memberikan suasana kekeluargaan yang hangat dan menyenangkan lebih-lebih di masa-masa awal tinggal di Yogyakarta dan harus berpisah dengan keluarga. Kepada Budi Cahyono sekeluarga terima kasih untuk perteduhan nyaman di awal aku sampai di Yogyakarta. Kepada Mbak Tyas dan Mbak Endah, para karyawan PPST MTh, terima kasih untuk setiap bantuannya. Kepada karyawan Perpustakaan UKDW, Perpustakaan Kolose Ignatius, Perpustakaan UIN Sunan Kalijaga, Perpustakaan STT Jakarta, Perpustakaan Universitas Negeri Tanjungpura di Pontianak atas keramahan dalam penelusuran kepustakaan, diucapkan terima kasih.

Kepada Bapak Gerhard Rumeser, MHRM, dan Ibu Pdt. Susi Rumeser-Thomas, MTh. Saya sulit membayangkan studi dan karya ini akan jadi seperti ini tanpa topangan, bantuan moril dan materiil dari

Bapak dan Ibu selama proses ini berjalan dari awal hingga saat ini. Sering ku pikirkan: *'sudah sepantasnya jika aku menyebut kalian orang tua atas sukacita dan kasih sayang telah menjadi bagian dari 'merajut' sejarah hidup ku'*. Jika karya ini selesai, kiranya ini bukti 'tanda bakti' ku. Pengalaman berziarah dan *mistagogia* (misteri Ilahi) ke Holyland: Mesir-Israel-Palestina-Yordania-Dubai, teramat berarti buat meyakini bahwa damai dapat ditemukan bukan pada *sacred time* dan *sacred space* semata, melainkan juga *sacred people*. Berarti benar, *Dari Israel ke Asia* telah dirintis untuk menemukan Allah dalam perjumpaan otentik dengan Sang Liyan (*the other*) justru ditengah jagat penderitaan dan pluralisme mahalua. Terima kasih untuk Bapak dan Ibu. Kepada Bapak Pdt. Binadji Simon, MA, M.Th dan Ibu Maria Halla sebagai orang tua yang terus bertanya via telepon 'sehat', 'sudah makan' dan selalu mendoakan untuk anaknya yang sedang sekolah lagi, aku juga ingin mengingat kalian dan mempersembahkan karya ini sebagai 'buah cinta'. Ketika karya ini diujikan pada tanggal 13 Desember 2012, pada hari dan bulan yang sama, 37 tahun yang lalu kalian dipersatukan sebagai suami-istri. Sungguh mengharukan mengenang waktu-waktu yang indah ini. Ujian tesis dan dinyatakan lulus adalah kado indah untuk pernikahan kalian selama 37 tahun. Satu hal yang makin meneguhkan dan ingin ku warisi bahwa Bapak telah mampu menjalin dialog dan sikap toleransi umat beragama di dua tempat yang sering orang bilang 'rawan', Banjarmasin, Kalimantan Selatan, dan Lombok, Nusa Tenggara Barat. Sebagai Ketua Umum PGIW di dunia tempat tersebut Bapak menepis 'gambaran karikatur' dengan perjumpaan yang otentik dengan Saudara umat Muslim.

Akhirnya, rasa terima kasih saya tak terhingga kepada Pdt. Besti Laborita Pangabean, dan buah hati kami, Deussa Caritass Simon. Kalian berdua telah merasakan betul arti sebuah perjuangan dan kerja keras yang berarti kerelaan untuk berpisah dalam jangka waktu tertentu. Terima kasih untuk pemberian cinta, air mata, doa, kesetiaan dan pengorbanan di antara Yogyakarta dan Pontianak demi keberhasilan studi ini. Kepada anak ku, Caritass, Bapak meminta maaf karena tidak bisa selalu bersama mu ketika engkau sedang bertumbuh, bermanja dan membutuhkan topangan dari kehadiran seorang Bapak. Kelak engkau akan tahu bahwa semua ini Bapak lakukan untuk cinta ku padamu. Kepada kalian berdua 'karya cinta' dan 'nilai memuaskan' ini kupersembahkan.

Akhirnya, kepada Tuhan Allah jualah kami bermohon dan kembali.

Israel, 30 - 09 - 12 dan
Yogyakarta, 12 - 12 - (20)12

Pdt. John C. Simon

DAFTAR ISI

Lembar Pengesahan	i
Lembar Pernyataan	ii
Lembar Persembahan	iii-iv
Abstraksi	1-3
Kata Pengantar	1-4
Daftar Isi	1-4

Bab I. PENDAHULUAN

A. Latar Belakang Masalah	1
A.1. Konteks Islam di Indonesia	1-4
A.2. Konteks Kristen (Protestan) di Indonesia	4-6
A.3. Islamisasi dan Kristenisasi	7-8
B. Rumusan Masalah	8
B.1. Pergulatan Islam di Indonesia	8-12
B.2. Pergulatan Kristen (Protestan) di Indonesia	12-16
B.3. Mencari Konvergensi Bersama	17-18
C. Pertanyaan Penelitian	18-19
D. Tujuan Penelitian	19-20
E. Kegunaan Penelitian	20-21
F. Ruang Lingkup dan Keterbatasan Penelitian	21-22
G. Metodologi Penelitian	23-24
H. Kerangka Teori	25-27
I. Judul	28
J. Definisi Kerja	28-32
K. Sistematika	32-33

Bab II. ISLAM PROGRESIF DI INDONESIA

A. Pendahuluan	34
B. Genealogi Islam Progresif	35
B.1. Islam Modernis <i>versus</i> Islam Tradisionalis	35-38

B.2. Gagasan Pembaruan Pemikiran Islam di Indonesia	38-39
B.2.1. Dua Arus Pembaruan: Yogyakarta Circle dan Jakarta Circle	40
B.2.2. HMI dan Neo-Modernisme	41
B.2.3. Nurcholish Madjid dan Proyek Gagasan	41-43
B.2.4. Fazlur Rahman dan Neo-Modernisme Islam di Indonesia	43-44
B.3. Dinamika Baru Nahdlatul Ulama (NU) dan Muhammadiyah	44-48
B.4. Post Tradisionalisme Islam	49-51
B.5. Transformasi Sosial: Munculnya Kelas Menengah Islam	51-53
B.6. Strategi Baru: Islamisasi di Jalur Kultural	53-56
B.7. Islam dan Relasi Kekuasaan	56-59
B.8. Islamisme di Indonesia	60-64
B.9. Transmisi Wacana Teologi dalam Islam Progresif di Indonesia	64-65
B.9.1. 'Kritik Nalar Islami' Menurut Mohammed Arkoun	65-68
B.9.2. 'Islam dan HAM' Menurut Abdullahi Ahmed An-Na'im	68-71
C. Islam Progresif di Indonesia	71
C.1. Diskursus Dasar Islam Progresif: Sekularisme, Liberalisme dan Pluralisme	71-76
C.2. Lembaga-lembaga Pengarusutamaan Islam Progresif	77-85
C.3. Tema-Tema Pengarusutamaan Islam Progresif	85-86
C.3.1. Menentang Teokrasi	86-87
C.3.2. Mempromosikan Demokrasi	87-89
C.3.3. Perlindungan Hak-hak Perempuan (Keadilan Gender)	89-90
C.3.4. Hak-hak Minoritas dan Non-Muslim (Pluralisme)	91-92
C.3.5. Kebebasan Berpikir	92-94
C.3.6. Gagasan tentang Kemajuan	94-95
D. Rangkuman	95-97

Bab III. KRISTEN PROGRESIF DI INDONESIA

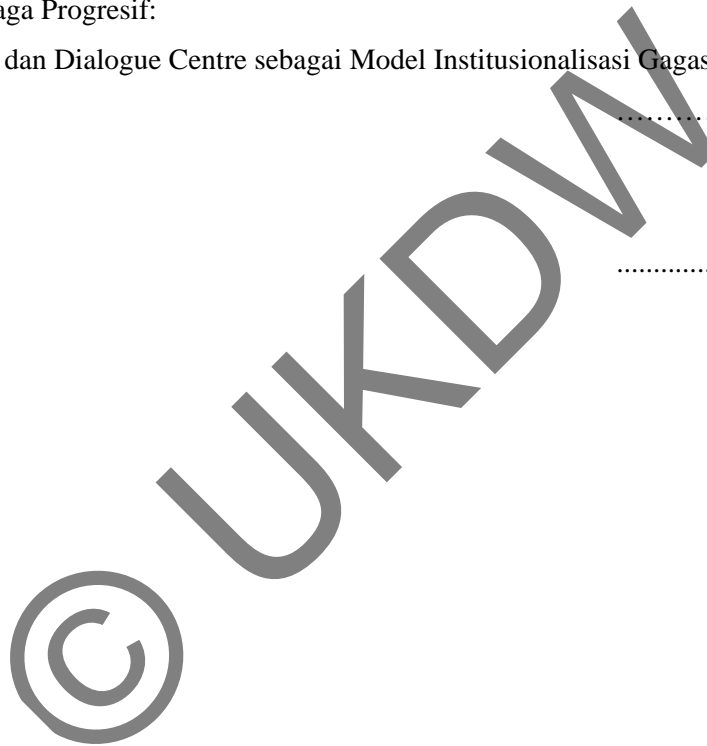
A. Pendahuluan	98
B. Genealogi Kristen Progresif	99
B.1. Transplantasi Barat di Indonesia	99-100
B.2. Nasionalisme dan Kemandirian Gereja-Gereja Kristen (Protestan) di Indonesia	100-102
B.3. Kesenjangan Ekumenikal dan Evangelikal serta Fundamentalisme Kristen (Protestan) di Indonesia	103-105
B.4. Gerakan Ekumene Gereja-Gereja Kristen (Protestan) di Indonesia	106-107

B.5. Teologi Yang Sadar Konteks Pluralisme Religius-Kultural: Kesadaran Awal	108-110
B.6. Jejak-jejak Kristen Progresif di Indonesia: Dari Kristen Liberal	110-113
B.7. Peletak Dasar-dasar Pemikiran Teologi Progresif	113
B.7.1. Andreas Anangguru Yewangoe	114-116
B.7.2. Johannes Baptista Banawiratma	116-119
B.8. Pergeseran Arah Berteologi Dunia Ketiga	119-122
B.9. Transmisi Wacana Teologi dalam Kristen Progresif di Indonesia	122-124
B.9.1. 'Teologi Mata Ketiga' Menurut Choan-Seng Song	124-127
B.9.2. 'Matra Agama-Budaya' Menurut Aloysius Pieris	128-131
C. Kristen Progresif di Indonesia	132-133
C.1. Pemikiran Harun Hadiwijono: Sang Perintis Teologi Kontekstual	134-138
C.2. Pemikiran Djaka Soetapa: Sang Pedialog Agama-Agama	139-142
C.3. Pemikiran Emanuel Gerrit Singgih: Sang Teolog Kontekstual	143-146
C.3.1. Wacana Baru Hermeneutik Kontekstual: Evaluasi dan Rekomendasi	146-150
C.3.2. Wacana Baru Teologi: Evaluasi dan Rekomendasi	151-155
C.3.3. Wacana Baru Eklesiologi: Evaluasi dan Rekomendasi	155-158
C.3.4. Wacana Baru Misiologi: Evaluasi dan Rekomendasi	158-162
D. Rangkuman	163-164

Bab IV. MERETAS TITIK TEMU ISLAM PROGRESIF DAN KRISTEN PROGRESIF

A. Pendahuluan	165
B. Islam Progresif dan Kristen Progresif sebagai Kritik	166
B.1. Islam Progresif sebagai Kritik	166
B.1.1. Kritik atas Gambaran Tuhan yang Melangit	166-167
B.1.2. Kritik atas Wacana Islam sebagai Totalitas	167-170
B.1.3. Kritik atas Memutlakkan Teks Menolak Konteks	170-172
B.1.4. Kritik atas Idealisasi Generasi Awal	172-173
B.1.5. Kritik atas Wacana Islam sebagai Agama dan Negara (Ideologi Islamisme)	173-175
B.2. Kristen Progresif sebagai Kritik	175
B.2.1. Kritik atas Wacana Tuhan yang Melangit	175-176
B.2.2. Kritik atas Wacana Kristen sebagai Totalitas	177-181
B.2.3. Kritik atas Wacana Gereja Suku	181-186
B.2.4. Kritik atas Wacana 'Yang Lain' dalam Teologi Kristen	186-189
B.2.5. Kritik atas Misiologi Dekontekstual	189-192

C. Islam Progresif dan Kristen Progresif: Mencari Konvergensi Wacana	192
C.1. Kontinuitas Islam Progresif dan Kristen Progresif	192
C.1.1. Tuhan yang Membumi	192-193
C.1.2. Berteologi dalam Konteks	194-196
C.1.3. Agama Kontekstual	196-198
C.1.4. Pluralitas Keberagamaan	198-200
C.2. Agenda Ke depan Islam Progresif dan Kristen Progresif	200-201
C.2.1. Globalisasi sebagai Kesadaran Baru Agama-Agama	201-202
C.2.2. Pembaruan Teologi sebagai 'Kerja Kolektif'	203-205
C.2.3. Lembaga Progresif:	
PSAA dan Dialogue Centre sebagai Model Institusionalisasi Gagasan	205-208
D. Rangkuman	208-209
Daftar Pustaka	210-239



ABSTRAKSI

Judul : TEOLOGI PROGRESIF
Sub Judul : Studi Komparatif-Orienting atas Pemikiran Teologi Kontekstual Islam Progresif Pasca Orde Baru (1999-2010) dengan Pemikiran Teologi Kontekstual Kristen Progresif Duta Wacana dan Pengaruhnya bagi Hubungan antara Islam dan Kristen
Penulis : Pdt. John Christian Simon

*'Bagaimana kita bisa berteologi secara kontekstual kalau belum apa-apa, wawasan yang berada di dalam konteks sudah dihakimi? [...]
Menurut saya pandangan seperti itu merupakan **bunuh diri teologis'**
(Emanuel Gerrit Singgih)*

Islam dan Kristen di Indonesia adalah realitas yang multi-faset. Karena itu dibutuhkan upaya untuk memahami realitas yang kaya itu dengan membuat tipologi atas kenyataan yang secara sosiologis teramati. Islam Progresif dan Kristen Progresif adalah salah satu tipologi itu. Dengan kesadaran bahwa setiap tipologi tidak akan pernah menangkap secara tepat realitas yang digambarkan. Selain karena logika perubahan sosial, juga karena amat kayanya realitas yang hendak didekati.

Islam Progresif mengusung sebuah praksis yang telah dan tengah diwacanakan dalam ruang-ruang publik masyarakat agama-agama di Indonesia. Ia melampaui tipologi lama dan paling mempengaruhi jagat pewacanaan Islam di Indonesia yang sering disebut sebagai kebangkitan generasi Neo-Modernisme Islam (kultur Modernis) atau pun Post-Tradisionalisme Islam (kultur Tradisionalis). Tidak lagi berkuat kaku pada faktor individu dalam menggulirkan gagasan-gagasan progresif, kini Islam Progresif telah menjadi sebuah gerakan pemikiran yang berbasis pada 'kerja kolektif' dalam pengarusutamaan (*mainstreaming*) dan desiminasi praksis keislaman yang ramah dan toleran. Sebuah Islam yang secara paradigmatis (metodologis) disebut *Islam kontekstual*. Islam Progresif juga menyelesaikan problem teologis akut dalam sejarah Islam di Indonesia dengan menggagas tiga tema strategis dalam sekali jalan, yakni: keislaman, kemanusiaan dan keindonesiaan. Islam Progresif juga menyelesaikan problem teologis terkait kerja-kerja kemanusiaan dengan menggagas isu-isu paling kontroversial dalam diskursus Islam paling akhir, yaitu: menentang teokrasi, mempromosikan demokrasi, menjunjung pluralisme dan hak-hak minoritas,

memperjuangkan keadilan gender, membela kebebasan berpikir, dan mengusung gagasan-gagasan kemajuan.

Kristen Progresif juga sebuah proyek gagasan yang dikonstruksi dan ditransmisikan di ruang-ruang publik agama-agama di Indonesia. Ia merupakan tipologi –yang kendatipun masih *debatable*— untuk mengabstraksikan sebuah praksis baru partisipasi Kristen dalam jagat problematika konteks. Ia dimulai dari kesadaran dan penghayatan akan konteks bukan lagi sebagai *realisme naïf* namun tantangan baru menghadirkan peran Kristen yang kontekstual. Evaluasi (baca juga: dekonstruksi) yang terus menerus atas bangunan berpikir lama pada hermeneutik, teologi, eklesiologi dan misiologi Kristen yang selama ini dekontekstual merupakan salah satu sumbangsih besar kekristenan di dunia ketiga untuk proyek *Kristen kontekstual*. Sudah merupakan kenyataan tak terbantahkan bahwa luka budaya dan religi telah turut disebarkan saat kekristenan hadir di wilayah-wilayah yang dimasukinya. Kekristenan lalu tak ubahnya sebuah ‘transplantasi Barat di dunia ketiga’ yang asing dan tidak mengakar di wilayah-wilayah itu. Secara genealogis, praksis Kristen ini mewakili sebuah cara pandang terhadap konteks yang konfrontatif (ketimbang konfirmatif) dan terhadap ‘yang lain’ (*the other*) secara *explaining away*. Akibatnya, konteks di mana ‘yang lain’ dijumpai dengan jagat pergulatannya tidak pernah mendapat *tempat* apalagi menjadi bagian dari penyusun identitas kekristenan. Jelas, pandangan ini adalah merupakan ‘*bunuh diri teologis*’. Dalam nalar demikian Kristen Progresif merekomendasikan (baca juga: konstruksi) praksis baru hermeneutik, teologi, eklesiologi dan misiologi yang sadar akan konteks. Kesadaran akan konteks merupakan pertarungan untuk kekristenan hadir dan terlibat dalam problematika konteks yang berhadapan dengan pluralisme agama-agama dan budaya, kemiskinan yang bertumpah ruah, penderitaan, ketidakadilan (termasuk ketidakadilan gender), dan kerusakan ekologi yang parah.

Titik temu di antara komponen keragaman merupakan ‘ikatan keadaban’ (*bond of civility*) dalam membentuk sebuah ‘teologi pertetanggaan’ (*neighbourly theology*) dan ‘toleransi ekumenik’. Salah satu komponen itu adalah titik temu di antara Islam dan Kristen. Di tataran wacana, Islam Progresif dan Kristen Progresif memiliki kesejalaran dalam tema-tema progresif untuk membangun konvergensi bahkan *simbiosis kontekstual* yang sehat. Kini, mobilisasi religius merupakan kesadaran baru masyarakat agama-agama untuk semakin merapat dan menjalin kerjasama atas apa yang dirasakan sebagai patologi konteks. Mobilisasi agama-agama inilah yang dimaksud oleh para pemikir Islam Progresif sebagai ‘kelompok kewargaan sekular’ (*secular civic engagement*) dan oleh pemikir Kristen Progresif sebagai ‘komunitas basis kemanusiaan’ (*basic human communities*) yang dipersatukan bukan oleh nilai-nilai primordial melainkan atas dasar nilai-nilai kemanusiaan, demokrasi, pluralisme dan kemerdekaan sipil.

Semua nilai-nilai ini merupakan inspirasi yang di dapat dari agama-agama dan dibaktikan bagi pembentukan komunitas ekumenik.

Di era globalisasi, berteologi kontekstual dari masing-masing tradisi religius ditantang untuk dimobilisasi dalam mengatasi globalisasi yang patologis. Di sinilah tantangan menghadirkan teologi publik agama-agama di Indonesia 'dalam kerja-kerja kolketif' menjadi sebuah proyek bersama. Seraya semakin disadari bahwa identitas yang membentuk setiap pribadi dan komunitas religius semakin *hybrid* dan plural (*multiple belonging*). Dalam hal inilah seharusnya pengarusutamaan (*mainstreaming*) dan desiminasi wacana tidak hanya sekadar retorika melainkan dilahirkan dalam praksis berteologi kontekstual. Karena teologi kontekstual adalah praktek beriman.

© UKDWN

BAB I

PENDAHULUAN

A. LATAR BELAKANG

A.1. Konteks Islam di Indonesia

Pergulatan Islam pada satu dasawarsa terakhir menghantar pengamatan pada akar masalah sejarah panjang pertautan Islam dan politik. Bahwa Islam dan politik yang dipahami melekat-identik sedari masa formatif menjadi pemicu munculnya berbagai upaya pembaruan pemikiran Islam yang merintis jalan baru Islam dengan wilayah-wilayah baru yang dimasukinya.¹ Praksis pembaruan Islam di Indonesia, selain sebagai reaksi atas dominasi Barat yang hegemonik,² tidak dapat dilepaskan dari pergulatan internal Islam di bidang politik untuk kontekstual dengan nalar publik masyarakat modern.³

Gagasan untuk studi ini diinspirasi oleh kondisi masa kini umat Islam Indonesia, yang makin pragmatis, fungsional (dan kurang dogmatis) dalam sikap politik, yang bisa diacu pada kekalahan partai-partai politik Islam pada dua pemilu terakhir tahun 1999 dan 2004,⁴ serta peristiwa-peristiwa berupa pertarungan ditataran wacana antara 'Islam liberal' dan 'Islam

¹ Lihat 'The Resurgence of Islamic State' dalam Asghar Ali Engineer, *The Islamic State*, 1980, New York: Advent Book, p. 147-198.

² Nurcholish Madjid, *Islam Kemodernan dan Keindonesiaan*, 1998, Bandung: Mizan, p. 253-255. Lihat juga Abdullahi Ahmed An-Na'im, *Dekonstruksi Syariah: Wacana Kebebasan Sipil, Hak Asasi Manusia, dan Hubungan Internasional dalam Islam*, 2004, Yogyakarta: LKiS, p. 6-7. Anthony Bubalo dkk., *PKS dan Kembarannya: Bergiat Jadi Demokrat di Indonesia*, 2012, Depok: Komunitas Bambu, p. 5-6.

³ Lihat Olaf Schumann, 'Kata Pengantar', dalam Djohan Effendi, *Pembaruan Tanpa Membongkar Tradisi: Wacana Keagamaan di Kalangan Generasi Muda NU Masa Kepemimpinan Gus Dur*, 2010, Jakarta: Kompas, p. vii-xxvi. Yudi Latif, *Dialektika Islam: Tafsir Sosiologis atas Sekularisasi dan Islamisasi di Indonesia*, 2007, Yogyakarta: Jalasutra, p. 77-78, 91-92. Budhy Munawar-Rachman, *Argumen Islam untuk Sekularisme: Islam Progresif dan Perkembangan Diskursusnya*, 2010, Jakarta: Grasindo, p. 37.

⁴ Luthfi Assyaukanie, *Ideologi Islam dan Utopia: Tiga Model Negara Demokrasi di Indonesia*, 2011, Jakarta: Freedom Institute, p. 286.

fundamentalis'.⁵ Penegasan ini tidaklah menafikan kebangkitan Islamisme radikal yang menciderai paham pluralitas Indonesia, menggunakan agama menyulut pertikaian, menubar konflik yang berarti 'membajak Tuhan'.⁶ Melalui lingkungan kreatif (*milieu*), generasi muda Nahdliyin dan Muhammadiyah,⁷ lahir gagasan-gagasan pembaruan Islam di Indonesia.

Bila merunut ke sejarah Indonesia modern, Islam dan politik seperti ditakdirkan saling bertaut. Dalam perkembangan mutakhir pertautan itu semakin rapat.⁸ Inilah yang Taufik Abdullah sebut 'struktur keniscayaan' (*plausibility structure*) teologis, historis dan sosiologis.⁹ Islam itu universal (teologis), berpengalaman dengan politik sejak masa formatif (historis), dan dipeluk oleh mayoritas penduduk Indonesia (sosiologis). Karenanya, prinsip *majoritarianisme*¹⁰ pun merupakan keniscayaan.

Pertanyaannya, bagaimana teologi mampu membentuk 'struktur keniscayaan' umat Islam di bidang politik? Teologi merupakan hasil konstruksi umat Islam terhadap ajaran agamanya. Di bidang politik, aspek teologis memuat keyakinan terhadap kaitan Islam dan

⁵ Ulil Abshar-Abdalla, dkk., *Islam Liberal & Fundamental: Sebuah Pertarungan Wacana*, 2003, Yogyakarta: eLSAQ Press. Farag Fouada, *Keberanan Yang Hilang: Sisi Kelam Praktik Politik dan Kekuasaan dalam Sejarah Kaum Muslim*, 2008, Jakarta: Paramadina.

⁶ Budhy Munawar-Rachman, *Membela Kebebasan Beragama: Percakapan tentang Sekularisme, Liberalisme, dan Pluralisme (Buku 1)*, 2010, Jakarta: Paramadina dan LSAF, p. 191-208. Munawar-Rachman, *Argumen Islam untuk Sekularisme: Islam Progresif dan Perkembangan Diskursusnya*, 2010, p. 38-39. Komaruddin Hidayat dan Muhamad Wahyuni Nafis, *Agama Masa Depan: Perspektif Filsafat Perennial*, 2003, Jakarta: Paramadina, p. 53-67.

⁷ Kontribusi Generasi Muda NU dalam Islam kontekstual, lihat Hairus Salim HS dan Muhammad Ridwan (Ed.), *Kultur Hibrida: Anak Muda NU di Jalur Kultural*, 1999, Yogyakarta: LKiS. Sementara dari Kultur Muhammadiyah, lihat Ahmad Syafii Maarif, (Eds.), *Menggugat Modernitas Muhammadiyah: Refleksi Satu Abad Perjalanan Muhammadiyah*, 2010, Jakarta: Best Media Utama dan PSIF UMM. Pradana Boy dan M. Hilmi Faiq (Ed.), *Kembali ke Al'Qur'an Menafsir Makna Zaman: Suara-suara Kaum Muda Muhammadiyah*, 2004, Malang: UMM. Mu'arif, *Meruwat Muhammadiyah: Kritik Seabad Pembaruan Islam di Indonesia*, 2005, Yogyakarta: Pilar Media.

⁸ Syarifuddin Jurdi, *Pemikiran Politik Islam Indonesia: Pertautan Negara, Khilafah, Masyarakat Madani dan Demokrasi*, 2008, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, p. 465-486. Lili Romli, *Islam Yes Partai Islam Yes: Sejarah Perkembangan Partai-Partai Islam di Indonesia*, 2006, Yogyakarta-Jakarta: Pustaka Pelajar dan LIPI.

⁹ Taufik Abdullah, *Islam dan Masyarakat: Pantulan Sejarah*, 1996, Jakarta: LP3ES, p. 39.

¹⁰ Saiful Mujani, *Muslim Demokrat: Islam, Budaya Demokrasi, dan Partisipasi Politik di Indonesia Pasca-Orde Baru*, 2007, Jakarta: Gramedia, Paramadina, Kedubes Denmark, p. 83-84.

politik.¹¹ Yaitu keyakinan teologis terhadap totalitas ajaran Islam, persis yang dinyatakan H.A.R. Gibb: '*Islam is indeed much more than a system of theology, it is complete civilization*'.¹² Politik diyakini sebagai salah satu –kalau tidak malah satu-satunya— aspek penting dari ajaran Islam. Keterlibatan dalam politik sama halnya dengan menerapkan ajaran Islam.

Merujuk pandangan di atas, Nazih Ayubi mengatakan bahwa 'bagi kalangan Muslim ini realisasi sebuah masyarakat Islam dibayangkan dalam penciptaan negara Islam, yakni negara ideologis berdasar ajaran-ajaran Islam yang lengkap'.¹³ Sinyalemen Ayubi ini dalam konteks dekade awal Orde Baru tidak beroleh dukungan politik dan publik, akibatnya hubungan politik antara Islam dan negara merupakan cerita antagonisme satu sama lain.¹⁴

Sejarah mencatat bahwa Islam di Indonesia mengalami transformasi sosial dan pergeseran cara berpikir. Hingga meretasnya corak Islam damai dan tentram. 'Sebuah Islam tanpa ambisi politik', kata Fachry Ali.¹⁵ Tanpa agenda politik-ideologis umat Islam terbantu menjawab tantangan konteks untuk menampilkan diri sebagai kekuatan dinamis dalam transformasi sosial.¹⁶ Hingga muncul generasi baru Islam dari kalangan santri yang sangat gemar dengan ide-ide progresif.¹⁷ Mereka berwacana teologi progresif untuk

¹¹ Lihat Deliar Noer, *Gerakan Modern Islam di Indonesia 1900-1942*, 1988, Jakarta: LP3ES, p. 1.

¹² Bahtiar Effendy, *Islam dan Negara: Transformasi Pemikiran dan Praktik Politik Islam di Indonesia*, 1998, Jakarta: Yayasan Wakaf Paramadina, p. 79-80. Dikutip dari H.A.R. Gibb, *Wether Islam?: A Survey of Modern Movement in the Moslem World*, 1932, London: Victor Gollancz, p. 12.

¹³ Nazih Ayubi, *Political Islam: Religion and Politics in the Arab World*, 1991, London-New York: Routledge, p. 63-64. Perdebatan tentang negara Islam dan pikiran-pikiran kalangan Islam progresif pada era modern lihat Engineer, *The Islamic State*, 1980, p. 87-121.

¹⁴ Donald K. Emmerson, 'Islam in Modern Indonesia: Political Impasse, Cultural Oppurtunity', dalam Philip H. Stoddard (Ed), *Change and the Muslim World*, 1981, Syracuse: Syracuse University Press, p. 160.

¹⁵ Fachry Ali, 'Kembali ke Individu dan Hotel Mandarin', dalam *Tempo*, 19 Juli 1986, No. 21, Thn. XVI, p. 70-71. Lihat juga Latif, *Dialektika Islam: Tafsir Sosiologis atas Sekularisasi dan Islamisasi di Indonesia*, 2007, p. 80, 90.

¹⁶ Howard M. Federspiel, *Muslim Intellectual and National Development in Indonesia*, 1992, New York: Nova Science Publishers, p. 9-10.

‘mengindonesiakan Islam’.¹⁸ Secara teologis, Azyumardi Azra menyebutnya sebagai babak baru kelahiran Teologi Kontekstual dalam pengalaman Islam di Indonesia.¹⁹

A.2. Konteks Kristen (Protestan) di Indonesia

Modernisme yang melanda dunia Barat pada sekitar dua abad lalu telah melahirkan tata dunia baru yaitu dominasi sains dan kapitalisme. Di bidang ekonomi, materialisme ontologis dan praktis membentuk sistem nilai berupa ke-‘buas’-an mengontrol dan menguasai dunia material. Proses eksploitasi alam pun diyakini sebagai ‘kehendak Tuhan’.²⁰ Dengan paham filosofis-teologis tertentu²¹ cita-cita hidup adalah ‘berapa banyak manusia dapat memiliki’ (*what is one’s own*)²² dan ‘gelora mengejar kemakmuran’ (*the revolution of rising expectations*).²³ Ironisnya, keyakinan ini mengalami transmisi dalam relasi sosial menjadi imperialisme-kolonialisme. Kini berlaku aturan main *the struggle of people against people*: perjuangan memperebutkan hak atas hidup, kemerdekaan dan harta milik ‘yang lain’ (*the*

¹⁷ Budhy Munawar-Rachman, *Reorientasi Pembaruan Islam: Sekularisme, Liberalisme dan Pluralisme Paradigma Baru Islam Indonesia*, 2010, Jakarta: LSAF dan Paramadina.

¹⁸ Mujiburrahman, *Mengindonesiakan Islam: Representasi dan Ideologi*, 2008, Yogyakarta: Pustaka Pelajar. Nurcholish Madjid, ‘Agama dan Negara dalam Islam: Telaah atas Fikih Siyasi Sunni’, dalam Budhy Munawar-Rachman, *Kontekstualisasi Doktrin Islam dalam Sejarah*, 1995, Jakarta: Paramadina, p. 588. Latif, *Dialektika Islam: Tafsir Sosiologis atas Sekularisasi dan Islamisasi di Indonesia*, 2007, p. 77, 91-92.

¹⁹ Azyumardi Azra, *Konteks Berteologi di Indonesia: Pengalaman Islam*, 1999, Jakarta: Paramadina.

²⁰ Herry Priono, ‘Nilai Budaya Barat dan Timur: Menuju Tata Hubungan Baru’, dalam Tim Redaksi, *Seri Filsafat Driyarkara 4, Capita Selekt: Jelajah Hakikat Pemikiran Timur*, 1993, Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, p. 6.

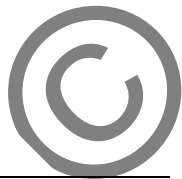
²¹ Bdk. Max Weber, *Etika Protestan dan Spirit Kapitalisme*, 2006, Yogyakarta: Pustaka Pelajar. Lihat juga Agus Rachmat W., ‘Kultur Individualitas Modern’, dalam I. Bambang Sugiharto dan Agus Rachmat W., *Wajah Baru Etika & Agama*, 2005, Yogyakarta: Kanisius, p. 143.

²² Priono, ‘Nilai Budaya Barat dan Timur: Menuju Tata Hubungan Baru’, dalam Tim Redaksi, *Seri Filsafat Driyarkara 4, Capita Selekt: Jelajah Hakikat Pemikiran Timur*, 1993, p. 8.

²³ Rachmat W., ‘Titik Sentuh Etika dan Ekonomi’, dalam Sugiharto dan Rachmat W., *Wajah Baru Etika dan Agama*, 2005, p. 31.

other).²⁴ Di sini teologia Kristen tentang ‘yang lain’ (*the other*) dibangun dan berandil dalam proses imperialisme-kolonialisme, di mana ‘misi Kristen membonceng di dalamnya’.²⁵

Kedatangan bangsa Barat ke Asia dan Nusantara memberi panggung rivalitas dengan babak baru permusuhan antara Katolik –diwakili Spanyol dan Portugis— dengan pihak Protestan Belanda.²⁶ Penjelajahan samudera juga diselimuti motivasi teologis –dengan semboyan 3G: Gold, Glory and *Gospel*— untuk melanjutkan cerita berseri perjumpaan Barat yang Kristen dengan ‘*imperium setan*’, Islam.²⁷ Perjumpaan dengan Islam sesungguhnya mengandung problem teologis yang tidak mudah dijelaskan oleh kekristenan. Dari dulu sampai sekarang tidak ada pendapat yang umum diterima mengenai *tempat* Islam dalam teologi Kristen.²⁸ Setidaknya berakhirnya Perang Salib di belahan Barat tidak berarti selesai sudah dendam kesumat. Luka-luka batin (*painful remembering*) menjadi ‘ingatan kolektif’ (*collective memory*) dibawa oleh bangsa-bangsa Barat (Spanyol dan Portugis) hingga tiba di belahan Timur. Di dunia baru itupun terjadi perjumpaan Barat yang Kristen dengan rival abadi, Islam. Di sinilah perkembangan teologi Kristen mengenai perang suci kental latar belakang perlawanan terhadap ancaman Islam.²⁹ Bahkan, ‘Hampir satu milenium, umat



²⁴ Lihat Rachmat W., ‘Kultur Individualitas Modern’, dalam *Ibid.*, p. 131.

²⁵ Elisabeth Schussler Fiorenza, *The Power of The Word: Scripture and the Rhetoric of Empire*, 2007, Minneapolis: Fortress Press. Lamin Sanneh, *Translating the Message: The Missionary Impact on Culture*, 1991, New York: Orbis Books, p. 88-129. E.G. Singgih, *Mengantisipasi Masa Depan: Berteologi dalam Konteks di Awal Milenium III*, 2005, Jakarta: BPK-Gunung Mulia, p. 166.

²⁶ M.C. Ricklefs, *Sejarah Indonesia Modern 1200-2004*, 2008, Jakarta: Serambi, p. 69-70. Lihat juga Bambang Ruseno Utomo, *Hidup Bersama di Bumi Pancasila: Sebuah Tinjauan Hubungan Islam dan Kristen di Indonesia*, 1993, Malang: Pusat Studi Agama dan Kebudayaan, p. 98-99. Lihat juga van den End, *Ragi Carita I: Sejarah Gereja di Indonesia 1500-1860*, 2006, p. 27.

²⁷ Lihat Esposito, *Unholy War: Teror Atas Nama Islam*, 2003, p. vii. Lihat juga Th. van den End dan Christian de Jonge, *Sejarah Perjumpaan Gereja dan Islam*, 1997, Jakarta: STT Jakarta.

²⁸ Lihat van den End dan de Jonge, *Sejarah Perjumpaan Gereja dan Islam*, 1997, p. 140.

²⁹ *Ibid.*, p. 70-71.

Kristen Eropa secara periodik melihat Islam sebagai ancaman militer'.³⁰ Yang hingga kini masih sulit disembuhkan dan selalu bisa dicarikan penjelasannya pada akar sejarah ini.

Tumpang tindihnya motif ekonomi dan teologi membuat 'misi mengadabkan' (*mission civilatrice*) bangsa-bangsa lain hanyalah pelunakan saja dari misi menghancurkan para musuh Tuhan. Agama Kristen mengklaim punya mandat Tuhan, dan atas nama Tuhan misi mewartakan iman yang benar berarti mengalahkan setiap penghalang misi Tuhan.³¹ Catatan John Hick dan Ayoub memberi arsiran betapa bayang-bayang perang salib ternyata 'meninggalkan warisan saling curiga yang masih terus berlanjut hingga kini'.³² Dalam relasi religio-kultural yang kini diupayakan, persoalan 'warisan kolektif' ini bukanlah soal yang mudah diselesaikan oleh pihak Kristen. 'Gambaran karikatur'³³ berupa 'ingatan kolektif' ini memvisualkan cerita pedih melampaui maksud dari situasi asalnya.³⁴ Dalam keruhnya situasi yang dibangun oleh teologi Kristen, upaya merajut konteks menjadi tantangan buat meretasnya Teologi Kontekstual dalam pengalaman Kristen di Asia³⁵ dan di Indonesia.³⁶ Sebuah teologi progresif tentang *tempat* Islam dalam pengalaman berteologi Kristen.

³⁰ Leo D. Lefebure, *Penyataan Allah, Agama, dan Kekerasan*, 2006, Jakarta: BPK-Gunung Mulia, p. 193.

³¹ James Turner Johnson, *Ide Perang Suci dalam Tradisi Islam dan Barat*, 2002, Yogyakarta: Qalam.

³² John Hick, *Dimensi Kelima: Menelusuri Makna Kehidupan*, 2001, Jakarta: Raja Grafindo Persada, p. 195. Lihat juga Mohammad Ayoub, *Mengurai Konflik Muslim Kristen Perspektif Islam*, 2007, Yogyakarta: Fajar Pustaka Baru, p. 252.

³³ Calvin E. Shenk, *Who Do You Say That I Am?: Christians Encounter Other Religions*, 1997, Scottsdale-Ontario: Herald Press, p. 212-213.

³⁴ Faisal Ismail, 'Ingatan Kolektif Tentang Perang Salib dan Butir-Butir Hikmah Pembelajarannya Bagi Kesenambungan Penguatan Hubungan Muslim-Kristen di Indonesia', 2011, dalam *Kumpulan Makalah Studi Intensif Tentang Islam (SITI) Angkatan IX*, Kerjasama PSAA UKDW, LPPS GKJ-GKI, Sinode GKJ, Sinode GKI, 18-28 Juli 2011, tidak diterbitkan, p. 1-11. Lihat juga Latif, *Dialektika Islam: Tafsir Sosiologis atas Sekularisasi dan Islamisasi di Indonesia*, 2007, p. 61-63.

³⁵ Douglas J. Elwood (Ed.), *Teologi Kristen Asia: Tema-tema yang Tampil ke Permukaan*, 1992, Jakarta: BPK-Gunung Mulia. R.S. Sugirtharajah, *Wajah Yesus di Asia*, 2007, Jakarta: BPK-Gunung Mulia. A.A. Yewangoe, *Theologia Crucis di Asia: Pandangan-pandangan Orang Kristen Asia Mengenai Penderitaan dalam Kemiskinan dan Keberagaman di Asia*, 1996, Jakarta: BPK-Gunung Mulia.

³⁶ E.G. Singgih, *Dari Israel ke Asia: Masalah Hubungan di antara Kontekstualisasi Teologi dengan Interpretasi Alkitabiah*, 1982, Jakarta: BPK-Gunung Mulia. E.G. Singgih, *Berteologi dalam Konteks: Pemikiran-pemikiran Mengenai Kontekstualisasi Teologi di Indonesia*, 2000, Jakarta-Yogyakarta: BPK-

A.3. Islamisasi dan Kristenisasi

Menurut Merle C. Ricklefs, Islamisasi Indonesia adalah proses perubahan agama yang terjadi selama beberapa abad. Bahkan, Islamisasi adalah proses yang berlangsung terus hingga kini.³⁷ Premis ini penting untuk mengkonstruksi arus masif transmisi Islam dari lingkungan asalnya dan merupakan proses yang sangat menentukan dalam sejarah Indonesia. Di mana Islamisasi damai telah berkait-kelindan dengan proses penaklukan dengan peperangan.³⁸ Untuk kedua proses, damai dan perang, Islam tampil menjadi kekuatan yang paling mengakar dalam religiositas masyarakat dan menjadi agama rakyat.³⁹

Ketika Kristen (Katolik dan Protestan) tiba, nyaris seluruh wilayah Nusantara telah di bawah pengaruh Islam. Kekristenan bermetamorfosis menjadi kantong-kantong kecil, secara sosial terisolasi dalam *kekristenan benteng*. Agama Kristen, dibanding Islam, tetaplah bercitra agama asing dan untuk batas tertentu tidak sempat bertransformasi menjadi agama pribumi.⁴⁰ Sejarah transformasi Kristen paling jelas adalah ‘gereja suku’ yang secara sosial terisolasi, cemas dengan Islam, membangun benteng diri dengan keparlentean rohani, penuh dengan *fetish* karena terpesona pada penyembahan nenek moyang, dan di tengah

Gunung Mulia-Kanisius. Pramudianto dan Martin L. Sinaga (Peny.), *Pergulatan Kontekstualisasi Pemikiran Protestan Indonesia*, 1999, Jakarta: UPI STT Jakarta. Eka Darmaputera (Peny.), *Konteks Berteologi di Indonesia: Buku Penghormatan Untuk HUT ke-70 Prof.Dr.PD. Latuhamallo*, 2004, Jakarta: BPK-Gunung Mulia. Widi Artanto, *Menjadi Gereja Misioner dalam Konteks Indonesia*, 2008, Yogyakarta: Taman Pustaka Kristen.

³⁷ Ricklefs, *Sejarah Indonesia Modern 1200-2004*, 2008, p. 34, 45.

³⁸ *Ibid.*, p. 48.

³⁹ Aqib Suminto, ‘Islam Indonesia Sepanjang Sejarah’, dalam Abdurrahman (Eds.), *70 Tahun H.A. Mukti Ali: Agama dan Masyarakat*, 1993, Yogyakarta: IAIN Sunan Kalijaga, p. 314. Jacob Sumardjo, *Arkeologi Budaya Indonesia: Pelacakan Hermeneutis-Historis terhadap Artefak-Artefak Kebudayaan Indonesia*, 2002, Yogyakarta: Kalam, p. 53-66.

⁴⁰ Zakaria J. Ngelow, *Kekristenan dan Nasionalisme: Perjumpaan Umat Kristen Protestan dengan Pergerakan Nasional Indonesia, 1900-1950*, 1994, Jakarta: BPK-Gunung Mulia, p. 14-15. Lihat juga Lorraine V. Aragon, *Fields of The Lord: Animism, Christian Minorities, and State Development in Indonesia*, 2000, Honolulu: University of Hawaii Press, p. 326.

kompleksitas kemajemukan tidak siap bertemu ‘sang liyan’ (*the other*).⁴¹ Identitas Kristen akhirnya sarat patologi sosial yang berakar pada praksis yang nyaris buta konteks sosial.

Dalam perjumpaan antara Islam dan Kristen hingga di abad modern, idea *Islamdom* dan *Christendom* masih menjadi ‘ingatan pedih’ (*painful remembering*)⁴² dalam rangka integrasi sosial secara kontekstual. Transformasi identitas dan praksis sosial akan menjadi titik balik meretasnya teologi progresif tentang kemanusiaan dan keindonesiaan.

B. RUMUSAN MASALAH

B.1. Pergulatan Islam di Indonesia

Pandangan bahwa politik sebagai satu-satunya cara memahami realitas telah menggerakkan sebuah paradigma memahami Islam secara monolitik. Adanya berbagai macam teologi, filsafat, mazhab fiqh, telah menunjukkan bahwa ajaran Islam itu ‘warna-warni’ (*multiinterpretatif*).⁴³ Watak ‘warna-warni’ ini mengisyaratkan keharusan pluralisme dalam tradisi Islam⁴⁴ dan memaknai realitas pun secara plural.⁴⁵

⁴¹ Martin Lukito Sinaga, ‘Mencari Corak Lokal Kekristenan di Indonesia’, dalam *Jurnal Teologi Proklamasi*, Edisi No. 5 / Th. 3 / Februari 2004, p. 22-29. Lihat juga Singgih, *Berteologi dalam Konteks: Pemikiran-pemikiran Mengenai Kontekstualisasi Teologi di Indonesia*, 2000, p. 125.

⁴² Lihat Latif, *Dialektika Islam: Tafsir Sosiologis atas Sekularisasi dan Islamisasi di Indonesia*, 2007, p. 61-63. Lihat Th. Sumartana, *Mission at the Crossroads: Indigenous Churches, European Missionaries, Islamic Association and Socio-Religious Change in Java 1812-1936*, 1993, Jakarta: BPK-Gunung Mulia. Lihat ‘Pasang Surut Interaksi Kristen-Islam’ dalam Alwi Shihab, *Membedah Islam di Barat: Menepis Tuduhan Meluruskan Kesalahpahaman*, 2004, Jakarta: Gramedia, p. 41-112. Lihat juga John Chesworth, ‘Challenges to the Next Christendom: Islam in Africa’, dalam Frans Wijzen dan Robert Schreiter (Eds.), *Global Christianity: Contested Claims*, 2007, Amsterdam: Rodopi, p. 117-132.

⁴³ Budhy Munawar-Rachman, *Argumen Islam Untuk Pluralisme: Islam Progresif dan Perkembangan Diskursusnya*, 2010, Jakarta: Grasindo, p. 35. Lihat ‘Myth of the Monolith’, dalam Mohammad Ayoub (Ed), *The Politics of Islamic Reassertion*, 1981, London: Croom Helm, p. 1-6. Robert W. Hefner, *Civil Islam: Muslims and Democratization di Indonesia*, 2000, Princeton and Oxford: Princeton University Press, p. 7.

⁴⁴ Marshall G.S. Hodgson, *The Venture of Islam: Iman dan Sejarah dalam Peradaban Dunia*, 1999, Jakarta: Yayasan Wakaf Paramadina (buku 1). Lihat juga Bahtiar Effendy, ‘Islam dan Negara: Transformasi Pemikiran dan Praktek Politik Islam di Indonesia’, dalam *Prisma*, No. 5/1995.

⁴⁵ Budhy Munawar-Rachman, *Islam Pluralis: Wacana Kesetaraan Kaum Beriman*, 2001, Jakarta: Paramadina.

Menurut Yudi Latif, selain tidak monolitik, di Indonesia tidak akan pernah terjadi Islamisasi total dan sekularisasi total.⁴⁶ Kenyataan ini membuka banyak penafsiran mengenai Islam (*a poly interpretable religion*), yang tercermin pada pandangan berbeda diametral mengenai relasi Islam dan politik.⁴⁷ Pada satu pihak, kaum Islamis menganggap bahwa Islam adalah agama sempurna⁴⁸, konsep demokrasi bertentangan dengan konsep *ummah* dan harus ditolak.⁴⁹ Di pihak lain, kalangan Islam progresif berpendapat bahwa perhatian utama al-Qur'an adalah tata masyarakat adil dan bermoral.⁵⁰ Premis Islam adalah agama dan negara hanyalah mengaburkan posisi kenabian Muhammad.⁵¹ Sehingga tidak ada alasan teologis menolak nilai-nilai politik modern berupa demokrasi, kemerdekaan sipil dan pluralisme.⁵² Wacana penegakkan *khilafah* atau *imamah* yang marak diwacanakan hanyalah romantisme

⁴⁶ Latif, *Dialektika Islam: Tafsir Sosiologis atas Sekularisme dan Islamisasi di Indonesia*, 2007, p. xvi.

⁴⁷ W. Montgomery Watt, *Islamic Political Thought*, 1980, Edinburgh: Edinburgh University Press. Munawir Sjadzali, *Islam dan Tata Negara: Ajaran, Sejarah dan Pemikiran*, 2008, Jakarta: UI Press, p. 1-3. Masykuri Abdillah, *Demokrasi di Persimpangan Makna: Respon Intelektual Muslim Indonesia Terhadap Konsep Demokrasi (1966-1993)*, 1999, Yogyakarta: Tiara Wacana, p. 64-66. Din Syamsuddin, 'Usaha Pencarian Konsep Negara dalam Sejarah Pemikiran Politik Islam', dalam *Ulumul Qur'an*, No.2, Vol.IV tahun 1993. Umaruddin Masdar, *Membaca Pikiran Gus Dur dan Amien Rais tentang Demokrasi*, 1999, Yogyakarta: Pustaka Pelajar. Studi terbaru dari Luthfi Assyaukanie, lihat Assyaukanie, *Ideologi Islam dan Utopia: Tiga Model Negara Demokrasi di Indonesia*, 2011, p. 23-24.

⁴⁸ Bernard Lewis, *What Went Wrong? Western Impact and Middle Eastern Response*, 2002, Oxford: Oxford University Press, p. 100.

⁴⁹ Djaka Soetapa, *Ummah: Komunitas Religius, Sosial dan Politis dalam Al Qur'an*, 1991, Yogyakarta: Duta Wacana University Press dan Mitra Gama Widya. Samuel P. Huntington, *The Clash of Civilizations: Remaking of the World Order*, 1997, New York: Simon and Schuster, p. 112.

⁵⁰ Djohan Effendi dan Ismed Natsir (Peny.), *Pergolakan Pemikiran Islam: Catatan Harian Ahmad Wahib*, 2003, Jakarta: LP3ES dan Freedom Institute, p. 148.

⁵¹ Ahmad Syafii Maarif, *Islam dan Masalah Kenegaraan: Studi tentang Percaturan dalam Konstituante*, 1996, Jakarta: LP3ES, p. 15-16. Munawar-Rachman, *Membela Kebebasan Beragama: Percakapan tentang Sekularisme, Liberalisme, dan Pluralisme (Buku 1)*, 2010, p. 174. Nurcholish Madjid, 'Cita-Cita Politik Kita', dalam Bosco Carvallo dan Dasrizal (Ed), *Aspirasi Islam Indonesia*, 1983, Jakarta: Lappenas, p. 4.

⁵² Abdurrahman Wahid, 'Islam Punya Konsep Kenegaraan?', dalam *Tempo*, No. 44, Thn. XIV, 29 Desember 1984, p. 18. Abdurrahman Wahid, *Tuhan Tidak Perlu Dibela*, 2011, Yogyakarta: LKiS, p. 19-22. Lihat juga Abdurrahman Wahid (Ed.), *Ilusi Negara Islam: Ekspansi Gerakan Islam Transnasional di Indonesia*, 2009, Jakarta: Gerakan Bhineka Tunggal Ika, The Wahid Institute dan Maarif Institute.

sejarah daripada realitas historis.⁵³ Jelasnya Islam mendorong demokrasi dan menolak teokrasi.⁵⁴

Meletakkan penekanan studi ini pada kebangkitan Islam progresif jelas bukan berarti mengabaikan kebangkitan Islamisme radikal. Beberapa studi terbaru tentang Jamaah Islamiyah⁵⁵, Laskar Jihad⁵⁶, Negara Islam Indonesia (NII)⁵⁷, dan Gerakan Islam Transnasional⁵⁸, membenarkan betapa Islamisme radikal⁵⁹ turut menemukan momentum semasa era reformasi. Islamisme radikal kini bukan hanya menarik banyak kalangan muda terdidik perkotaan namun berhasil menggiring Islamisme ke pusat pertarungan diskursus dan gerakan di level kebijakan dan kekuasaan,⁶⁰ yang membenarkan sebuah pandangan bahwa aspirasi pendirian negara Islam tidak pernah mati di kalangan Islam Indonesia.⁶¹

Mengafirmasi studi Noorhaidi Hasan, kelompok Islam militan tidak menunjukkan akan berhasil mengambil alih kendali atas ruang publik Indonesia pasca Orde Baru, tidak

⁵³ Munawar-Rachman, *Membela Kebebasan Beragama: Percakapan tentang Sekularisme, Liberalisme, dan Pluralisme (Buku 1)*, 2010, p. 195-197. Lihat juga Ainur Rafiq al-Amin, *Membongkar Proyek Khilafah Ala Hizbut Tahrir di Indonesia*, 2012, Yogyakarta: LKIS.

⁵⁴ Budhy Munawar-Rachman, *Membela Kebebasan Beragama: Percakapan tentang Sekularisme, Liberalisme, dan Pluralisme (Buku 2)*, 2010, Jakarta: LSAF dan Paramadina, p. 1665-1691.

⁵⁵ M. Zaki Mubarak, *Genealogi Islam Radikal di Indonesia: Gerakan, Pemikiran dan Prospek Demokrasi*, 2008, Jakarta: LP3ES.

⁵⁶ Noorhaidi Hasan, *Laskar Jihad: Islam, Militancy, and the Quest for Identity in Post-New Order Indonesia*, 2006, Ithaca, New York: Southeast Asia Program Publications, Southeast Asia Program Cornell University.

⁵⁷ Abdul Munir Mul Khan dan Bilveer Singh, *Demokrasi di Bawah Bayangan Mimpi NII: Dilema Politik Islam dalam Peradaban Modern*, 2011, Jakarta: Kompas.

⁵⁸ Wahid (Ed.), *Ilusi Negara Islam: Ekspansi Gerakan Islam Transnasional di Indonesia*, 2009, p. 59-112.

⁵⁹ Haedar Nashir, *Gerakan Islam Syariat: Reproduksi Salafiah Ideologis di Indonesia*, 2007, Jakarta: PSAP Muhammadiyah. Khamami Zada, *Islam Radikal: Pergulatan Ormas-Ormas Islam Garis Keras di Indonesia*, 2002, Jakarta: Teraju. Endang Turmudi dan Riza Sihbudi, *Islam dan Radikalisme di Indonesia*, 2005, Jakarta: LIPI.

⁶⁰ Lihat Mubarak, *Genealogi Islam Radikal di Indonesia: Gerakan, Pemikiran dan Prospek Demokrasi*, 2008, p. 346.

⁶¹ Lihat, misalnya, Patmono SK, 'Aspirasi Islam dalam Konteks Negara Bangsa', dalam Komaruddin Hidayat dan Ahmad Gaus AF (Eds.), *Menjadi Indonesia: 13 Abad Eksistensi Islam di Bumi Nusantara*, 2006, Jakarta: Mizan dan Yayasan Festival Istiqlal, p. 599. M. Muhsin Jamil, *Membongkar Mito Menegakkan Nalar: Pergulatan Islam Liberal versus Islam Literal*, 2005, Yogyakarta-Semarang: Pustaka Pelajar-ILHAM, p. x-xi.

mengubah peta Islam Indonesia, tidak bisa menggantikan sistem sekular negara-bangsa Indonesia dan mayoritas umat Islam Indonesia tetap toleran dan menentang kekerasan.⁶²

Artinya, transformasi Indonesia menjadi negara Islam tetaplah ‘jauh panggang dari api’.⁶³

Kata Merle C. Ricklefs, bukan hanya karena:

‘kekuatan *Islam pluralistik* yang toleran dan liberal *terinstitusionalisasikan* dengan kuat, di pimpin dengan baik, sumber beberapa pemikiran paling *progresif* dalam dunia Islam, mampu berfungsi tanpa penindasan resmi dan secara luas disokong rakyat’⁶⁴, melainkan juga, kata Assyaukanie:

‘karena Muslim santri (pen: progresif) itu sendiri kini dengan kokoh berdiri di garis depan dalam memerangi pemahaman Islam yang radikal dan konservatif. Tantangan terbesar terhadap Islam radikal kini bukan lagi datang dari kaum sekular (seperti pada 1950-an), melainkan dari dalam santri *progresif* yang berakar kuat dan sangat menguasai tradisi intelektual Islam’.⁶⁵

Bangkitnya demokrasi dan penghargaan nilai-nilai pluralisme jelas merupakan keberhasilan promosi wacana dan gerakan Islam progresif. Dialog Islam-Kristen sebagai salah satu pranata demokrasi pun tumbuh kokoh dalam praksis Islam kontekstual.⁶⁶ Gagasan Islam kontekstual adalah bentuk respon generasi muda Islam yang akrab dengan gagasan-

⁶² Hasan, *Laskar Jihad: Islam, Militancy, and the Quest for Identity in Post-New Order Indonesia*, 2006, p. 221.

⁶³ Lihat Azyumardi Azra, ‘Negara dan Syariat Islam dalam Perspektif Politik Hukum Indonesia’, dalam Arskal Salim dan Azyumardi Azra, *Syariat Islam: Pandangan Muslim Liberal*, 2003, Jakarta: Jaringan Islam Liberal, p. 80.

⁶⁴ Merle C. Ricklefs, ‘Islamizing Indonesia: Religion and Politics in Singapore’s Giant Neighbour’, dalam *Asian Research Institute*, National University of Singapore, 23 September 2004, p. 8-9. Dikutip dari Assyaukanie, *Ideologi Islam dan Utopia: Tiga Model Negara Demokrasi di Indonesia*, 2011, p. 296-297. Cetak miring dari penulis.

⁶⁵ Assyaukanie, *Ideologi Islam dan Utopia: Tiga Model Negara Demokrasi di Indonesia*, 2011, p. 297.

⁶⁶ Banyak studi yang meneguhkan bahwa antara Islam dan demokrasi adalah dua hal yang sulit didamaikan. Namun studi Saiful Mujani membuktikan bahwa telah terjadi proses pembalikan yang penting bahwa Islam ternyata sangat mendukung pertumbuhan demokrasi, dan pengalaman Islam di Indonesia membuktikan hal itu. Lihat Mujani, *Muslim Demokrat: Islam, Budaya Demokrasi, dan Partisipasi Politik di Indonesia Pasca-Orde Baru*, 2007. Dalam studinya, Mujani mematahkan banyak tesis para raksasa studi Islam semacam Samuel Huntington, Bernard Lewis dan Allie Kedourie (p. 313), sekaligus para Indonesianis, yang telah dianggap benar—bahwa Islam dan demokrasi adalah dua hal yang berbeda— antara lain: Herbert Feith, Harry J. Benda, Benedict R. Andersen, Donald K. Emmerson, Karl D. Jackson dan Allan A. Samson. Pandangan yang lebih positif bahwa Islam dan demokrasi bisa diperjumpakan misalnya dari studi Bahtiar Effendy, Masykuri Abdullah, Robert W. Hefner dan John L. Esposito. Penulis memeriksa pandangan Esposito, misalnya mengatakan ‘*demokrasi adalah cita-cita politik Islam yang paling penting*’. Lihat John L. Esposito, *Islam The Straight Path: Ragam Ekspresi Menuju ‘Jalan Lurus’*, 2010, Jakarta: Dian Rakyat dan Paramadina, p. 187.

gagasan progresif. Berarti, ‘modal sosial’ demokrasi dan pembangunan masyarakat dialog di Indonesia adalah Muslim progresif.⁶⁷ Mobilisasi religius yang ‘lintas iman’ (*secular civic engagement*) dalam kerangka *ukhuwwah wathaniyyah* (solidaritas nasional) akan meretaskan suatu budaya ‘sivik-liberal’ yakni nilai-nilai demokrasi, pluralisme dan masyarakat sipil sebagai nilai juang bersama. Ini berarti bahwa masa depan masyarakat demokrasi pluralistik di Indonesia sangat ditentukan oleh peran Islam progresif-kontekstual.

B.2. Pergulatan Kristen (Protestan) di Indonesia

Tahun 1605 menandai pengalihan jemaat-jemaat Katolik Indonesia menjadi jemaat-jemaat Protestan.⁶⁸ Gereja di masa ini, selain minim tenaga, sibuk berdagang dan berrival dengan musuh lama ‘*imperium setan*’, Islam, dan musuh baru, Belanda, yang Protestan.⁶⁹

Masa ini juga ditandai perubahan kebijakan kolonial yang membawa arus besar kedatangan badan-badan pekabaran Injil yang saling bertikai.⁷⁰ Kenyataan ini membawa dampak negatif bagi karya misi. Hingga tercipta *De Protestansche Kerk in Nederlandsch-Indie* (Gereja Protestan di Hindia Belanda) bersifat ekumenis, tetapi menjadi ‘alat’ lembaga

⁶⁷ Assyaukanie, *Ideologi Islam dan Utopia: Tiga Model Negara Demokrasi di Indonesia*, 2011, p. 297. Mujani, *Muslim Demokrat: Islam, Budaya Demokrasi, dan Partisipasi Politik di Indonesia Pasca-Orde Baru*, 2007, p. 117-151.

⁶⁸ Lihat van den End, *Ragi Carita 1: Sejarah Gereja di Indonesia 1500-1860*, 2006, p. 66.

⁶⁹ Lihat Esposito, *Unholy War: Teror Atas Nama Islam*, 2003, p. vii. Baca juga van den End dan de Jonge, *Sejaran Perjumpaan Gereja dan Islam*, 1997, p. 19. Lihat van den End, *Ragi Carita 1: Sejarah Gereja di Indonesia 1500-1860*, 2006, p. 27, 146-147. Suminto, ‘Islam Indonesia Sepanjang Sejarah’, dalam Abdurrahman (Eds.), *70 Tahun H.A. Mukti Ali: Agama dan Masyarakat*, 1993, p. 315. Th. Muller-Krueger, *Sedjarah Geredja di Indonesia*, 1959, Jakarta: BPK, p. 56. A. Hauken, *Ensiklopedi Gereja*, 2004, Jakarta: Yayasan Cipta Loka Caraka, p. 170. Huub J.W.M. Boelaars, *Indonesianisasi: Dari Gereja Katolik di Indonesia Menjadi Gereja Katolik Indonesia*, 2005, Yogyakarta: Kanisius, p. 69.

⁷⁰ Th. van den End dan J. Weitjens, *Ragi Carita 2: Sejarah Gereja di Indonesia 1860-an – sekarang*, 2000, Jakarta: BPK-Gunung Mulia, p. 38.

kolonial.⁷¹ Terciptalah ‘gereja negara’, yaitu gereja yang secara administratif dan finansial menikmati pemeliharaan sebagai anak emas dan tunduk kepada pemerintah.⁷²

Ketika ‘politik etis’ diterapkan, pemerintah kolonial menempuh kebijakan Snouck Hurgronje (1857-1936), yaitu netral terhadap ‘Islam doktrinal’ dan membasmi ‘Islam politik’. Inilah strategi pelestarian kekuasaan kolonial.⁷³ Tetapi di luar yang dikehendaki, upaya membendung Islam justru berbalik menjadi dorongan kuat kebangkitan Islam.⁷⁴ Kaum terpelajar,⁷⁵ ditunjang pengaruh reformasi politis-keagamaan Islam di Timur Tengah abad ke-19 berhasil membelokkan arah politik etis dan memompa Islam menjadi simbol nasionalisme.

Politik etis, selain bermaksud ‘membaratkan Indonesia’ (*westernizing Indonesia*), nyatanya menguntungkan perluasan agama Kristen.⁷⁶ Dibanding sikap netral agama, politik etis memberi konsesi besar pada *kersteningspolitiek* (politik kristenisasi). Jika dikatakan

⁷¹ Ngelow, *Kekristenan dan Nasionalisme: Perjumpaan Umat Kristen Protestan dengan Pergerakan Nasional Indonesia, 1900-1950*, 1994, p. 16. Lihat juga Chris Hartono, *Gerakan Ekumenis di Indonesia*, 1984, Yogyakarta: PPIP Duta Wacana, p. 12.

⁷² Jan Aritonang dalam sebuah artikel menyebut Gereja Protestan Indonesia (GPI) sebagai ‘gereja negara’ karena sangat hirarkis dan dikuasai oleh para pejabat negara. Lihat Jan S. Aritonang, ‘Berbagai Aliran di dalam dan di Seputar Gereja’, dalam Ihromi (Peny.), *Dalam Kemurahan Allah: Kumpulan Karangan dalam Rangka Dies Natalis STT Jakarta Ke-60*, 1994, Jakarta: BPK-Gunung Mulia, p. 124. Alle Hoekema juga menyebut GPI sebagai ‘gereja negara’. Lihat A.G. Hoekema, *Berpikir dalam Keseimbangan yang Dinamis: Sejarah Lahirnya Teologi Protestan Nasional di Indonesia (Sekitar 1860-1960)*, 1997, Jakarta: BPK-Gunung Mulia, p. 317. Sejarahwan lain, van den End dan Weijtens, juga menyebut GPI sebagai ‘gereja negara’ yakni gereja yang diatur oleh negara. Lihat van den End dan Weijtens, *Ragi Carita 2: Sejarah Gereja di Indonesia 1860-sekarang*, 2000, p. 51. Berarti ‘gereja negara’ dalam hal ini GPI (nanti menjadi 12 sinode, antara lain: GMIM, GPM, GMIT dan GPIB) adalah gereja yang diasuh, dikuasai secara administrasi, dan dibiayai oleh pemerintahan kolonial Belanda. Kondisi ini memunculkan kritik atas independensi Gereja sekaligus kritik pada misi Gereja yang kental dipengaruhi oleh kepentingan pemerintah kolonial.

⁷³ Elsbeth Locher-Scholten, *Etika yang Berkeping-keping: Lima Telaah Kajian Aliran Etis dalam Politik Kolonial 1877-1942*, 1996, Jakarta: Djembatan, p. 237-280 (p. 270).

⁷⁴ Aqib Suminto, *Politik Islam Hindia Belanda*, 1983, Jakarta: LP3ES, p. 24, 37.

⁷⁵ Lihat Ongbokham, *Runtuhnya Hindia Belanda*, 1987, Jakarta: Gramedia, p. viii, 124-126.

⁷⁶ Ngelow, *Kekristenan dan Nasionalisme: Perjumpaan Umat Kristen Protestan dengan Pergerakan Nasional Indonesia, 1900-1950*, 1994, p. 40-41. Lihat juga Harry J. Benda, *Bulan Sabit dan Matahari Terbit: Islam Indonesia pada Masa Pendudukan Jepang*, 1980, Jakarta: Pustaka Jaya, p. 27-52. Aritonang, ‘Berbagai Aliran di dalam dan di Seputar Gereja’, dalam Ihromi (Peny.), *Dalam Kemurahan Allah: Kumpulan Karangan dalam Rangka Dies Natalis STT Jakarta Ke-60*, 1994, p. 122.

bahwa ‘Gereja Protestan adalah bagian dari lembaga pemerintahan kolonial’,⁷⁷ maka munculnya perlawanan rakyat menggunakan simbol Islam juga bentuk ekspresi perlawanan terhadap kehadiran (ekspansi) karya misi Kristen.⁷⁸ Ini menjadi sebab mengapa peradaban Barat-Kristen baru mengakar di beberapa wilayah suku di Indonesia di abad ke-19, sekaligus membuat kekristenan bagaikan ‘transplantasi Barat’ yang tetap dianggap ‘asing’.

Belakangan muncul kesadaran bahwa status ‘gereja negara’ jauh dari hakikat gereja. Namun, menurut penulis, masalah justru bermula di sini. Bahwa ternyata usaha revitalisasi fungsi misioner gereja dan pemisahan ‘gereja-negara’ dalam reorganisasi,⁷⁹ bukan membentuk atau mempertahankan pola ‘gereja kesatuan’ melainkan ‘pola pemisahan’ menurut kenyataan alami warganya, menurut suku dan kedaerahan. Gereja di masa Jepang juga memperlihatkan peningkatan gerakan pemisahan gereja menurut ras.⁸⁰ Itu berarti bahwa bangkitnya nasionalisme juga memunculkan problem etnisitas dalam tubuh Gereja Kristen.⁸¹

Kentalnya etnisitas ini tidaklah melulu negatif. Di konteks Maluku Tengah, agama Kristen menjadi ‘gereja suku’ *kontekstual*, yang disambut ke dalam sistem keagamaan dan kebudayaan setempat.⁸² Ironisnya, agama Ambon ini menjadi identitas berdaya tangkal ‘kebal’ terhadap pengaruh Islam. Di sinilah muncul persoalan kedua dalam rangka

⁷⁷ Ngelow, *Kekristenan dan Nasionalisme: Perjumpaan Umat Kristen Protestan dengan Pergerakan Nasional Indonesia, 1900-1950*, 1994, p. 21.

⁷⁸ Sumartana, *Mission at the Crossroads: Indigenous Churches, European Missionaries, Islamic Association and Socio-Religious Change in Java 1812-1936*, 1993, p. 22-58. Sartono Kartodirjo, *Ratu Adil*, 1984, Jakarta: Sinar Harapan. Benda, *Bulan Sabit dan Matahari Terbit: Islam Indonesia pada Masa Pendudukan Jepang*, 1980, p. 32.

⁷⁹ Kraemer sering dianggap sebagai ‘guru kadiwasan’, dengan kata lain, guru yang menunjuk pada kemandirian. Lihat Hoekema, *Berpikir dalam Keseimbangan yang Dinamis: Sejarah Lahirnya Teologi Protestan Nasional di Indonesia (Sekitar 1860-1960)*, 1997, p. 102-103, 188. Ngelow, *Kekristenan dan Nasionalisme: Perjumpaan Umat Kristen Protestan dengan Pergerakan Nasional Indonesia, 1900-1950*, 1994, p. 17.

⁸⁰ van den End dan Weitjens, *Ragi Carita 2: Sejarah Gereja di Indonesia 1860-an – sekarang*, 2000, p. 57.

⁸¹ Singgih, *Mengantisipasi Masa Depan: Berteologi dalam Konteks di Awal Milenium III*, 2005, p. 398.

⁸² Cooley, *Mimbar dan Takhta: Hubungan Lembaga-lembaga Keagamaan dan Pemerintahan di Maluku Tengah*, 1987, Bab. IV.

berekumene bahwa kesadaran ekumene dari gereja-gereja Protestan ternyata bukan hanya tanggapan cerdas atas nasionalisme, tetapi karena rasa takut⁸³ yaitu ketakutan pada kekuatan Islam.⁸⁴ Menurut penulis, makin jelas bahwa toleransi ekumenik yang sulit di internal protestantisme, ternyata juga dengan Islam, berupa 'ideologi panik anti Islam'⁸⁵ dalam kekristenan (baik Katolik dan Protestan) masa kini.

Model eklesial 'gereja suku' juga mengandung dilema karena 'gereja-gereja etnis adalah suatu simbol bagi suatu kendala besar untuk belajar hal-hal yang bersifat lintas budaya'.⁸⁶ 'Gereja suku' mengidap 'bahaya' *keterasingan* akibat semangat pietisme yang tertutup, keterbatasan suku, dan kepemimpinan misionaris (Barat) atas gereja.⁸⁷ Ironis bahwa pembentukan PGI (Persekutuan Gereja-gereja di Indonesia), juga memperlihatkan kesulitan mempersatukan berbagai 'gereja-gereja suku'.⁸⁸ Gereja tidak siap karena minus pemahaman teologis atas 'yang lain'. Ini disebabkan gereja terlanjur berwacana hanya dalam taraf nasional saja. Bila demikian patologis situasinya, bagaimana transformasi etnisitas dalam gereja-gereja Protestan di Indonesia?

⁸³ Sumartana, *Mission at the Crossroads: Indigenous Churches, European Missionaries, Islamic Association and Socio-Religious Change in Java 1812-1936*, 1993, p. 108-207.

⁸⁴ Singgih, *Mengantisipasi Masa Depan: Berteologi dalam Konteks di Awal Milenium III*, 2005, p. 399. Lihat Th. Sumartana, 'Sarekat Islam dan Zending: Proses Emansipasi Rakyat sebagai Tantangan Keagamaan di Masa awal Pergerakan Nasional di Indonesia, khususnya di Jawa', dalam Darmaputera (Peny.), *Konteks Berteologi di Indonesia: Buku Penghormatan Untuk HUT ke-70 Prof.Dr.P.D. Latuhamallo*, 2004, p. 131-155. Lihat Sumartana, *Mission at the Crossroads: Indigenous Churches, European Missionaries, Islamic Association and Socio-Religious Change in Java 1812-1936*, 1993, p. 157-262. Lihat juga Trisno S. Sutanto, 'Perihal Kristen Liberal di Indonesia: Sketsa Pergulatan Th. Sumartana, dalam *Jurnal Teologi Proklamasi*, Edisi No. 5 / Th. 3 / Februari 2004, p. 38-49.

⁸⁵ Y.B. Mangunwijaya, *Gereja Diaspora*, 2002, Yogyakarta: Kanisius, p. 31.

⁸⁶ Bernard Adeney, *Etika Sosial Lintas Budaya*, 2000, Yogyakarta: Kanisius, p. 74.

⁸⁷ Martin Lukito Sinaga, *Identitas Poskolonial 'Gereja Suku' dalam Masyarakat Sipil: Studi tentang Jaulung Wismar Saragih dan Komunitas Kristen Simalungun*, 2004, Yogyakarta: LKiS, p. 102.

⁸⁸ *Ibid.*, p. 102-107.

Persoalan lain adalah bagaimana Injil bertemu dengan kebudayaan. Patut dicatat adalah upaya-upaya 'prototheologie' di Jawa.⁸⁹ Model teologi operatif ini, selain merupakan transformasi etnis, menurut Sumartana, juga memberikan kemungkinan luas bagi dialog dengan Islam di saat model ortodoksi (pemurnian) justru mengalami jalan buntu.⁹⁰ Namun apa lacur bahwa sejarah mencatat upaya merintis 'hermeneutik budaya' varian Coolen di Ngoro, Jawa Timur,⁹¹ dan varian Kyai Sadrach di Purworejo, Jawa Tengah⁹² harus gugur oleh serangan 'senjata teologis' dicap 'sesat', sinkretis dan ditumpas orang-orang Kristen Belanda yang menerapkan 'perpindahan budaya' sebagai tanda Kristen. Adanya beberapa varian Kristen lokal dalam sejarah misi membentangkan kenyataan di waktu ke depan, pergumulan yang sering disebut 'Injil dan budaya' di mana warisan corak teologi Barat yang dekontekstual seolah tanpa *reserve* diterima sebagai bentuk kekristenan asli dan satu-satunya, serta dianggap berlaku di segala waktu dan tempat.

⁸⁹ Hoekema, *Berpikir dalam Keseimbangan yang Dinamis: Sejarah Lahirnya Teologi Protestan di Indonesia 1860-1960*, 1997, Bab II. Lihat juga tanggapan Gerrit Singgih untuk menggunakan istilah 'teologi operatif', ketimbang istilah 'prototheologie' (Hoekema) yang terkesan merendahkan atau meremehkan. Teologi operatif merupakan hasil dari pertemuan iman dengan budaya lokal dan tetap suatu teologi yang sah. Lihat Singgih, *Mengantisipasi Masa Depan: Berteologi dalam Konteks di Awal Milenium III*, 2005, p. 393. Lihat juga E.G. Singgih, 'Kesimpulan: Teologi Operatif dan Dampak-dampaknya', dalam B.A. Abednego (Ed.), *Seputar Teologi Operatif*, 1994, Jakarta-Yogyakarta: BPK-Gunung Mulia dan Kanisius, p. 213-230.

⁹⁰ Lihat Sumartana, *Mission at the Crossroads: Indigenous Churches, European Missionaries, Islamic Association and Socio-Religious Change in Java 1812-1936*, 1993, p. 337-343.

⁹¹ Handoyomarno Sir, *Benih Yang Tumbuh VII: Suatu Survey Mengenai Gereja Kristen Jawi Wetan*, 1976, Malang-Jakarta: GKJW-LPS DGI, p. 24-32. Philip van Akkeren, *Dewi Sri dan Kristus: Sebuah Kajian tentang Gereja Pribumi di Jawa Timur*, 1994, Jakarta: BPK-Gunung Mulia, p. 69-71. C.W. Nortier, *Tumbuh, Dewasa, Bertanggungjawab: Suatu Studi Mengenai Pertumbuhan Greja Kristen Jawi Wetan Menuju ke Kedewasaan dan Kemerdekaan ± 1835-1935*, 1981, Jakarta: BPK-Gunung Mulia dan Persetia, p. 5-21. Lihat juga Singgih, *Berteologi dalam Konteks: Pemikiran-pemikiran Mengenai Kontekstual Teologi di Indonesia*, 2004, p. 90-94.

⁹² C. Guillot, *Kiai Sadrach: Riwayat Kekristenan di Jawa*, 1985, Jakarta: Grafiti Pers. Lihat juga Soetarman Soediman Partonadi, *Komunitas Sadrach dan Akar Kontekstualnya: Suatu Ekspresi Kekristenan Jawa pada abad XIX*, 2001, Jakarta-Yogyakarta: BPK-Gunung Mulia dan TPK Yogyakarta.

B.3. Mencari Konvergensi Bersama

Sejak teolog Mukti Ali, dialog dan upaya membangun titik temu antar agama menjadi kesadaran karena melihat potensi agama tidak hanya sebagai rahmat melainkan juga laknat.⁹³ Kesan ini tidak berasal dari ruang kosong, oleh karena agama-agama sangat ‘cantik’ untuk dipakai melegitimasi segala kepentingan, termasuk politik kekuasaan.⁹⁴ Situasi dialog di masa Orde Baru dibungkus keyakinan bahwa pembangunan dapat berjalan dan stabilitas ekonomi dapat dipertahankan jika ‘persatuan dan kesatuan nasional’ melalui ‘proyek kerukunan’ agama-agama dapat diwujudkan.⁹⁵

Keruhnya situasi dialog agama-agama di masa Orde Baru menjadi cemeti bersama untuk keluar dari formalisme dialog.⁹⁶ Di sinilah upaya menginterupsi dialog sebagai gerakan dari bawah (*from below*) akan menjadi ‘modal sosial’ (*social capital*) pengayaan peradaban di masa mendatang. Seraya mengafirmasi tumbuhnya ekspresi teologi yang progresif. Teologi progresif yang mengusung teologi kontekstual akhirnya adalah sebuah ‘kerja-kerja kolektif’ (*civic engagement*) bagi pembaruan teologi umat.

Salah satu pranata dalam ranah ‘dialog peradaban’ antarumat beragama di Indonesia adalah penguatan kelembagaan sipil (*secular civic engagement*). Model dari *civil society* ini jelas dalam praksis progresif Fakultas Teologi, Universitas Kristen Duta Wacana (UKDW),

⁹³ Tentang Mukti Ali dan apresiasi atasnya, lihat Abdurrahman (Eds.), *70 Tahun H.A. Mukti Ali: Agama dan Masyarakat*, 1993.

⁹⁴ Benedict R.O’G. Anderson, *Language and Power: Exploring Political Cultures in Indonesia*, 1990, Ithaca-London: Cornell University Press, p. 67-72.

⁹⁵ Lihat Mochtar Pabottinggi, ‘Dilema Legitimasi Orde Baru: Bayangan Krisis Politik dan Arah Pemecahannya’, dalam Syamsuddin Haris dan Riza Sihbudi (Eds.), *Menelaah Kembali Format Politik Orde Baru*, 1995, Jakarta: Gramedia, p. 21. Muhammad A.S. Hikam, *Politik Kewarganegaraan: Landasan Redemokratisasi di Indonesia*, 1999, Jakarta: Erlangga, p. 6. E.G. Singgih, *Dua Konteks: Tafsir-tafsir Perjanjian Lama sebagai Respons atas Perjalanan Reformasi di Indonesia*, 2009, Jakarta: BPK-Gunung Mulia, p. 16. Nur Kholis Setiawan, ‘Refleksi Keberadaan dan Kiprah Dialogue Centre’, dalam Agus M. Najib dan Ahmad Baidowi, *Merajut Perbedaan Membangun Kebersamaan*, 2011, Yogyakarta: Dialogue Centre Press dan PPS UIN Sunan Kalijaga, p. 6-7.

⁹⁶ Trisno S. Sutanto dan Martin L. Sinaga (Eds.), *Meretas Horison Dialog: Catatan dari Empat Daerah*, 2001, Jakarta: ISAI, TAF dan MADIA, p. 27-28.

yang menonjol dalam pengembangan teologi kontekstual Kristen di Indonesia.⁹⁷ Bersama dengan Universitas Islam Negeri (UIN) Sunan Kalijaga, Yogyakarta, telah dijalin forum lintas agama, kajian agama yang objektif, tidak doktrinal (*non-confessional*), tanpa menghakimi, mengaitkan agama dan isu-isu kontemporer, demi pemahaman antaragama yang lebih baik. UIN Yogyakarta juga lembaga keilmuan progresif yang konsern dengan pengembangan studi keagamaan dialogis dalam bingkai berteologi Islam kontekstual.⁹⁸ Ini sebangun makin disadarinya bahwa teologi dalam pelbagai agama semestinya bukan hasil tekanan dari luar, melainkan digali dari rahim Indonesia yang amat plural.⁹⁹

UKDW dengan Pusat Studi Agama-Agama (PSAA) dan UIN dengan Dialogue Centre (DC) menjelma sebagai wadah pendidikan multikultural-religius dan wawasan ekumenis.¹⁰⁰ Pada tahun 2007, atas sebuah konsorsium bersama tiga universitas ternama di Yogyakarta – UGM, UIN, dan UKDW— dibentuklah *Indonesian Consortium for Religious Studies* (ICRS)-Yogyakarta. ICRS adalah konsorsium jenjang Ph.D,¹⁰¹ merintis kontekstualisasi peran agama-agama di ruang publik dan *civil society* yang toleran dan merayakan pluralitas.

C. PERTANYAAN PENELITIAN

Ada dua pertanyaan utama yang hendak dijawab lewat penelitian ini.

⁹⁷ Lihat J.B. Banawiratma, Zainal Abidin Bagir, etc., *Dialog Antarumat Beragama: Gagasan dan Praktik di Indonesia*, 2010, Jakarta-Yogyakarta: Mizan-CRCS UGM, p. 199.

⁹⁸ *Ibid.*, p. 193, 212-213. Amin Abdullah, *Islamic Studies di Perguruan Tinggi: Pendekatan Integratif-Interkonektif*, 2010, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, p. 229-243.

⁹⁹ Setiawan, 'Refleksi Keberadaan dan Kiprah Dialogue Centre', dalam Najib dan Baidowi, *Merajut Perbedaan Membangun Kebersamaan*, 2011, p. 14-15.

¹⁰⁰ Banawiratma, Bagir, etc., *Dialog Antarumat Beragama: Gagasan dan Praktik di Indonesia*, 2010, p. 60, 192-193.

¹⁰¹ *Ibid.*, p. 61, 204-207.

Pertama, praksis Islam dan Kristen yang seperti apa yang memberi harapan bagi penguatan nilai-nilai demokrasi, pluralisme dialogis dan Hak-hak asasi manusia di Indonesia? Pertanyaan ini akan dijawab di Bab II dan Bab III.

Kedua, apakah ada titik temu yang dapat didialogkan antara praksis Islam progresif yang ingin mengindonesiakan Islam menjadi Islam kontekstual dengan praksis Kristen progresif yang juga punya keprihatinan sama tentang kontekstualisasi teologi? Pertanyaan ini akan dijawab di Bab IV.

D. TUJUAN PENELITIAN

Pertama, ingin menggambarkan sekaligus mengafirmasi dari kacamata 'teologi interdisipliner'¹⁰² kemunculan sebuah arus baru pembaruan teologi Islam Indonesia dan teologi Kristen Indonesia yang kian kontekstual.

Kedua, studi ini juga ingin mengafirmasi Islam progresif sebagai 'model Islam kontekstual'¹⁰³ dan pemikiran teologi kontekstual Kristen Indonesia sebagai 'model Kristen progresif' untuk praksis kemanusiaan dan keindonesiaan.

Ketiga, kajian ini juga mau menguatkan sebuah tesis bahwa masa depan demokrasi dan penguatan budaya sivik-liberal di Indonesia akan sangat ditentukan oleh peran Islam

¹⁰² Studi ini menyadari bahwa pendekatan yang dipakai adalah ilmu teologi. Namun, teologi yang dimaksud adalah teologi sosial lintas ilmu (interdisipliner) dengan membuka perspektif sosiologi, politik, kebudayaan untuk menjadi pisau analisa mempertajam kajian ini. Bdk. Eriyanto, *Analisis Wacana: Pengantar Analisis Teks Media*, 2011, Yogyakarta: LKiS, p. 1-20. Lalu, asumsi penulis dalam studi ini bahwa perspektif apapun yang dipakai tetaplah tidak pernah 'bebas nilai' (tabularasa). Lihat J.B. Banawiratma dan J. Muller, *Berteologi Sosial Lintas Ilmu: Kemiskinan sebagai Tantangan Hidup Beriman*, 1995, Yogyakarta: Kanisius, p. 76-78. Bahkan Hans-Georg Gadamer mengatakan bahwa setiap fakta selalu sudah diberi nilai. Lihat Hans-Georg Gadamer, *Philosophical Hermeneutics*, 1976, Berkeley: University of California Press. Lihat Abdullah, *Islamic Studies di Perguruan Tinggi: Pendekatan Integratif-Interkonektif*, 2010, p. vii, 172-183, 244-271, 399. Lihat Amin Abdullah, *Studi Agama: Normativitas dan Historisitas*, 1996, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, p. 28. Studi ini setidaknya ada dalam kesadaran itu.

¹⁰³ Akar-akar kesadaran Islam kontekstual, lihat Martin van Bruinessen, *NU, Tradisi, Relasi-Relasi Kuasa, Pencarian Wacana Baru*, 2009, Yogyakarta: LKiS, p. 235-238. Sayyed Hossein Nasr, *Islam Tradisi di Tengah Kancah Dunia Modern*, 1994, Bandung: Penerbit Pustaka, p. 320. Syamsul Arifin, *Studi Agama: Perspektif Sosiologis dan Isu-isu Kontemporer*, 2009, Malang: UMM Press, p. 139.

progresif.¹⁰⁴ Di kalangan Kristen, upaya untuk mengikis identitas ‘asing’, *phobia* pada Islam dan berwacana di tataran super struktur nasionalisme telah diperankan oleh Kristen progresif dari tradisi berteologi Duta Wacana.¹⁰⁵

Keempat, penelitian ini juga hendak menyediakan suatu upaya ‘titik temu’ (*common platform*) dengan gagasan progresif dari para teolog Duta Wacana yang aktif menghadirkan wajah baru Kristen Indonesia dan memberi *tempat* pada ‘yang lain’ (*the other*).

E. KEGUNAAN PENELITIAN

Pertama, membangun ‘pluralisme dialogis’ melalui pencarian ‘titik temu’ (*kalimatun sawa*)¹⁰⁶ antara Islam dan Kristen di tengah keniscayaan pluralisme agama-agama.

Kedua, kajian ini menawarkan sebuah Studi Agama-Agama dengan pendekatan konfirmasi (afirmasi) atas kebangkitan Islam progresif di Indonesia, melampaui pendekatan konfrontasi dan *explaining away* warisan kolonial. Studi ini juga menawarkan jembatan dialogis-paradigmatis melalui fusi dua paradigma, yakni paradigma pluralisme dan paradigma perjumpaan gereja dan budaya. Paradigma gereja dan budaya merupakan orientasi misiologi interkultural.¹⁰⁷ Di mana ‘tantangan pluralisme’ adalah inspirasi (*orienting*), sekaligus perumus teologi dan jati diri yang baru.¹⁰⁸

¹⁰⁴ Assyaukanie, *Ideologi Islam dan Utopia: Tiga Model Negara Demokrasi di Indonesia*, 2011, p. 297. Mujani, *Muslim Demokrat: Islam, Budaya Demokrasi, dan Partisipasi Politik di Indonesia Pasca-Orde Baru*, 2007, p. 232.

¹⁰⁵ Singgih, *Berteologi dalam Konteks: Pemikiran-pemikiran Mengenai Kontekstualisasi Teologi di Indonesia*, 2004, p. 167. Bandingkan studi Mojau yang memperlihatkan aneka model/tipe respon lembaga (PGI) dan teolog-teolog Kristen Protestan (termasuk Gerrit Singgih, dari Duta Wacana, yang disebut: ‘teolog sosial liberatif dan pluralis’). Tipologi ini disebut ‘teologi sosial’, mengatasi ‘identitas kolonial’ Kristen Protestan Indonesia berhadapan Islam Politik. Lihat Julianus Mojau, *Meniadakan atau Merangkul?: Pergulatan Teologis Protestan dengan Islam Politik di Indonesia*, 2012, Jakarta: BPK-Gunung Mulia, p. 143, 280.

¹⁰⁶ Lihat Siti Nadroh, *Wacana Keagamaan dan Politik Nurcholish Madjid*, 1999, Jakarta: Raja Grafindo Persada, p. 126. Lihat juga Budhy Munawar-Rachman, ‘Menguak Batas-Batas Dialog Antar Agama’, dalam *Ulumul Qur’an*, 1993, No. 4, Vol. IV, p. 9.

¹⁰⁷ Terkait dengan paradigma baru dalam misi menjadi ‘misiologi interkultural’ atau ‘misiologi kontekstual’, lihat David J. Bosch, *Transforming Mission: Paradigm Shifts in Theology of Mission*, 1991, New York: Orbis Books. Franz Xaver Scheuerer, *Interculturality: A Challenge for the Mission of the Church*, 2001,

Ketiga, kajian ini juga mengafirmasi apa yang berkembang dalam sejarah Indonesia sebagai ‘*perluasan peradaban santri*’,¹⁰⁹ yang bukan berideologi ‘Islam Negara’ (Islamisme). Melainkan ‘sejarah Indonesia adalah *perluasan peradaban santri progresif*’.¹¹⁰ Generasi Islam progresif disebut juga sebagai ‘*Islam kontekstual*’.¹¹¹ Sejalan itu, masa depan Kristen Indonesia akan diletakkan oleh *Kristen kontekstual* yang progresif.

F. RUANG LINGKUP DAN KETERBATASAN PENELITIAN

Fokus studi ini adalah tumbuhnya gelombang baru pemikiran Islam *pasca* Nurcholish Madjid dan Abdurrahman Wahid yang ditipologikan sebagai generasi Islam progresif.¹¹² Batasan studi adalah kebangkitan generasi baru ini *pasca* tumbanganya Orde Baru hingga

Bangalore: Asian Trading Corporation. Stephen B. Bevans dan Roger P. Schroeder, *Terus Berubah – Tetap Setia: Dasar, Pola, Konteks Misi*, 2006, Maumere: Ladalero, Norman E. Thomas, *Teks-Teks Klasik tentang Misi dan Kekristenan Sedunia*, 2000, Jakarta: BPK-Gunung Mulia.

¹⁰⁸ Th. Sumartana, ‘Kemanusiaan: Titik Temu Agama-Agama’, dalam Martin L. Sinaga (Ed.), *Agama-Agama Memasuki Milenium Ketiga*, 2000, Jakarta: Grasindo, p. 194-203. Lihat Sutanto, ‘Perihal Kristen Liberal di Indonesia: Sketsa Pergulatan Th. Sumartana’, dalam *Jurnal Teologi Proklamasi*, Edisi No. 5/ Th. 3/ Feb. 2004, p. 38-49. Lihat juga E.G. Singgih, *Iman dan Politik dalam Era Reformasi di Indonesia*, 2004, Jakarta: BPK-Gunung Mulia, p. 153-177.

¹⁰⁹ Benda, *Bulan Sabit dan Matahari Terbit: Islam di Indonesia pada Masa Pendudukan Jepang 1942-1945*, 1983, p. 33.

¹¹⁰ Assyaukanie, *Ideologi Islam dan Utopia: Tiga Model Negara Demokrasi di Indonesia*, 2011, p. 296. M. Syafi’i Anwar, *Pemikiran dan Aksi Islam Indonesia: Sebuah Kajian Politik tentang Cendekiawan Orde Baru*, 1995, Jakarta: Yayasan Wakaf Paramadina, p. 129.

¹¹¹ E.G. Singgih, *Menguak Isolasi, Menjalin Relasi: Teologi Kristen dan Tantangan Dunia Postmodern*, 2009, Jakarta: BPK-Gunung Mulia, p. 90-91.

¹¹² Tipologi yang dimaksud penulis sama dengan analogi ‘kandang’ (figura) dalam filsafat Paul Ricoeur. Setiap tipologi atau kandang tidak pernah mengungkap tepat realitas yang kompleks (*contingent*). Setiap tipologi atau kandang hanyalah ‘alat bantu’ membatasi jagat pergulatan studi keislaman (berlaku juga untuk Kristen), sekaligus mewakili salah satu perspektif –dari banyaknya kemungkinan (*appropriation*)— mendekati realitas yang tidak dapat dimutlakkan. Lihat Dan R. Stiver, *Theology after Ricoeur: New Directions in Hermeneutical Theology*, 2001, Louisville: Westminster John Knox Press, p. 100-136. Jika ‘Islam progresif’ adalah tipologi, maka ‘Kristen progresif’ pun demikian. Ini semacam ‘alat bantu’ memahami realitas Islam dan Kristen yang kompleks. Studi Julianus Mojau tentang teologi sosial Kristen secara sadar menggunakan tipologi (modernis, liberatif, pluralis) sebagai ‘pembedaan kategoris’ yang hampir tak terhindarkan untuk subyek kajian yang demikian kompleks. Lihat Mojau, *Meniadakan atau Merangkul?: Pergulatan Teologis Protestan dengan Islam Politik di Indonesia*, 2012, p. 12-13, 404.

sekarang (2010).¹¹³ Juga untuk membatasi penelusuran kepustakaan, primer dan sekunder, hingga tahun 2010. Peta sosial pergulatan Islam dan Kristen sebagai Islam dan Kristen progresif akan diulas secara genealogis pada Bab II dan Bab III.

Sebagai jembatan dialog, studi ini memasukkan kajian dari perspektif Kristen (teolog Duta Wacana) yang tak kalah progresif membangun 'tradisi baru' berteologi kontekstual. Penulis membatasi sumber kajian pada pemikiran Harun Hadiwijono, Djaka Soetapa, dan utamanya Emanuel Gerrit Singgih (*Duta Wacana circle*).¹¹⁴

Kajian ini juga mengandung keterbatasan lain, yakni tidak memuat kepentingan wawancara sebagai sarana konfirmasi terhadap data-data hasil studi kepustakaan.¹¹⁵ Studi ini ingin bergerak di tataran kajian teks dengan argumen bahwa teks mempunyai ruang hidupnya sendiri ketika pengarang selesai melahirkannya dalam tulisan.¹¹⁶ Penelusuran pustaka akan menunjukkan adanya *intertekstualitas*¹¹⁷ dari setiap wacana yang lahir.

¹¹³ Dalam studi S1, penulis telah mengkaji secara elaboratif kebangkitan generasi baru para pemikir pembaruan Islam di Indonesia dengan menstudi gagasan pembaruan, teologi-keagamaan dan politik Islam menurut Nurcholish Madjid, 'sang penarik gerbong pembaruan', antara tahun 1970-1999. Lihat John C. Simon, 'Neo-Modernisme Islam di Indonesia: Sebuah Studi atas Pemikiran Nurcholish Madjid tentang Pengembangan Dasar-Dasar Pembaruan, Teologi-Keagamaan dan Politik Islam (1970-1999)', 2000, *Skripsi Sarjana Teologia*, Yogyakarta: Fakultas Teologia UKDW. Karena itu, studi penulis yang sekarang merupakan kelanjutan dari studi S1 tersebut untuk kajian pemikiran Islam progresif (pasca liberal) pada satu dasawarsa terakhir, 2000-2010. Sekaligus studi ini memperlihatkan perkembangan dan kritik terhadap pemikiran para pembaru awal.

¹¹⁴ Lihat Singgih, *Iman dan Politik dalam Era Reformasi di Indonesia*, 2004, p. 163-167. Dalam studi ini Harun disebut dalam urutan pertama. Penulis mengikuti pendapat Alle Hoekema, bahwa karya Harun 'Iman Kristen' (terbit pertama kali 1973) disebut karya yang sadar konteks pluralisme agama-agama. Disertasi Djaka (1986) disebut 'sikap baru terhadap Islam'. Lihat Hoekema, *Berpikir dalam Keseimbangan yang Dinamis: Sejarah Lahirnya Teologi Protestan Nasional di Indonesia (Sekitar 1860-1960)*, 1997, p. 361 (fn. 300), 393 (fn. 26).

¹¹⁵ Setidaknya kajian Budhy Munawar-Rachman menemukan bahwa akar-akar wacana progresif untuk pengarusutamaan (*mainstreaming*) Islam kontekstual juga ada di Yogyakarta, dalam tokoh-tokoh dan pemikirannya di lingkaran UIN Sunan Kalijaga dan lembaga kajian-penerbitan seperti LKiS. Lihat Budhy Munawar-Rachman, *Sekularisme, Liberalisme, dan Pluralisme: Islam Progresif dan Perkembangan Diskursusnya*, 2010, Jakarta: Grasindo, p. 125, 135.

¹¹⁶ Paul Ricoeur, *Hermeneutik Ilmu Sosial*, 2009, Bantul: Kreasi Wacana. Lihat juga Stiver, *Theology after Ricoeur: New Directions in Hermeneutical Theology*, 2001.

¹¹⁷ *Intertekstualitas* adalah sebuah istilah di mana teks dan ungkapan dibentuk oleh teks yang datang sebelumnya, saling menanggapi dan salah satu bagian dari teks tersebut mengantisipasi lainnya, baik mengkonfirmasi atau mengkonfrontasikannya. 'Teks' yang dimaksud di sini adalah pemikiran seseorang. Lihat Eriyanto, *Analisis Wacana: Pengantar Analisis Teks Media*, 2011, p. 305.

G. METODOLOGI PENELITIAN

Studi ini merupakan pembahasan kepustakaan (*library research*), yang menjadikan bahan pustaka *primer*, yaitu dari generasi Islam dan Kristen progresif, maupun *sekunder*, yaitu yang membahas dan menjelaskan lebih lanjut gagasan Islam dan Kristen progresif, sebagai sumber data utama.

Paradigma (metodologi)¹¹⁸ yang dipakai adalah paradigma pluralisme agama-agama yang dikomparasikan (baca: difusikan?) dengan paradigma gereja dan budaya. Pertama, bahwa kajian ini tergolong Studi Agama-Agama.¹¹⁹ Kedua, secara *orienting* pemikiran Islam dan Kristen saling bertemu dan memperkaya.¹²⁰ Yang diperjumpakan adalah pemikiran Islam progresif dengan Kristen progresif (teolog Duta Wacana). Kedua arus pemikiran secara dialektis mendekati konteks masa lalu (tradisi) dan konteks kekinian,¹²¹ hadir semakin kontekstual di bidang garap sama yaitu kemanusiaan dan keindonesiaan yang berbhineka.

¹¹⁸ Paradigma atau asumsi filosofis diterangkan oleh Cresswell: ‘...the philosophical assumptions about what constitutes knowledge claims’. Lihat J.W. Cresswell, *Research Design: Qualitative, Quantitative, and Mixed Methods*, 2003, London and New Delhi: SAGE Publications, p. 3. Sementara Yunita Winarno menjelaskan lebih lanjut: ‘Klaim pengetahuan (*knowledge claims*) itu dapat pula disebut dengan *paradigma*, epistemologi, dan ontologi atau yang secara luas disebut dengan metodologi penelitian’. Selanjutnya dikatakan, ‘pada awal suatu penelitian seorang peneliti lazimnya menyatakan suatu klaim tentang apa itu pengetahuan (*ontology*), cara kita mengetahuinya (*epistemology*), apakah nilai-nilai untuk melakukan hal itu (*axiology*), cara kita menuliskannya (*rhetoric*), dan proses-proses untuk mempelajarinya (*methodology*) [...] jelaslah bahwa metodologi penelitian bukanlah metode penelitian’. Lihat Yunita T. Winarno, ‘Suatu Refleksi Metodologi Penelitian Sosial’, dalam *Jurnal Ilmiah Humatek*, Vol. 1, No. 3, September 2008, p. 161.

¹¹⁹ Tiga tulisan yang menstimulus penggunaan paradigma pluralisme agama-agama dalam studi ini adalah: Waleed El-Ansary dan David K. Linnan (Ed.), *Muslim and Christian Understanding: Theory and Application of ‘A Common Word’*, 2010, New York: Macmillan Palgrave. David Brown, *Tradition and Imagination: Revelation and Change*, 1999, New York: Oxford University Press. Donald G. Dawe dan John B. Carman (Eds.), *Christian Faith in a Religiously Plural World*, 1978, New York: Orbis Books.

¹²⁰ Lihat Singgih, *Mengantisipasi Masa Depan: Berteologi dalam Konteks di Awal Milenium III*, 2005, p. 51, 53, 55. Lihat juga Singgih, *Berteologi dalam Konteks: Pemikiran-pemikiran Mengenai Kontekstualisasi Teologi di Indonesia*, 2000, p. 177-179.

¹²¹ Studi ini juga hendak meneguhkan apa yang telah dirintis oleh filsuf besar Hans Georg-Gadamer soal *fusion of the two horizons* yang punya dampak orang bisa kembali menghargai tradisi sebagai bagian dari cakrawala masa lalu, yang saat diperjumpakan (terjadi penggabungan) dengan cakrawala masa kini (modern) justru memunculkan ‘makna asli’?. Namun, ‘makna asli’ ini –dalam filsafat Paul Ricoeur dipertajam— tidak selamanya tunggal. Ia membentuk ‘makna baru’ (baca: tradisi baru) dan sekaligus terjadi pluralitas makna (*surplus of meaning*). Lihat Stiver, *Theology after Ricoeur: New Directions in Hermeneutical Theology*, 2001, p. 40-48, 66-70. Lihat juga Singgih, *Mengantisipasi Masa Depan: Berteologi dalam Konteks di Awal Milenium III*, 2005, p. 49.

Metode yang digunakan adalah deskriptif-analitis yang tujuannya tidak sekadar uraian deskriptif mengenai pokok masalah dengan perihal yang menyekitarnya, tetapi yang tak kalah penting dan menentukan adalah analisa mengapa dan atau bagaimana pokok masalah itu memberi dasar dengan sebab-akibat yang mengkonstruksinya. Bagaimana konteks sosial dibangun dengan kepentingan (*ideology*) yang diusung akan dijelaskan secara genealogis menurut teori Michel Foucault.¹²² Genealogi (baca juga: arkeologi) adalah istilah khas dalam filsafat Michel Foucault –yang dipinjamnya dari Friedrich Nietzsche— sebagai upaya menyelami bagaimana berfungsinya kuasa atau pengetahuan pada suatu bidang tertentu dan tarik menariknya dengan konteks sosial.¹²³ Genealogi menyelami gagasan Islam dan Kristen progresif dengan konteks sosial kebangkitannya serta praktik sosial yang diperankannya.¹²⁴ Dari sini akan jelas bahwa perspektif liberatif mendasari wacana baru teologi progresif yang diusung baik pemikiran Islam dan Kristen di Indonesia.

Penting dijelaskan terkait data, analisa data, dan alat menginterpretasikan data. Hal ini terkait dengan banyaknya penamaan pada gagasan pembaruan pemikiran Islam di Indonesia. Untuk kajian ini penulis memakai 'tipologi' (Ricoeur: figura) 'Islam Progresif' yaitu praksis Islam yang melakukan desakralisasi terhadap tradisi keislaman yang diperjumpakan dengan isu-isu kontemporer.¹²⁵ Demikian, Kristen progresif yaitu praksis Kristen kontekstual melalui evaluasi dan rekomendasi hermeneutik, teologi, eklesiologi dan misiologi.

¹²² Eriyanto, *Analisis Wacana: Pengantar Analisis Teks Media*, 2011, p. 1-20.

¹²³ Tim Dant, *Knowledge, Ideology and Discourse: A Sociological Perspective*, 1991, London: Routledge, p. 120-122.

¹²⁴ K. Bertens, 'Dua Tokoh Filsafat Perancis Dewasa Ini: Michel Foucault dan Jacques Derrida', dalam *Orientasi: Pustaka Filsafat dan Teologi*, Thn. XV, 1983, p. 37. Michel Foucault, *Seks dan Kekuasaan: Sejarah Seksualitas*, 1997, Jakarta: Gramedia, p. 17-41. Michel Foucault, *Disiplin Tubuh: Bengkel Individu Modern*, 1997, Yogyakarta: LKiS.

¹²⁵ Machasin, 'Metodologi Pemikiran Islam Kontemporer: Sebuah Auto-Kritik', dalam Abshar-Abdalla, dkk., *Islam Liberal & Fundamental: Sebuah Pertarungan Wacana*, 2003, p. 12-19.

H. KERANGKA TEORI

Wacana Islam progresif di Indonesia lahir dari upaya bernas para pemikir dan aktivis muda Islam tradisional (NU)¹²⁶ dan Muslim modernis (Muhammadiyah). Islam progresif adalah abstraksi atas varian baru pemikiran Islam paling kontemporer.¹²⁷ Penulis mengikuti pandangan Budhy Munawar-Rachman bahwa Post-tradisionalisme Islam bisa dipertukarkan bahkan turut menjelaskan apa yang dimaksud Islam progresif. Nilai yang diusung adalah kontekstualisasi teologi Islam.¹²⁸ Islam progresif menurut perspektif Post-tradisionalisme dapat didefinisikan sebagai:

‘Upaya melampaui *tradisi* dalam rangka melahirkan *tradisi* baru yang senafas dengan tuntutan kekinian [...] mencoba mencari ‘jalan baru’ untuk melapangkan dan membebaskan manusia dalam membangun masyarakat yang menghargai perbedaan, menegakkan hukum, mengembangkan pemahaman pluralistik dan demokratis [...] meyakini bahwa menelaah *tradisi* secara kritis merupakan jalan terbaik untuk membangun kebudayaan dan *tradisi* pemikiran yang mendorong transformasi sosial dan perubahan pada tataran praksis’.¹²⁹

Islam progresif di Indonesia merupakan konstruksi intelektual yang berpijak dari dinamika ‘budaya lokal’ (tradisi atau *indigenous society*) Indonesia.¹³⁰ Sebagai konstruksi lokal, ia semacam upaya ‘mengindonesiakan Islam’. Berinteraksi secara terbuka dengan berbagai ‘kelompok kewargaan sekular’ (*secular civic engagement*) seperti buruh, petani, LSM, dan gerakan feminis. Juga dengan pemikiran-pemikiran kontemporer, dari tradisi klasik

¹²⁶ Muhammad Abed al-Jabiri, *Post Tradisionalisme Islam*, 2000, Yogyakarta: LKiS, p. 24. Gagasan Post-tradisionalisme Islam di Indonesia diperkenalkan pertama kali oleh KH. Said Agil Siradj yang sekarang Rais Am PB NU. Dan dilanjutkan oleh kalangan muda NU semacam Ahmad Baso, Ulil Abshar Abdalla, Luthfi Assyauckanie, Syafiq Hasyim yang dikenal juga sebagai para pengagas Islam Liberal. Lihat *Ibid.*, p. x-xi.

¹²⁷ Greg Barton, *Gagasan Islam Liberal di Indonesia: Pemikiran Neo-Modernisme Nurcholish Madjid, Djohan Effendi, Ahmad Wahib, dan Abdurrahman Wahid*, 1999, Jakarta: Paramadina, p. 40-41.

¹²⁸ Munawar-Rachman, *Sekularisme, Liberalisme, dan Pluralisme: Islam Progresif dan Perkembangan Diskursusnya*, 2010, p. 134-135.

¹²⁹ Zuhairi Misrawi, ‘Dari Tradisi Menuju Post Tradisionalisme Islam’, dalam *Taswirul Afkar*, 2001, No. 10, p. 56-57. Cetak miring dari penulis.

¹³⁰ Lihat ‘Pendekatan Hermeneutik: Visi Keindonesiaan Pembaharuan Pemikiran Islam’ dalam Abdullah, *Islamic Studies di Perguruan Tinggi: Pendekatan Integratif-Interkonektif*, 2010, p. 244-271.

hingga post-modernisme. Islam progresif merupakan paradigma Islam kontekstual di Indonesia.¹³¹

Dalam studi ini, fusi paradigma pluralisme agama-agama dengan paradigma perjumpaan gereja dan budaya mendapat penegasan karena: 'Bagi dunia ketiga, konteks budaya itulah yang penting dan dari situlah kita berangkat untuk mencari makna teks'¹³² sekaligus 'menambahi makna ke dalam teks'.¹³³ Dari dunia ketiga lalu tumbuh perspektif teologi kontekstual-liberatif seperti Minjung, Dalit, feminis, pembebasan, tafsir poskolonial dan ekoteologi. 'Hermeneutik budaya', adalah usaha 'ingin ikut dalam sebuah proses pembebasan'.¹³⁴ Dalam *Reformasi dan Transformasi Pelayanan Gereja*, hermeneutik budaya diperluas Singgih dalam konteks pluralitas agama-agama: di mana *tempat* agama-agama lain dalam kerangka wawasan Kristiani?¹³⁵ Di sini penulis mendapat pintu masuk yang meyakinkan bahwa fusi paradigma agama-agama dan paradigma budaya sangat pas untuk menjadi kerangka teori dalam studi ini. Sehingga, Kristen progresif adalah upaya menggali makna dari horizon tradisi sendiri dan memperjumpakan dengan horizon kekinian berupa

¹³¹ Ahmad Baso, 'Neo-Modernisme Islam versus Post-Tradisionalisme Islam', dalam *Taswirul Afkar*, 2001, No. 10, p. 24-46. Lihat Komaruddin Hidayat, *Menafsirkan Kehendak Tuhan*, 2003, Jakarta: Teraju, p. 137-138. Lihat juga Munawar-Rachman, *Argumen Islam untuk Liberalisme: Islam Progresif dan Perkembangan Diskursusnya*, 2010, p. 183-186.

¹³² Pemikiran teologi Kristen di dunia ketiga adalah teologi kontekstual yang dimulai dari *konteks ke teks* (secara dialektis), melampaui pemikiran teologi warisan Barat yang bergerak dari *teks ke konteks* (dimutlakkan). Lihat Jeffrey Kuan, 'Asian Biblical Interpretation', dalam John H. Hayes (Peny.), *Dictionary of Biblical Interpretation A-J*, 1999, Nashville: Abingdon Press, p. 70-77. Lihat juga Choan-Seng Song, 'New Frontiers of Theology in Asia: Ten Theological Proposals, dalam D. Preman Niles dan T.K. Thomas (Eds.), *Varieties of Witness*, Christian Conference of Asia, p. 46-65.

¹³³ E.G. Singgih, 'Evaluasi Teologis dan Inovasi Teologis: Suatu Usaha untuk Menempatkan Teologi Rakyat sebagai Acuan Utama Teologi Kontekstual di Indonesia', dalam Asnath N. Natar (Peny.), *Teologi Operatif: Berteologi dalam Konteks Kehidupan yang Pluralistik di Indonesia*, 2003, Jakarta: BPK-Gunung Mulia dan Program Pengembangan Teologi Citra Asia, p. 23.

¹³⁴ Lihat Singgih, *Mengantisipasi Masa Depan: Berteologi dalam Konteks di Awal Milenium III*, 2005, p. 51, 53, 55.

¹³⁵ E.G. Singgih, *Reformasi dan Transformasi Pelayanan Gereja Menyongsong Abad ke-21*, 2004, Yogyakarta: Kanisius, p. 164. E.G. Singgih, 'Menghapus Prasangka dalam Pergaulan dengan Penganut Agama Lain' dalam J. Garang dan Weinata Sairin (Peny.), *Teologi Perjumpaan: Buku Kenangan 72 Tahun Roland Dumartheray*, 1993, Jakarta: BPP PGI, p. 239-250, p. 202. Singgih, *Mengantisipasi Masa Depan: Berteologi dalam Konteks di Awal Milenium III*, 2005, p. 424.

pluralisme, isu-isu kemiskinan, ketidakadilan, adil gender, ekologi, dan demokrasi yang berkeadaban.

Penting disinggung pendekatan *reader's response*. Menurut Singgih 'pembaca' di sini dapat *melampaui* komunitas iman dan budaya sendiri.¹³⁶ Untuk kerangka teori studi ini akan dikatakan bahwa Islam progresif sejalan dengan keprihatinan para teolog, termasuk pakar biblika, yang ingin dijadikan *komparasi-orienting* dari perspektif Kristen. Keterjebakan dalam penjara konteks sendiri kian menantang terjalannya *intercontextuality*.¹³⁷ Sehingga, menurut penulis, pada Islam dan Kristen progresif inilah relasi keduanya menemukan dasar teologis menuju mobilisasi religius model 'Kelompok Kewargaan Sekular' (*Secular Civic Engagement*)¹³⁸ atau 'Komunitas Basis Kemanusiaan' (*Basic Human Community*).¹³⁹

Ketika konvergensi memperoleh ruang sosial yang kaya makna liberatif, maka dapat dipastikan bahwa upaya berefleksi teologis tentang 'menamai Tuhan' (*naming God*) menjadi keniscayaan.¹⁴⁰ Tuhan kembali memperoleh tempat yang wajar dalam ruang-ruang publik manusia. 'Tuhan tidak perlu dibela' kalau demi menelikung keindonesiaan pluralistik.¹⁴¹

¹³⁶ Lihat Singgih, *Mengantisipasi Masa Depan: Berteologi dalam Konteks di Awal Milenium III*, 2005, p. 49.

¹³⁷ *Ibid.*, p. 51.

¹³⁸ Lihat Mujani, *Muslim Demokrat: Islam, Budaya Demokrasi, dan Partisipasi Politik di Indonesia Pasca-Orde Baru*, 2007, p. 314-317, 324.

¹³⁹ J.B. Banawiratma (Ed.), *Gereja Indonesia, Quo Vadis?: Hidup Menggereja Kontekstual*, 2000, Yogyakarta: Kanisius, p. 181-196. J.B. Banawiratma, 'Christian Life in Religious Pluralism: Ecumenical Concerns in Interreligious Dialogue', dalam *Our Pilgrimage in Hope*, 2001, Philippines: St. Pauls, p. 156-164 (p. 158).

¹⁴⁰ Paul Ricoeur, *Figuring The Sacred: Religion, Narrative, and Imagination*, 1995, Minneapolis: Fortress Press, p. 217-235.

¹⁴¹ Wahid, *Tuhan Tidak Perlu Dibela*, 2011, p. 67.

I. JUDUL

Penulis tiba pada pilihan judul penulisan tesis ini dengan narasi sebagai berikut:

Teologi Progresif :
Studi Komparatif-Orienting atas
Pemikiran Teologi Kontekstual Islam Progresif Pasca Orde Baru (1999 – 2010)
dengan Pemikiran Teologi Kontekstual Kristen Progresif Duta Wacana
dan Pengaruhnya bagi Hubungan Antara Islam dan Kristen

J. DEFINISI KERJA

Di dalam judul tersebut tersusun gagasan-gagasan sebagai berikut.

Pertama, Islam Progresif

Islam progresif dapat dijelaskan dengan uraian sebagai berikut:

'Islam Progresif adalah Islam yang menawarkan sebuah *kontekstualisasi* penafsiran Islam yang terbuka, ramah, segar, serta responsif terhadap persoalan-persoalan kemanusiaan. Hal ini [...] berbeda dengan Islam militan dan ekstrem yang tetap berusaha menghadirkan wacana penafsiran masa lalu serta menutup diri terhadap ide-ide baru. Bahkan, seringkali untuk meneguhkan keyakinannya, mereka bertindak dengan mengklaim diri sebagai pemilik otoritas kebenaran untuk bertindak secara otoriter terhadap paham dan agama lain [...] *Islam Progresif* menawarkan sebuah metode berislam yang menekankan terciptanya keadilan sosial, kesetaraan gender, dan pluralisme keagamaan'.¹⁴²

Definisi di atas memberi ruang *ijtihad*¹⁴³ yang kaya dalam upaya Islam berdialog dengan tradisi sendiri dan konteks-konteks lain (*intercontextuality*). Gagasan khas Islam

¹⁴² M. Nur Kholis Setiawan, *Akar-akar Pemikiran Progresif dalam Kajian al-Qur'an*, 2008, Yogyakarta: eLSAQ Press, p. 27. Cetak miring dari penulis. Seperti jelas dalam kerangka teori, bahwa Islam Progresif menurut Budhy Munawar-Rachman dapat dipertukarkan dengan 'proyek gagasan' (*project of mind*) Post-tradisionalisme Islam.

¹⁴³ *Ijtihad* adalah upaya keras mencari jawaban atas berbagai persoalan dengan pertama-tama melalui olah akal dan pengetahuan. Prinsip *ijtihad* oleh banyak ulama konservatif dianggap berbahaya karena para penganjurnya membuka pada kemungkinan bahwa al-Qur'an dan turunannya Hadis, yang oleh paham konvensional dianggap final dan menjawab semua persoalan, justru dalam kenyataannya tidak berbicara mengenai persoalan kekinian. Karena itu, generasi baru Islam berpendapat bahwa *ijtihad* belum tertutup dan masih terbuka lebar untuk ruang setiap generasi mengatasi banyak persoalan yang dihadapi di masa kini, antara lain isu gender, isu politik Islam, isu ekologis dll, justru ketika teks al-Qur'an sendiri masih diam. Bdk. Jalaludin Rahmat, *Ijtihad dalam Sorotan*, 1992, Bandung: Mizan.

progresif adalah 'Islam warna-warni'.¹⁴⁴ Bahwa Islam progresif adalah 'Islam warna-warni'. Penghayatan Islam sebagai realitas sosial yang 'warni-warni' adalah pintu masuk paling memungkinkan untuk membayangkan titik temu antara Islam dan Kristen melampaui relasi 'kelam' monolitik-antagonistik Islam-Kristen.¹⁴⁵

Kedua, Kristen Progresif

Kristen progresif dapat dijelaskan dengan uraian berikut:

'Berteologi tidak berarti sekadar mempertahankan dan meneruskan ajaran, melainkan secara kreatif menghubungkan kekayaan warisan tradisi yang kita terima dari luar dengan kekayaan tradisi kita yang diwarisi [...], sambil sungguh-sungguh memperhitungkan tantangan-tantangan zaman modern'.¹⁴⁶

Berarti, Kristen progresif adalah upaya menggali makna dari horizon tradisi sendiri dan memperjumpakan dengan horizon kekinian berupa isu-isu pluralisme religius-kultural, kemiskinan, ketidakadilan, adil gender, ekologi, demokrasi yang berkeadaban dan globalisasi.¹⁴⁷ Muncul praksis baru komunitas secara teologis, eklesiologis dan misiologis, dalam relasinya terhadap 'yang lain' (*the other*). Kristen progresif yang dimaksud di sini adalah pemikiran Kristen Duta Wacana.¹⁴⁸ Fokus studi bermuara pada pemikiran Gerrit Singgih yang menjadi *discourse* pembaruan pemikiran itu sendiri.¹⁴⁹

¹⁴⁴ Gagasan dalam definisi kerja ini banyak diinspirasi dari buku John L. Esposito, *Islam Warna-Warni: Ragam Ekspresi Menuju 'Jalan Lurus' (al-Shirat al-Mustaqim)*, 2004, Jakarta: Paramadina. Sebuah iklan produksi Devisi Iklan Layanan Masyarakat garapan Jaringan Islam Liberal (JIL) yang pernah tayang sebentar tahun 2002 di TV Swasta Nasional (RCTI dan SCTV), 'Islam Warna-Warni', namun menuai kontroversi dan protes keras, akhirnya dihentikan kalangan Islam Radikal, juga menguatkan tentang realitas historis mengenai sejarah Islam yang tidak monolitik, juga di Indonesia. Lihat Munawar-Rachman, *Sekularisme, Liberalisme, dan Pluralisme: Islam Progresif dan Perkembangan Diskursusnya*, 2010, p. 41.

¹⁴⁵ Utomo, *Hidup Bersama di Bumi Pancasila: Sebuah Tinjauan Hubungan Islam dan Kristen di Indonesia*, 1993. van den End dan de Jonge, *Sejarah Perjumpaan Gereja dan Islam*, 1997. Jan Sihar Aritonang, *Sejarah Perjumpaan Kristen dan Islam di Indonesia*, 2010, Jakarta: BPK-Gunung Mulia.

¹⁴⁶ E.G. Singgih, *Bergereja, Berteologi dan Bermasyarakat*, 2007, Yogyakarta: Taman Pustaka Kristen, p. 111.

¹⁴⁷ Lihat Singgih, *Mengantisipasi Masa Depan: Berteologi dalam Konteks di Awal Milenium III*, 2005, p. 61-73, 418-425.

¹⁴⁸ Sebuah buku Apresiasi Kritis Alumni Fakultas Teologi UKDW dengan judul '*Gerrit Singgih: Sang Guru dari Labuang Baji*' layak disebut sebagai apresiasi awal atas sebuah warna berteologi kontekstual yang dicitrakan dengan pemikiran teologi Emanuel Gerrit Singgih. Penulis menyebut ini sebagai kelahiran corak Kristen progresif di Indonesia. Lihat Daniel K. Listijabudi, 'Sekilas Pandang tentang Pdt. Prof. E. Gerrit Singgih, Ph.D dan Tafsirannya di Kelas dan di Buku', dalam Victor Hamel (Peny.), *Gerrit Singgih: Sang*

Untuk studi ini, Singgih tidaklah mulai dari 'nol' –sebagaimana ia sering mengatakan teologi kontekstual tidak pernah mulai dari 'nol'. Wujud pemikirannya dibentuk secara 'intertekstual' dalam dialog dengan Harun Hadiwijono dan Djaka Soetapa.¹⁵⁰ Mengafirmasi Hoekema, Harun disebut pertama karena ia adalah teolog yang sudah sadar akan konteks pluralisme religius.¹⁵¹ Bersama Djaka Soetapa kedua teolog dibedah untuk memetakan pemikiran teologi progresif-kontekstual dalam pengalaman Kristen (*Duta Wacana circle*).

Ketiga, Studi Komparatif-Orienting

Maksudnya bahwa studi ini secara komparatif-orienting hendak mempertemukan dua paradigma (metodologi) mendekati subyek penelitian.¹⁵² Yang pertama, paradigma pluralisme agama-agama untuk mendekati dan membaca Islam dan Kristen. Yang kedua adalah paradigma budaya untuk mencari 'titik temu' antara pemikiran Islam progresif dengan pemikiran Kristen progresif Duta Wacana. Dengan mengambil inspirasi (*orienting*), studi ini menjadi 'proyek pencerahan' karena terbuka dan belajar dari 'yang lain' (*the other*).

Guru dari Labuang Baji, 2010, Jakarta: BPK-Gunung Mulia, p. 28. Buku apresiasi kedua untuk Gerrit Singgih, lihat Robert Setio (Eds.), *Teks dan Konteks yang Tiada Bertepi*, 2012, Yogyakarta: Pustaka Muria.

¹⁴⁹ Novelina Laheba, 'Mimpi Alternatif: Jelajah Kritik Pascamodern Pdt. Prof. E. Gerrit Singgih, Ph.D terhadap Misi Pelayanan Gereja', dalam *Ibid.*, p. 163.

¹⁵⁰ Teologi kontekstual tidak pernah mulai dari 'nol'. Lihat Singgih, *Berteologi dalam Konteks: Pemikiran-pemikiran Mengenai Kontekstualisasi Teologi di Indonesia*, 2000, p. 24, 25, 32 (Bab 1), 197, 205-206. Lihat Singgih, *Dari Israel ke Asia*, 1982, p. 16. Seperti jelas di atas, *intertekstualitas* adalah sebuah istilah di mana teks (Gerrit Singgih) dan ungkapan dibentuk oleh teks yang datang sebelumnya (Harun Hadiwijono dan Djaka Soetapa), saling menanggapi dan salah satu bagian dari teks tersebut mengantisipasi lainnya. Lihat Eriyanto, *Analisis Wacana: Pengantar Analisis Teks Media*, 2011, p. 305.

¹⁵¹ Karya Harun 'Iman Kristen' (terbit pertama kali 1973) disebut karya yang sadar konteks pluralisme agama-agama. Maka dalam studi ini Harun disebut dalam urutan pertama. Lihat Hoekema, *Berpikir dalam Keseimbangan yang Dinamis: Sejarah Lahirnya Teologi Protestan Nasional di Indonesia (Sekitar 1860-1960)*, 1997, p. 361 (fn. 300).

¹⁵² Lihat pandangan Amin Abdullah --penulis menyetujui-- bahwa studi komparatif yang menantang dikembangkan ke depan adalah dengan pola-pola dan aliran-aliran teologi di luar Islam, termasuklah dengan Kristen Protestan. Lihat Abdullah, *Islamic Studies di Perguruan Tinggi: Pendekatan Integratif-Interkoneksi*, 2010, p. 181-182. Sementara Gerrit Singgih mencatat pendekatan komparatif yang perlu didudukkan ulang secara kritis karena cenderung mengunggulkan teks Kristen. Penulis setuju dengan Singgih (yang mengutip Samartha) tentang pendekatan *orienting* (mencari inspirasi). Lihat Singgih, *Berteologi dalam Konteks: Pemikiran-pemikiran Mengenai Kontekstualisasi Teologi di Indonesia*, 2000, p. 78. Jadi, studi komparatif yang penulis maksud di sini tidak harus berarti siapa yang lebih unggul atau tidak unggul, melainkan teks religius yang dibaca bersama membawa inspirasi kepada Realitas terdalam dari hidup dan menggugah kepada transformasi sosial.

Keempat, Teologi Kontekstual

Dalam wacana Islam progresif, teologi kontekstual adalah upaya sistematis untuk menggali nilai-nilai Islam yang liberatif pada isu-isu kemanusiaan, penghargaan pluralitas, transformasi sosial, dan menterjemahkan Islam menjadi hidup dan toleran.¹⁵³

Dari kacamata Kristen progresif, kontekstualisasi mengandung dua perspektif, yaitu konteks kebudayaan dan agama dan konteks modernitas dengan perubahan nilai sehubungan dengan *martabat manusia*.¹⁵⁴ Kontekstualisasi menyorot benturan dan perubahan nilai dalam hubungan dengan kedudukan perempuan, masalah keadilan sosial, pluralisme dan hak-hak asasi manusia.¹⁵⁵ Dari dua definisi ini Islam dan Kristen punya kesejajaran.

Kelima, Pasca Orde Baru (1999 – 2010)

Masa ini dihitung sejak tumbanganya Orde Baru dan lengsernya Soeharto pada Mei 1998. Mengapa diawali tahun 1999? Karena tahun ini menjadi akumulasi repolitisasi Islam dalam gerakan parlementer dan ekstra parlementer (Islamisme radikal). Tahun ini juga menandai kian eskalatifnya konflik dan ekspresi kekerasan sektarian berbasis agama di beberapa wilayah Indonesia. Karena itu tahun 1999, selain dianggap titik pijak terbaik memetakan genealogi bangkitnya Islam dan Kristen progresif juga dimaksud sebagai batasan titik berangkat studi dan penelusuran literatur, guna mengkonstruksi tema-tema pemikiran Islam progresif dan Kristen progresif hingga satu dasawarsa ke depan tahun 2010.

¹⁵³ Bdk. al-Jabiri, *Post Tradisionalisme Islam*, 2000, p. 22.

¹⁵⁴ Singgih, *Berteologi dalam Konteks: Pemikiran-pemikiran Mengenai Kontekstualisasi Teologi di Indonesia*, 2000, p. 18, 120. Lebih lanjut Singgih mengatakan bahwa: 'konteks di sini adalah latar belakang, wawasan-wawasan mengenai pandangan hidup fundamental masyarakat, baik yang tradisional maupun yang modern. Aspek-aspeknya juga luas sekali; meliputi perjumpaan dengan kenyataan-kenyataan berupa kemajemukan agama dan kemiskinan (Aloysius Pieris), agama Islam sebagai agama yang terbesar dan dengan demikian berpengaruh besar terhadap warna kekristenan kita, tantangan-tantangan sekularisasi dan modernisasi, tantangan ideologi, masalah-masalah keadilan di dalam berbagai bidang, termasuk perjuangan wanita untuk mendapatkan penghargaan sama seperti laki-laki' (p. 63).

¹⁵⁵ Lihat pandangan Theological Education Fund (TEF) seperti dikutip dalam B. F. Drewes dan Julianus Mojau, *Apa Itu Teologi: Pengantar ke dalam Ilmu Teologi*, 2011, Jakarta: BPK-Gunung Mulia, p. 154-155.

Keenam, Teologi Progresif

Teologi progresif (Islam dan Kristen) adalah hasil proses penggabungan (*fusion*) teks dengan situasi kekinian berupa refleksi etis-liberatif yang secara fungsional meneguhkan nilai-nilai kemanusiaan (HAM, keadilan, adil gender, kebebasan berpikir, kemiskinan, ekologi) dan keindonesiaan (menolak teokrasi, mendukung demokrasi, pluralisme).

K. SISTEMATIKA

Bab I. PENDAHULUAN

Di sini akan diuraikan: Latar Belakang Masalah, Rumusan Masalah, Pertanyaan Penelitian, Tujuan Penelitian, Kegunaan Penelitian, Ruang Lingkup dan Keterbatasan Penelitian, Metodologi Penelitian, Kerangka Teori, Judul, Definisi Kerja, dan Sistematika.

Bab II. ISLAM PROGRESIF DI INDONESIA

Di sini akan dijelaskan dua bagian pokok: *Pertama, genealogi Islam Progresif*. Di dalamnya akan diuraikan: Islam Modernis versus Islam Tradisionalis; Gagasan Pembaruan Pemikiran Islam di Indonesia; Dinamika Baru NU dan Muhammadiyah; Post-Tradisionalisme Islam; Transformasi Sosial: Munculnya Kelas Menengah Islam; Strategi Baru: Islamisasi di Jalur Kultural; Islam dan Relasi Kekuasaan; Islamisme di Indonesia; dan Transmisi Wacana Teologi dalam Islam Progresif di Indonesia. *Kedua, Islam Progresif*. Di dalamnya akan dijelaskan: Diskursus Dasar Islam Progresif, Lembaga-lembaga Pengarusutamaan Islam Progresif dan Tema-Tema Pengarusutamaan Islam Progresif.

Bab III. KRISTEN PROGRESIF DI INDONESIA

Di sini akan dijelaskan dua bagian pokok: *Pertama, genealogi Kristen Progresif*. Di dalamnya akan diuraikan: Transplantasi Barat di Indonesia; Nasionalisme Indonesia dan Kemandirian Gereja-Gereja (Protestan) di Indonesia; Kesenjangan Ekumenikal dan Evangelikal serta Fundamentalisme Kristen (Protestan) di Indonesia; Gerakan Ekumene Gereja-Gereja Kristen (Protestan) di Indonesia; Teologi Yang Sadar Konteks Pluralisme Religius: Kesadaran Awal; Jejak Kristen Progresif di Indonesia: Dari Kristen Liberal; Peletak Dasar-dasar Pemikiran Teologi Progresif (Andreas A. Yewangoe dan J.B. Banawiratma); Pergeseran Arah Berteologi Dunia Ketiga; dan Transmisi Wacana Teologi dalam Kristen Progresif di Indonesia. *Kedua, Kristen Progresif*. Di dalamnya akan diuraikan pemikiran Harun Hadiwijono: Sang Perintis; Djaka Soetapa: Sang Pedialog; dan Emanuel Gerrit Singgih: Sang Teolog. Akhirnya, dikemukakan empat tema pengarusutamaan Kristen Progresif menurut Emanuel Gerrit Singgih: Hermeneutik-Kontekstual, Teologi, Eklesiologi, dan Misiologi.

Bab IV. MERETAS TITIK TEMU ISLAM PROGRESIF DAN KRISTEN PROGRESIF

Di sini akan diuraikan dua bagian utama. *Pertama, Islam Progresif dan Kristen Progresif sebagai Kritik*. *Kedua, Islam Progresif dan Kristen Progresif: Mencari Konvergensi Wacana*. Di bagian kedua ini akan diperlihatkan dua hal: Kontinuitas Wacana dan Agenda Ke Depan Islam Progresif dan Kristen Progresif.

BAB IV

MERETAS TITIK TEMU

ISLAM PROGRESIF DAN KRISTEN PROGRESIF

A. Pendahuluan

Bab ini akan menunjukkan titik temu (*konvergensi*)¹ Islam progresif dan Kristen progresif. Titik temu yang dimaksud terkait dengan penelusuran genealogis yang telah diuraikan di Bab II dan Bab III. Konteks sosial yang memunculkan Islam progresif dan Kristen progresif sekaligus menjadi lubang-lubang yang tidak luput dari kritik. Di sini Islam progresif dan Kristen progresif adalah kritik ideologi. Dalam konteks teologi, kritik ideologi adalah 'kemampuan untuk melakukan 'kecurigaan hermeneutis' (*hermeneutic suspicion*) dan 'membuka selubung kepentingan' (*debunking*)'.²

Islam progresif dan Kristen progresif melakukan evaluasi atas bangunan praksis berteologi yang selama ini menjadi kendala meretasnya peran agama kontekstual. Islam progresif dan Kristen progresif menunjukkan akar-akar masalah dan memberi alternatif baru (rekomendasi) bagi teologi kehadiran dan peran agama-agama yang kontekstual.

Bab ini juga akan menyinggung pekerjaan lanjutan Islam progresif dan Kristen progresif untuk meretaskan mobilisasi religius dalam model jaringan kemanusiaan (kerja kolektif) untuk mengatasi problematika konteks.

¹ Tujuan puncak dari kontekstualisasi adalah *konvergensi*. Lihat Singgih, *Dari Israel ke Asia: Masalah Hubungan Antara Kontekstualisasi Teologi dengan Interpretasi Alkitabiah*, 1982, p. 33.

² Singgih, *Iman dan Politik dalam era Reformasi di Indonesia*, 2004, p. 42. Di dunia pendidikan muncul kesadaran serupa yang dikenal sebagai 'paradigma kritis' yang menghendaki perubahan struktur secara fundamental dalam politik dan ekonomi masyarakat di mana pendidikan dilangsungkan. Dalam perspektif kritis, urusan pendidikan adalah melakukan refleksi kritis terhadap 'the dominant ideology' ke arah transformasi sosial. Lihat Mansour Fakih, 'Ideologi dalam Pendidikan', dalam William F. O'neil, *Ideologi-Ideologi Pendidikan*, 2001, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, p. x-xxv (p. xvi).

B. Islam Progresif dan Kristen Progresif Sebagai Kritik

B.1. Islam Progresif Sebagai Kritik

B.1.1. Kritik atas Gambaran Tuhan Yang Melangit

Idealisasi pada generasi Islam awal dan teks yang dimutlakkan, Islamisme menggambarkan Tuhan yang abstrak, melangit dan jauh dari realitas di bumi. Segala sifat Tuhan yang dibangun dan yang mengilhami dirumuskannya 99 nama dan sifat Allah adalah penggambaran filsafati dan jauh dari problematika bumi.³ Kalau pun nama-nama Yang Ilahi itu sangat membumi, besarnya tekanan otoritas ‘pembela Tuhan’ membuat Tuhan demikian berjarak dengan manusia. Tuhan yang abstrak itu memuncak dalam gambaran Tuhan sebagai Yang satu, tidak terbagi dan tunggal.⁴ Inilah kemutlakkan gagasan keesaan Tuhan dalam Islam yang menjadi kekhususan Islam dilawankan dengan pandangan ketuhanan lain dalam penghayatan agama-agama lain. Termasuk Islam yang berjumpa dengan konteks lokal dengan soteriologi yang kaya. Karena monotheisme sejati hanyalah buat Islam dan hanya ada di dalam Islam. Konsep Tuhan yang Esa inilah yang kemudian dibenturkan dengan paham ketuhanan dalam tradisi agama-agama lain (baik *salvific* dan *wisdomic*), khususnya Kristen, yang dianggap telah diselewengkan karena itu beroleh cap sesat, khurafat dan jauh dari benar.

Penggambaran Tuhan ini tanpa sadar membangun nalar dan sikap Islam yang tidak toleran pada kayanya penghayatan manusia akan Tuhan. Karena semuanya toh berada di bawah dominasi paham Tuhan yang Esa menurut Islam. Nalar ini pun dipenuhi kekerasan ditataran konstruksi pemikiran yang anti pada ‘yang lain’ karena berbeda dalam keyakinan dan konsepsi

³ Ridwan, *Agama Borjuis: Kritik Atas Nalar Islam Murni*, 2004, p. 152-153.

⁴ Adolfo Gonzales Montes, 'The Challenge of Islamic Monotheisme: A Christian View', dalam *Concilium*, 1994/3, London-Maryknoll: SCM Press-Orbis Books, p. 67-75 (p. 72).

soteriologi.⁵ Pertanyaannya adalah: apakah kredo besar Tuhan Yang Esa hanya bisa dipahami dan sah benar kalau orang memahaminya dengan berdasar al-Qur-an atau Islam semata? Apakah Tuhan Yang Esa itu milik Islam semata.⁶ Tentu saja jawabnya tidak.

Konsekuensi lainnya bahwa di dalam Islam sendiri terbangun nalar sebangun yang tidak menoleransi pandangan Tuhan yang diwacanakan oleh Kaum Kiri Islam sebagai Tuhan perlawanan, Islam emansipatoris dengan Tuhan yang mengilhami teologi pembebasan Islam sebagai Sang Pembebas. Tuhan akhirnya dipakai semena-mena. Ekspresi ini jelas pada para pembela Tuhan yang mengatasnamakan Tuhan menebar teror dan permusuhan. Ini karena Tuhan di langit lepas dari penerjemahan di bumi. Bukan Tuhan yang membela dan membebaskan manusia melainkan Tuhan menjadi perusak manusia dan kemanusiaannya.

B.1.2. Kritik atas Wacana Islam sebagai Totalitas

Wacana Islam sebagai totalitas nampak dalam pemikiran Nurcholish Madjid. Gagasan totalitasnya jelas pada salah satu karya yang dipandang monumental dalam perjalanan intelektual Nurcholish Madjid yaitu buku '*Islam Doktrin dan Peradaban*' terbitan Paramadina tahun 1992.⁷ Di buku ini Nurcholish mengelaborasi sejarah Islam dengan kacamata normatif penuh nilai-nilai keagungan mengatasi paham keagamaan lain. Sejarah Islam juga penuh dengan capaian-capaian yang meneguhkan Islam yang 'serba lengkap' (totalitas). Totalitas Islam tidak hanya realitas historis, karena yang terpenting secara ilahiah diafirmasi lewat serangkaian ajaran yang benar-benar turun langsung dari Allah. Dari sini muncul keyakinan betapa pewahyuan yang tanpa cacat

⁵ Paul Ciholas, 'Monotheism and Violence', dalam *Theology Digest*, 1985, Vol. 32, No. 1, p. 15-18.

⁶ Ridwan, *Agama Borjuis: Kritik Atas Nalar Islam Murni*, 2004, p. 151-152.

⁷ Madjid, *Islam Doktrin dan Peradaban: Sebuah Telaah Kritis Tentang Masalah Keimanan, Kemanusiaan, dan Kemodernan*, 1992, cxxxiii+612 h.

menjadi nilai unik yang mendudukkan Islam sebagai solusi bagi peradaban manusia yang dikatakan rusak dan gagal.

Menanggapi karya monumental ini, menurut Franz Magnis-Suseno, Nurcholish Madjid memang sangat konsekuen dengan sikap positif terhadap pluralisme dialogis. Namun, menurut Suseno –ia mengikuti genealogi Foucault (pen)— pemikiran Nurcholish bahwa Islam adalah totalitas merupakan praktik ideologi sarat kepentingan. Frans Magnis mengatakan:

‘yang kadang-kadang mengganggu adalah cara Nurcholish mengacu pada dunia Kristen. Tentang agama Islam ia bicara secara normatif, sedangkan tentang agama Kristen secara historis-faktual. Agama Islam dibicarakan sebagaimana dia sebenarnya [...] sedangkan tentang agama Kristen tidak diacu pada Perjanjian Baru [...] melainkan dengan menyebut segala macam keburukan dan kejelekan faktual [...] Apakah seimbang [...]?’⁸

Rupanya, gagasan Nurcholish Madjid tentang Islam universal atau Islam totalitas, merujuk pada beberapa sarjana Barat yang menjadi ‘otoritas utama’. Sarjana Barat semacam Robert N. Bellah, Marshall G. Hodgson, Ernest Gellner⁹ telah membentuk cakrawala Nurcholish dalam memaknai Islam sejarah secara normatif dan totalistik.

Masalahnya bahwa pengamatan tentang kesuksesan Nabi, umat atau masyarakat salaf, tidak didasarkan pada pengamatan mandiri terhadap literatur-literatur klasik Islam –dan karenanya berimbang; tetapi didasarkan pada penafsiran dari para sarjana Barat tentang periode itu.¹⁰ Hasilnya bukanlah sebuah analisa kritis terhadap sejarah, tetapi sebagai konstruksi masa

⁸ Franz Magnis-Suseno, ‘Nurcholish Madjid, Islam dan Modernitas’, dalam *Ulumul Qur’an*, No. 1, Vol. IV, Thn. 1993, p. 36-44 (p. 41).

⁹ Tak jarang ia sendiri memujinya bahwa: ‘Hodgson menyajikan sejarah modern Islam awal secara berimbang dan adil’, ‘Bellah, Hodgson dan Gellner membicarakan Islam secara baik’, dan ‘Gellner membicarakan Islam yang membesarkan hati umat Islam’. Bahkan Bellah adalah ‘*kutipan kesayangan*’ Nurcholish Madjid. Lihat Baso, *Civil Society versus Masyarakat Madani: Arkeologi Pemikiran ‘Civil Society’ dalam Islam Indonesia*, 1999, p. 236.

¹⁰ Di sini penting dicatat studi Edward Said tentang Orientalisme yang membuktikan dua hal: (1) para pemikir Islam dari Barat dicurigai punya agenda tersembunyi (ideologi) demi mempertahankan hegemoni Barat atas dunia Islam; (2) dengan paparan soal sejarah Islam yang penuh dengan kesuksesan (*glorifikasi*), sebenarnya membuat daya kritis dan melihat dengan kaca mata berimbang, tidak pernah dimiliki oleh para sarjana Islam sendiri, selain membebek informasi. Lihat Edward W. Said, *Orientalisme: Menggugat Hegemoni Barat dan*

kini yang sarat ideologi atas apa yang diinginkan dari masa lalu yang dianggap cemerlang dan orisinal. Bukankah ini, meminjam kata-kata Gunawan Muhammad, *reifikasi* atau pemberhalaan konsep berpikir sendiri seolah manifestasi kehendak Tuhan.¹¹ Karena yang sebenarnya adalah hasil olah pikir (*ijtihad*) manusia.

Pengamat lain, Ahmad Baso, mengatakan bahwa '*glorifikasi*' tentang masa salaf Islam disayangkan karena tanpa keberanian mengkonfrontir dengan segi historis-faktual berupa narasi-narasi kelam.¹² Dengan mengikuti pikiran Said Aqil Siradj (sekarang Ketua Umum PB-NU), Baso memberi kritik atas wacana Masyarakat Madani (yang sering digaungkan Nurcholish Madjid) bahwa 'Sejak awal kalangan NU menolak istilah yang merujuk zaman Madinah tersebut, sebab zaman itu tidaklah seideal seperti yang dimitoskan'.¹³ Bagi Islam progresif, sejarah kelam Islam justru penting untuk merajutkan Islam dengan upaya-upaya liberatif kemanusiaan, oleh karena Islam bukan melulu soal risalah di langit. Mengutip pandangan Moeslim Abdurrahman,¹⁴ sejarah juga bukan *reproduksi* makna menjadi sekadar tampilan 'narasi-narasi ideal-normatif', namun juga *produksi* kritis atas 'narasi-narasi kelam' yang diperluas secara fungsional-pragmatis-transformatif menjadi bagian *inheren* dari rancang-bangun 'tradisi baru' Islam yang lebih bernilai etis-liberatif.

Mendudukan Timur Sebagai Subjek, 2010, Yogyakarta: Pustaka Pelajar. Ulasan tentang kritik Edward Said yang mengguncang hebat para ahli Islam di Barat dan kajian Islam yang terlalu *western oriented*, lihat Azra, *Pendidikan Islam: Tradisi dan Modernisasi di Tengah Tantangan Milenium III*, 2012, p. 292.

¹¹ Mohamad, 'Sebuah Pengantar', dalam Sugiharto, *Postmodernisme: Tantangan Bagi Filsafat*, 2005, p. 7.

¹² Baso, *Civil Society versus Masyarakat Madani: Arkeologi Pemikiran 'Civil Society' dalam Islam Indonesia*, 1999, p. 236.

¹³ *Ibid.*, p. 277. Muhammad A.S. Hikam, 'Nahdlatul Ulama, Civil Society, dan Proyek Pencerahan', dalam *Ibid.*, p. 11.

¹⁴ Lihat 'Model Tafsir Alternatif atas Wahyu' dalam Abdurrahman, *Islam Sebagai Kritik Sosial*, 2003, p. 108-123.

Sampai di sini, penulis kurang sependapat dengan Budhy Munawar-Rachman yang menyebut Nurcholish Madjid sebagai ‘teolog Islam progresif’.¹⁵ Menurut penulis, Nurcholish Madjid adalah ‘perintis’ teologi Islam progresif. Atau, seperti kata Budhy Munawar-Rachman, Nurcholish Madjid adalah seorang ‘pengembang’ gagasan-gagasan paling kontroversial dalam diskursus Islam progresif, yaitu Islam di konteks globalisasi.¹⁶ Toleransi ekumenik Nurcholish masih diselimuti oleh semangat *explaining away* dan konfrontatif yang menjauhkan dari keramahan pada ‘yang lain’ (*the other*). Jika dapat disebut, maka Nurcholish Madjid adalah ‘peletak dasar-dasar teologi Islam progresif’, sementara pada generasi berikut-lah pemikiran Islam progresif mendapat bentuknya melalui ‘kerja-kerja kolektif’. Islam progresif melampaui Islam dekontekstual menjadi Islam kontekstual.

B.1.3. Kritik atas Memutlakkan Teks Menolak Konteks

Titik berangkat dalam merekonstruksi realitas sosial generasi modernis dan tradisional adalah teks. Teks diposisikan ‘melampaui’ upaya manusia di setiap tempat dan waktu yang mencoba membaca ulang konteks yang berubah.¹⁷ Teks yang dijadikan titik berangkat ini termasuk teologi yang telah mengalami transendensi, asing dengan konteks kebangkitannya, karena telah mengalami dekontekstualisasi. Pandangan dan upaya refleksi teologis yang berbeda dengan teks dikategorikan teologi sesat (*zindiq*), di bidang ritual muncul nalar *bidah*, di bidang

¹⁵ Munawar-Rachman, *Argumen Islam untuk Pluralisme: Islam Progresif dan Perkembangan Diskursusnya*, 2010, p. 161.

¹⁶ Enam isu paling kontroversial di dunia Islam dan diusung generasi Islam progresif, yaitu: melawan teokrasi, mempromosikan demokrasi, perlindungan hak perempuan (keadilan gender), hak-hak minoritas (pluralisme), kebebasan berpikir, dan gagasan kemajuan. Lihat Munawar-Rachman (Peny.), *Ensiklopedi Nurcholish Madjid: Pemikiran Islam di Kanvas Peradaban (I: A-G)*, 2006, p. xxix.

¹⁷ Nur Khalik Ridwan, *Pluralisme Borjuis: Kritik atas Nalar Pluralisme Cak Nur*, 2002, Yogyakarta: Galang Press, Bab IV.

hukum sosial muncul nalar *khurafat*, dan nalar *takhayul* terhadap pandangan agama yang mengandung mistisisme. Lalu, terma 'TBC' (takhayul, bidah, dan churafat) menjadi slogan paling menakutkan di dunia Islam yang dengannya kebenaran ditegakkan yang berarti dibenarkan diakhiri hidupnya.¹⁸

Semua bentuk 'senjata teologis' di atas menciptakan pandangan Islam sebagai agama paripurna, tidak berubah dan menjadi solusi bagi semua persoalan. Nalar ini membangun paham kebenaran yang bersifat tekstual, sehingga hukum akan berarti apa yang dikatakan teks. Kebenaran berarti bunyi teks. Dalam kasus pencurian akan dirujuk pada teks yang mengatakan potong tangan, demikian pelaku zinah akan dikenakan bunyi teks hukum rajam. Kebenaran teks lalu ditempatkan sebagai satu-satunya dimensi Islam dalam membaca konteks. Yang berarti pula mematahkan setiap cara membaca teks secara alternatif. Itu artinya ijtihad Umar ibn Khattab untuk menangkap jiwa ketimbang bunyi teks al-Quran sampai ia 'membatalkan' surat al-Maidah 38 yang membenarkan potong tangan menjadi sulit diterima.¹⁹ Konteks dikonfrontasi tanpa pernah mengkonfirmasi, karena konteks yang harus menyesuaikan dengan Islam sebagai teks.

Akibatnya muncul nalar Islam demikian. *Pertama*, Islam dibaca secara sempit sekadar teks yang menutup penghayatan umat Islam sendiri yang telah hadir di aneka konteks. *Kedua*, terbangun kebenaran tunggal dan klaim kebenaran (*truth claim*) yang intoleran pada kebenaran-

¹⁸ Sebuah contoh dalam sejarah klasik Islam tentang terma 'TBC' adalah kisah pembunuhan Mansur al-Hallaj yang dalam penghayatan mistik kesatuan dengan Allah memang akhirnya di mata para penjaga otoritas agama dianggap tidak lagi merasa penting simbol-simbol lahiriah, dan ia dituduh meremehkan ortodoksi seperti arti shalat. Itulah kemudian yang membuat ia dianggap sesat dan dibantai oleh pemegang otoritas agama waktu itu. Lihat Dorothee Soelle, *The Silent Cry: Mysticism and Resistance*, 2001, Minneapolis: Fortress Press, p. 37-42. Bdk. penilaian Ibnu Khaldun soal fatwa pembunuhan al-Hallaj (juga terhadap para sufi lainnya) sangat 'positif' (membenarkan al-Hallaj). Ia berkata: 'hendaknya kita berbaik sangka padanya [...] Sebab pengalaman spiritual merupakan sesuatu yang sulit ditelusuri karena tidak memiliki bentuk [...] memfatwakan al-Hallaj untuk dibunuh [...] Wallahu Alam'. Lihat Ibnu Khaldun, *Mukaddimah*, 2011, Jakarta: Pustaka Al-Kautsar, p. 879. Di Indonesia modern, fatwa halal membunuh Ulil Abshar-Abdalla pernah digaungkan oleh kaum Islamis karena Ulil telah dianggap sesat, liberal dan dituduh agen Barat untuk menghancurkan Islam. Lihat Assyaukanie, *Ideologi Islam dan Utopia: Tiga Model Negara Demokrasi di Indonesia*, 2011, p. 289.

¹⁹ Lihat Munawar-Rachman, *Argumen Islam untuk Liberalisme: Islam Progresif dan Perkembangan Diskursusnya*, 2010, p. 75-76 (fn. 161). Prakosa, 'Gagasan Pembaruan Abdullahi Ahmed An-Naim', dalam *Basis*, 1999, p. 46.

kebenaran ‘yang lain’ (*the other*). Dan *ketiga*, muncul senjata-senjata teologis untuk menstigmakan ‘yang lain’ sebagai sesat (mengidap ‘TBC’) dan lahir dalam aneka macam praktik kekerasan. Islamisme yang sarat praktik kekerasan adalah bagian dari nalar di atas. Mengikuti tiga nalar di atas tidak mustahil bahwa Islam lalu menjadi nalar tertutup, statis, buta konteks dan sudah selesai.

B.1.4. Kritik atas Idealisasi Generasi Awal

Islamisme mengkonstruksi gambaran generasi awal (*salaf*) paling ideal, sempurna mengamalkan Islam dan paling dekat dengan kebenaran. Periode awal adalah ‘periode terbaik’ dibandingkan periode-periode sesudahnya, sekalipun dengan periode umat Islam sekarang ini. Mengikuti nalar ini, umat Islam sekarang sudah seharusnya meniru praktik-praktik Islam di masa awal, sebagai rujukan untuk praktik beragama secara ketat. Generasi Islam awal adalah generasi ‘purna-etik’ dan ‘purna-moral’. Yang menetes pada hal-hal lahiriah berupa cara menggosok gigi sampai merawat jenggot.²⁰ Akhirnya, generasi awal dijadikan model bagi praktik Islam yang mengatasi semua masalah.

Konsekuensi dari nalar ini adalah: *Pertama*, sejarah generasi awal adalah sejarah manusia agung dihadapan Tuhan yang bebas dari kepentingan, steril dari maksud pribadi dan lepas dari sifat kemanusiaannya. *Kedua*, praktik-praktik sosial dan profan dianggap sebagai bagian dari teologi (sebenarnya ideologi) terlepas dari konteksnya. Termasuk adalah berjenggot atau tidak berjenggot yang dianggap transenden yang diderivasikan pada wahyu. *Ketiga*, kebangkitan Islam hanya bisa terwujud dengan umat kembali ke masa lalu, kepada generasi awal dengan seluruh praktik-praktiknya. Bahkan, kalau praktik-praktik yang bersifat duniawi seratus persen ada dalam

²⁰ Khoirul Anam, ‘Pengaruh Wahabi di Pesantren (Studi Kasus di Jawa)’, dalam K. Yudian Wahyudi (Ed.), *Gerakan Wahabi di Indonesia (Dialog dan Kritik)*, 2009, Yogyakarta: BinaHarfa, p. 157-158.

contoh-contoh di masa awal, maka hal-hal yang demikian perlu dijadikan inspirasi bagi umat Islam.²¹ Terbangun sebuah utopia atau impian umum untuk menggapai masa lalu di masa kini, sebagai inspirasi menghadirkan Islam yang menurut kaum Islamis punya masa depan jaya.

B.1.5. Kritik atas Wacana Islam sebagai Agama dan Negara (Ideologi Islamisme)

Wacana Islam dalam ruang publik terjebak pada idea totalitas yang ‘serba mencakup’. Hal ini dapat dilihat dalam bangunan filosofis Islam Politik sebagai jawaban Islam atas krisis peradaban. Modernis lama dan kini Islamisme adalah contoh ideal pengusung gagasan Islam sebagai totalitas agama dan negara. Pengandaiannya didukung oleh cerita besar (*grand narrative*) betapa Islam akhirnya akan tampil sebagai alternatif dan jawaban bagi semua persoalan kemanusiaan yang ada di Indonesia (*al-Islam huwa al-hal, Islam is solution*).²²

Kendatipun tampak rasional dan ilmiah, gagasan totalitas dibangun tidak kritis terhadap narasi sejarah Islam. Kalangan Islamis menerima begitu saja ‘*glorifikasi*’ sejarah Islam. Cara baca sejarah Islam ini –seperti penganjur kritik ideologi— justru mengasingkan Islam dengan realitas sosial. Islam sebagai *din wa dawlah* (agama dan negara) adalah salah satu dari sekian ‘gagasan dari langit’ (*God’s eye point of view*) yang tidak dirancang dari kenyataan Islam yang membumi.

Pemikir muda Islam progresif kini membaca teks suci, tradisi dan narasi sejarah Islam sebagai ‘risalah bumi’, melampaui peran Islam di wilayah politik ideologis, meluas menyentuh tema kemerdekaan sipil, kebebasan berpikir, pluralisme, keadilan gender dan yang krusial adalah

²¹ Noer, *Gerakan Modern Islam di Indonesia 1900-1942*, 1988, p. 324-325. Watt, *Fundamentalisme Islam dan Modernitas*, 1997, p. 37, 40, 44. Thoha Hamim, *Paham Keagamaan Kaum Reformis*, 2000, Yogyakarta: Tiara Wacana, p. 138.

²² Muhtadi, *Dilema PKS: Suara dan Syariah*, 2012, p. 163-197 (p. 197).

soal konstruksi *nation-state* Indonesia sebagai yang sudah selesai.²³ Islam yang diturunkan dari ‘langit suci’, tampil menjadi bagian dari rumpun humanis dan emansipatoris, berkontribusi dalam proyek sosial kemanusiaan dan keadilan. Termasuk mengembangkan *hospitable language* dengan mendandani cara memandang *the other*.²⁴ Dalam kaitan dengan komponen keragaman bagi *state-building*, ‘proses transkulturasi’ yang sehat tengah dimulai dari dalam Islam sendiri.²⁵

Problem membaca teks menjadi titik sulit yang diamati Islam progresif. Benturan terbesar adalah Islamisme dalam wujud politik agama sektarian. Di Indonesia –dalam refleksi teologis adil gender²⁶— ideologi ‘Islam Politik’ dari politisi penguasa dan politikus religius telah memiskinkan Islam. Husein Muhammad mengamati implikasi Islam politik pada bertahannya pandangan lama bahwa perempuan tidak bisa memimpin shalat, baik bagi laki-laki maupun bagi *makmum* campuran. Menurut Kyai Husein, pendapat ini tidak didasarkan pada argumen teologis kokoh. Hasil risetnya membuktikan banyak Hadis yang meneguhkan imam perempuan sah secara teologis. Dan status Hadis yang menyokong imam perempuan *lebih valid* (sahih) daripada Hadis yang melarangnya.

Ulil Abshar-Abdalla dan proyek ‘menyegarkan kembali pemahaman Islam’ paham betul bahaya dogmatis Islamisme. Ulil menegaskan bahwa: ‘Kebenaran Tuhan [...] lebih besar dari Islam itu sendiri [...] Kebenaran Tuhan lebih besar dari al-Qur’an dan Hadis dan seluruh korpus

²³ Munawar-Rachman, *Reorientasi Pembaruan Islam: Sekularisme, Liberalisme, dan Pluralisme Paradigma Baru Islam Indonesia*, 2010, p. 648-698. Lihat ‘Kesadaran Umat dalam Negara-Bangsa’, dalam Abdurrahman, *Suara Tuhan, Suara Pemerdekaan: Menuju Demokrasi dan Kesadaran Bernegara*, 2009, p. 60-73.

²⁴ Marianne Moyaert, ‘The (Un-) translatability of Religions?: Ricoeur Linguistic Hospitality as Model for Inter-religious Dialogue’, dalam *Exchange*, No. 37, 2008, Leiden: Koninklijke Brill N.V., p. 337-364. Lihat juga Nico Syukur Dister, ‘Dialog Antar Umat Beragama: Ketegangan antara Keterbukaan dan Identitas’, dalam *Limn: Jurnal Agama dan Kebudayaan*, Thn. 6, No. 2, April 2010, p. 49-67.

²⁵ Lihat ‘Mengemas Kesalahan’ dalam Abdurrahman, *Islam Yang Memihak*, 2005, p. 99-100.

²⁶ Muhammad, *Fiqh Perempuan: Refleksi Kiai atas Wacana Agama dan Gender*, 2007, p. 32-34.

kitab tafsir yang dihasilkan umat Islam sepanjang sejarah'.²⁷ Wacana kritis Ulil ini sebenarnya tertuju pada konstruksi klasik Islam sebagai agama dan negara. Baginya '*tidak ada yang disebut hukum Tuhan*' seperti legalisasi syariat Islam yang kolot, dogmatis dan cermin ketidakberdayaan Islam. Karena itu, menurut Ulil,²⁸ membaca teks suci secara fungsional, pragmatis dan kontekstual akan mengeluarkan Islam dari agama fosil menuju agama maslahat, yaitu agama emansipatoris, dan selesai dengan problem keindonesiaan yang majemuk.

B.2. Kristen Progresif Sebagai Kritik

B.2.1. Kritik atas Gambaran Tuhan yang Melangit

Dalam konteks bencana sosial tidak cukup mengembangkan teologi Allah yang menolong. Menurut penulis, Gerrit Singgih menawarkan pemikiran teologi progresif tentang Allah yang menderita bersama para korban (mereka yang ditolong) dengan menafsir ulang Matius 25:31-46. Tuhan tidak hanya menolong, tetapi Tuhan juga yang ditolong.²⁹ Bahkan secara teologis Tom Jacobs menekankan lebih tajam bahwa dalam keadaan serba darurat, Tuhan pun bisa ditunda sementara manusia tidak bisa ditunda.³⁰ Artinya, gagasan Tuhan dalam pokok iman yang selama ini dikenalkan begitu *transenden*, dalam kali berikut (secara dialektis) Tuhan *imanen* yang dijumpai di antara mereka yang ditolong layak masuk sebagai bagian berteologi

²⁷ Abshar-Abdalla, 'Menyegarkan Kembali Pemahaman Islam', dalam Abshar-Abdalla, dkk., *Islam Liberal & Fundamental: Sebuah Pertarungan Wacana*, 2003, p. 7-8, 212-213.

²⁸ Munawar-Rachman, *Reorientasi Pembaruan Islam: Sekularisme, Liberalisme, dan Pluralisme Paradigma Baru Islam Indonesia*, 2010, p. 40-41.

²⁹ Singgih, 'Allah dan Penderitaan di dalam Refleksi Teologis Rakyat Indonesia: Sebuah Evaluasi Teologis', dalam Ngelow dkk., *Teologi Bencana: Pergumulan Iman dalam Konteks Bencana Alam dan Bencana Sosial*, 2006, p. 253-269 (p. 267).

³⁰ Tom Jacobs, *Paham Allah dalam Filsafat, Agama-Agama, dan Teologi*, 2002, Yogyakarta: Kanisius, p. 276.

umat, lebih-lebih umat dalam krisis kemanusiaan. Di sini kita jadi ingat cerita iman ini: '(pada) yang ditolong (kita melihat) Tuhan'.³¹

Konflik sosial juga tidak luput dari pembacaan atas 'teks perang' untuk melegitimasi perang,³² yang berarti berlangsung pula penggambaran Allah tertentu dalam sebuah komunitas yang sedang berkonflik. Yakni, Allah yang memimpin peperangan, menghancurkan, merusak budaya dan kehidupan 'yang lain'. Transformasi gambaran Allah dalam konteks perang manusia (juga terhadap alam) jelas menjadi tugas kontekstualisasi teologi untuk menurunkan bahkan menggantinya dengan gambaran Allah yang lain. Dalam konteks perang, gereja diingatkan bahwa teologi yang relevan dalam konteks benturan Islam dan Kristen ialah meng-arak teologi menurut model Yesus yang mencuci kaki. Kata Hassan Hanafi 'Setiap manusia dalam hatinya mendambakan hikmah rendah hati, simbol Kristus'.³³ Kristus yang rendah hati adalah titik temu dengan Tuhan yang *rahmatan lil alamin*, yaitu Tuhan yang kaya akan rahmat, menolak kekerasan, anti-diskriminasi dan menyatukan setiap orang yang tercerai karena konflik dan peperangan. Gagasan ini relevan untuk membangun dialog peradaban (*dialogue of civilization*) ketimbang benturan peradaban (*class of civilization*) yang dimulai dari konteks-konteks lokal.

³¹ Emmanuel Levinas dalam E.G. Singgih, 'Film Jermal dan Perumpamaan Si Anak Hilang', 2010, Yogyakarta, tidak diterbitkan, p. 6. Lihat sebuah bahasan filsafati yang cukup baik tentang Levinas dari Joas Adiprasetya, 'Ya, Aku Penjaga Adikku!: Etika Postmodern dari Kacamata Emmanuel Levinas', dalam Robert P. Borrong dkk., (Peny.), *Berakar di dalam Dia dan Dibangun di atas Dia*, 2000, Jakarta: BPK-Gunung Mulia, p. 142-155.

³² Lihat Setio, 'Teks Peperangan dalam Konteks Perang: Pandangan Awal untuk Pembacaan Fungsional', dalam *Forum Biblika: Jurnal Ilmiah Populer*, 2004, p. 48. John A. Titaley, 'Kitab Suci sebagai Akar Kekerasan dalam Agama', dalam Wijayatsih (Eds.), *Memahami Kebenaran Yang Lain sebagai Upaya Pembaharuan Hidup Bersama*, 2010, p. 415-434.

³³ Hassan Hanafi, *Cakrawala Baru Peradaban Global: Revolusi Islam untuk Globalisme, Pluralisme dan Egaliterisme Antar Peradaban*, 2003, Yogyakarta: IRCiSoD, p. 121.

B.2.2. Kritik atas Wacana Kristen sebagai Totalitas

Dalam konteks misi Kristen di tanah Papua terdapat idea totalitas Kristen berupa ‘metanarasi’ (*grand narrative*), betapa sulitnya membangun teologi kontekstual di sana. Kesulitan ini bisa dirunut pada dua faktor yang saling melengkapi. *Pertama*, kacamata misionaris Barat yang tertanam kuat dalam berteologi di konteks Papua. *Kedua*, umat Kristen di Papua sendiri curiga dengan upaya-upaya yang sementara dilakukan dalam rangka berteologi kontekstual di tanahnya sendiri. Secara ironis memperlihatkan kesuksesan dekontekstualisasi teologi yang diwariskan para zending menjadi ketakutan kepada usaha Kristen lokal berteologi mandiri. Di sini, tugas memeriksa ulang warisan teologi, kekristenan Papua dapat keluar dari teologi Barat yang ditelan bulat-bulat (*taken for granted*) tanpa *reserve*.

Ada dua contoh untuk memahami hal ini. *Pertama*, ketika Pdt. F.J.F. van Hesselt di tahun 1936 menolak penghancuran rumah-rumah adat Kariwari atau Yew di wilayah Jayapura yang dilakukan oleh pemerintah Belanda, ia justru berhadapan dengan penduduk, terutama para penatua gereja, yang telah dibajui corak teologi Barat, yang *keukeuh* agar rumah-rumah itu dibongkar dan dihancurkan. van Hesselt keberatan pada penghancuran itu karena rumah-rumah adat itu indah dan dapat dialihfungsikan menjadi gedung gereja atau sekolah yang banyak manfaatnya. Sementara penduduk (terutama pemimpin gereja lokal) –ketimbang melihat *relevansinya*— malah takut kalau rumah-rumah tersebut masih menyimpan aura magis dan berbahaya bagi manusia. *Kedua*, antara tahun 1922-1930 seorang zending, A.J. Agter, yang bekerja sama dengan para musisi dan penyair tradisional Biak, mengusahakan kontekstualisasi nyanyian-nyanyian gerejawi dengan menggunakan pola musik tradisional Biak (suku Wor) sampai menghasilkan nyanyian Wor yang diberi nama Wor Refo (Wor Alkitab). Namun, usahanya justru tidak didukung para zending lain dan dihantam juga oleh para penatua dan guru

jemaat, serta mayoritas orang Biak yang telah Kristen.³⁴ Kedua contoh ini cukup menunjukkan baju berteologi Barat yang mewarnai kekristenan Biak, yang curiga pada aneka bentuk perjumpaan Injil dan budaya.

Dalam buku *Perjanjian Lama dan Teologi Kontekstual*, saat menganalisis dua contoh di atas Theodorus Mawene justru membenarkan apa yang dihantam oleh para zending dan pemimpin gereja lokal yang telah dibajui pikiran Barat. Dengan mengutip pendapat Kamma, ia mendukung alasan penyebab kegagalan kontekstualisasi Alter. Katanya:

‘Bukan karena orang-orang itu tidak lagi mengenal lagu-lagunya [...], tetapi karena lagu-lagu itu membawa kembali orang-orang itu sepenuhnya kepada suasana kepercayaan tradisional [...]. Artinya tentu lebih dalam daripada sekadar bunyi lagu dan genderang: di dalam nyanyian dan genderang itu orang Biak mendengar pantulan suara nenek moyang.’³⁵

Menurut penulis, bukankah dengan mengikuti kutipan ini, Mawene justru mau berprasangka –di satu sisi prasangka menuju paham itu ‘ok-ok’ saja— yang tanpa dipatahkan, ia menyalahkan kosmologi-nya sendiri dan malah menempatkan (kosmologi) kekristenan (Barat) seolah menjadi evolusi tertinggi dari upaya manusia memahami Tuhan, dan berarti budayanya sendiri (dalam bentuk rumah adat, nyanyian gereja dari bahasa daerah) tidak pernah diterima sejajar sebagai yang juga mengungkap upaya manusia menghayati Tuhan.³⁶ Padahal masalah kontekstualisasi adalah soal keadilan juga.³⁷ Lebih lanjut ia merasa perlu mempertanyakan tujuan dari usaha berteologi dalam konteks Papua. Jelasnya ia berkata:

³⁴ Dua contoh diambil dari Marthinus Theodorus Mawene, *Perjanjian Lama dan Teologi Kontekstual*, 2008, Jakarta: BPK-Gunung Mulia, p. 127-128.

³⁵ *Ibid.*, p. 128.

³⁶ Hal ini sebanding dengan tulisan Roland Robertson, ‘Glocalization: Time-space and Homogeneity-Heterogeneity’, dalam Scott Lash (Eds.), *Global Modernities*, 1995, Thousand Oaks, CA: Sage Publications, p. 37-40.

³⁷ Singgih, *Dari Israel ke Asia: Masalah Hubungan Antara Kontekstualisasi Teologi dengan Interpretasi Alkitabiah*, 1982, p. 33.

‘apakah dengan usaha-usaha itu kita memang benar-benar hendak memuliakan Allah, atautkah kita melakukannya karena ingin melayani identitas kita sendiri, yakni identitas yang membedakan kekristenan di Papua dari kekristenan di tempat-tempat yang lain?’³⁸

Theodorus Mawene di satu sisi bisa benar karena kontekstualisasi bukanlah *xenophobia* (anti Barat), sebab gereja Yesus Kristus adalah esa dan am. Kontekstualisasi memang mulai dari partikularitas, tetapi tidak lepas dari universalitas.³⁹ Hanya saja dengan kutipan-nya di atas terkandung pengertian bahwa menurut Mawene ada identitas universal yang bisa secara alamiah diterapkan di semua tempat. Hampir pasti, karena konteksnya masa zending, identitas universal yang berlakunya universal adalah identitas kekristenan Barat, atau tepatnya kebudayaan Barat. Bisa berarti pula, usaha zending diterima wajar sebagai suatu *raid* (serangan penyusupan) untuk membebaskan daerah ‘gelap’, tanah Papua, menjadi daerah ‘terang’. Masuknya *Corpus Christianum* (wilayah Kristiani) yang serba terang dan positif, untuk membuka *Corpus Infidelium* (wilayah kafir Papua) yang serba gelap dan negatif.⁴⁰

Lalu dengan mengutip Kosuke Koyama, Mawene berargumen bahwa ada kontekstualisasi yang *asli* dan yang *palsu*. Yang menurut penulis kedua-duanya sebetulnya semu belaka ('asli' atau 'palsu' ya sama-sama berasal dari pikiran manusia), yang lebih karena kuatnya asumsi bahwa budaya orang yang diinjili itu adalah satanik, palsu dan harus diganti yang asli dari Barat. Alih-alih mendukung (demi keadilan) upaya berteologi mandiri dari konteks-nya, Papua –sebagai kounter atas metanaratif zending Barat— Mawene justru jatuh mengatakan

³⁸ Mawene, *Perjanjian Lama dan Teologi Kontekstual*, 2008, p. 128-129.

³⁹ Soal kontekstualisasi bukan *Xenofobia* (terhadap yang dari asing) dan pentingnya mencari konvergensi antar konteks dalam semangat keadilan. Apalagi kontekstualisasi juga adalah soal keadilan, bahwa orang Asia dapat berteologi sendiri. Lihat Singgih, *Berteologi dalam Konteks: Pemikiran-pemikiran Mengenai Kontekstualisasi Teologi di Indonesia*, 2000, p. 24-25. Lihat juga Robertson, 'Glocalization: Time-space and Homogeneity-Heterogeneity', dalam Lash (Eds.), *Global Modernities*, 1995, p. 28-41. Tujuan puncak dari kontekstualisasi adalah menemukan *konvergensi* (titik temu). Lihat Singgih, *Dari Israel ke Asia: Masalah Hubungan Antara Kontekstualisasi Teologi dengan Interpretasi Alkitabiah*, 1982, p. 33.

⁴⁰ Singgih, *Bergereja, Berteologi dan Bermasyarakat*, 2007, p. 158, 161.

bahwa teologi kontekstual yang selama ini *dirintis* –agar kemudian dilakukan sendiri— oleh van Hessel dan A.J. Agter (keduanya zending Barat) justru dikatakan sebagai kontekstualisasi yang *palsu*.⁴¹ Dus, alih-alih mengupayakan *konvergensi* demi kesetaraan (keadilan) dan saling belajar antar konteks (*intercontextuality*), Mawene menerima begitu saja dan tidak kritis atas pengandaian superioritas teologi Barat yang universal, serba total dan lebih ‘ok!’ diterapkan alamiah dalam rangka keselamatan orang Papua. Apalagi jelas bahwa Mawene menegaskan keunggulan Yesus atas mediasi 'yang lain'.⁴² Menurut penulis, ini adalah bentuk pendekatan konfrontatif. Memang dalam iman Kristiani, faktor Yesus menjadi ukuran menilai realitas lain, namun 'yang lain' pun punya kesempatan sama untuk mengkonfrontasi iman Kristiani.⁴³ Dalam kontekstualisasi, konfirmasi dan konfrontasi dilakukan kedua belah pihak, dari Kristen maupun 'yang lain'.

Sejarah kelam kontekstualisasi di tanah Papua ini makin dilematis ketika kekristenan Papua tidak kritis pada apa yang terjadi di tengah arus globalisasi dengan potensi konflik sosial dan kerusakan ekologi masif.⁴⁴ Dari sudut misiologi, walaupun tanah Papua adalah tempat di mana banyak gereja dan badan-badan misi mempunyai pos-pos pelayanan namun tidak ada laporan dari gereja dan misionaris di sana tentang kerusakan ekologi dari sudut pandang misiologi⁴⁵ selain sebuah studi dari sudut etika, dari teolog Papua, Karel P. Erari.⁴⁶ Karenanya

⁴¹ Mawene, *Perjanjian Lama dan Teologi Kontekstual*, 2008, p. 129.

⁴² *Ibid.*, p. 129-130. Bdk. paradigma mediasi atau paradigma holistik yang dikembangkan oleh J.B. Banawiratma, yang apresiatif dan jauh dari dominasi terhadap mediasi lain dalam konteks iman yang monoteis-trinitarian. Lihat Banawiratma, 'Kristologi dalam Pluralisme Religius', dalam Mantap dalam Berharap Pasti dalam Misteri, *Orientasi Baru: Jurnal Filsafat dan Teologi*, Desember 2000, p. 82-85.

⁴³ Lihat Singgih, *Berteologi dalam Konteks: Pemikiran-pemikiran Mengenai Kontekstualisasi Teologi di Indonesia*, 2000, p. 171.

⁴⁴ Bdk. 'Transmigrasi: Memihaki Penduduk Miskin di Permukiman Baru' dalam Mubyarto (Peny.), *Reformasi Sistem Ekonomi: Dari Kapitalisme Menuju Ekonomi Kerakyatan*, 1998, Yogyakarta: Aditya Media, p.61-69.

⁴⁵ Singgih, *Mengantisipasi Masa Depan: Berteologi dalam Konteks di Awal Milenium III*, 2005, p. 421-422.

hampir pasti bahwa selama ini pemahaman misi di Papua sangat antroposentris, ketimbang kosmosentris. Ironisnya pandangan teologi misi yang antroposentris-lah yang selama ini berandil besar ‘membolehkan’ manusia merusak alam. Mengutip Sonny Keraf,⁴⁷ sikap manusia terhadap alam yang sewenang-wenang tidak lain bersumber pada paham teologi antroposentris.

B.2.3. Kritik atas Wacana Gereja Suku

Sidang MPL PGI di Malang tahun 2000 menjadi pemicu kesadaran gereja-gereja bahwa persoalan kekerasan di level agama, etnis dan budaya nyatanya tidak hanya menimpa orang-orang dan gereja-gereja Kristen sebagai korban, melainkan sebaliknya, orang-orang Kristen dan gereja-gereja ‘tidak imun’, karena terlibat dan menjadi pelaku dalam tindak kekerasan dan pelanggaran HAM.⁴⁸ Dalam konflik sektarian itu, warga GPM (Maluku), GMIH (Halmahera) dan GKST (Poso) memakai pula ‘Kitab Suci guna melegitimasi perang’ dan tidak mengambil jarak dari keterlibatan langsung dalam konflik berdarah dengan sesama warga setempat yang berlainan agama dan budaya. Dilema ‘gereja suku’ paling jelas dalam konflik etnis Dayak dan Madura di Kalimantan Barat (Kalbar) dan di Kalimantan Tengah (Kalteng) yang melibatkan jumlah tidak kecil warga Gereja Kalimantan Evangelis (GKE) dan warga Kristen lainnya.⁴⁹ Gerrit Singgih menggambarkan secara dramatis: ‘betapa menyayat hatinya peristiwa konflik

⁴⁶ Karel P. Erari, *Tanah Kita, Hidup Kita*, 1999, Jakarta: Pustaka Sinar Harapan. Gerrit Singgih juga menyinggung Karel Erari (bersama Robert Borrong) sebagai teolog-teolog yang mengangkat pokok kerusakan ekologi dalam rangka berteologi kontekstual. Lihat Singgih, *Iman dan Politik dalam era Reformasi di Indonesia*, 2004, p. 154.

⁴⁷ Sonny Keraf, *Krisis dan Bencana Lingkungan Hidup Global*, 2010, Yogyakarta: Kanisius, p. 79.

⁴⁸ Lihat ‘Etika Politik Persekutuan Gereja-Gereja di Indonesia (PGI) dan Pluralitas Agama di Indonesia’ dalam Singgih, *Menguak Isolasi, Menjalin Relasi: Teologi Kristen dan Tantangan Dunia Postmodern*, 2009, p. 188-189. Singgih, *Mengantisipasi Masa Depan: Berteologi dalam Konteks di Awal Milenium III*, 2005, p. 65.

⁴⁹ Lihat Sinaga, ‘Mencari Corak Lokal Kekristenan di Indonesia’, dalam *Jurnal Teologi Proklamasi*, Edisi No. 5 / Th. 3 / Februari 2004, p. 23-26. Setio, ‘Teks Peperangan dalam Konteks Perang: Pandangan Awal untuk Pembacaan Fungsional’, dalam *Forum Biblika: Jurnal Ilmiah Populer*, 2004, p. 48.

tersebut karena terjadi pengusiran bergaya *pembersihan etnis* oleh warga Dayak yang beragama Kaharingan dan Kristen-Katolik terhadap warga Madura yang beragama Islam'.⁵⁰

Konflik etnis bernuansa agama tahun 1999-2001 mengangkat ke permukaan problem etnisitas yang belum selesai. Salah satu yang membantu memotret adalah apa yang dikerjakan oleh Tim Peneliti Lembaga Ilmu Pengetahuan Indonesia (LIPI) pada narasi konflik di Kalbar dan Kalteng pada tahun 1999-2001 lalu.⁵¹ Dari tinjauan lapangan dan analisis tahun 2006, Tim Peneliti LIPI menemukan fakta mengejutkan. Bahwa problem terbesar –atau paling tidak salah satu terbesar— yang membuat gagalnya sintesis kebudayaan antara Melayu-Dayak dan Madura di Kalbar adalah pada *identifikasi* masing-masing etnis pada agamanya.⁵²

Merunut ke catatan sejarah, proses migrasi orang Madura ke Kalbar mengandung problem yang tidak pernah selesai. Transmigran swakarsa hingga transmigrasi resmi pemerintah⁵³ tidak membuat kontak sosial di antara Dayak-Madura mencair hingga sering terlibat konflik.⁵⁴ Singgih menengarai hal ini disebabkan kebijakan negara dalam pemindahan penduduk yang mengabaikan faktor 'perbedaan agama'. Akibatnya orang Madura yang Muslim

⁵⁰ Singgih, *Mengantisipasi Masa Depan: Berteologi dalam Konteks di Awal Milenium III*, 2005, p. 138. Cetak miring dari penulis.

⁵¹ Lihat Heru Cahyono (Eds.), *Konflik Kalbar dan Kalteng: Jalan Panjang Meretas Perdamaian*, 2008, Jakarta-Yogyakarta: P2P-LIPI dan Pustaka Pelajar.

⁵² *Ibid.*, p. 47-48.

⁵³ Lihat 'Transmigrasi: Memihaki Penduduk Miskin di Permukiman Baru' dalam Mubyarto (Peny.), *Reformasi Sistem Ekonomi: Dari Kapitalisme Menuju Ekonomi Kerakyatan*, 1998, p. 61-69. Lihat juga informasi singkat soal kebijakan pemerintah yang tidak memperhitungkan faktor agama dalam migrasi penduduk Madura ke Kalimantan yang nantinya meningkatkan eskalasi konflik. Lihat Singgih, *Mengantisipasi Masa Depan: Berteologi dalam Konteks di Awal Milenium III*, 2005, p. 411. Agustinus Handoko, 'Diskusi Kalimantan Barat (1): Cerita Panjang Konflik dan Kekerasan', dalam *Kompas*, 13 Agustus 2012, p. 22.

⁵⁴ Di Kalbar, selain konflik Dayak-Madura, konflik Melayu-Madura sering terjadi dan yang terbesar di tahun 1999 di Sambas. Tahun 1967 Dayak dan Cina terlibat konflik di tengah memanasnya isu pengganyangan komunis. Lihat Giring, *Madura di Mata Dayak: Dari Konflik ke Rekonsiliasi*, 2004, Yogyakarta: Galang Press, p. 32-44.

terus-menerus ada dalam rivalitas dengan Dayak yang Kristen.⁵⁵ Apa yang dikatakan Singgih sekaligus membuktikan kebenaran penelitian LIPI di tahun 2006.

Di Kalbar, baik Kristen dan Katolik menuai problem yang sama terkait wujud kekristenan etnis.⁵⁶ Mengutip Th. van den End dikatakan bahwa:

‘agama Kristen sering mempunyai bentuk yang lebih menyerupai agama suku. Di dalam agama Kristen, ternyata agama suku hidup terus [...] Dan mau tidak mau *lingkungan yang lama* itu ikut mempengaruhi bentuk kekristenan yang berdiri di tengah suku itu’.⁵⁷ Apa yang dimaksud van den End dengan ‘lingkungan lama’ diperjelas Bernard Adeney dengan menyebutnya sebagai bentuk praktek ‘rasisme’ yang merasuki gereja-gereja berlatar etnis.⁵⁸

Dalam tulisan lain, Jan Aritonang menggambarkan anggapan ‘yang lain’ sebagai musuh nampak tatkala mereka yang Kristen (pen: ‘gereja suku’), ketika pecah konflik dengan warga Madura, pada umumnya mempraktikkan kembali kebiasaan ‘agama suku’ sebagai bentuk identitas perlawanan terhadap yang dianggap musuh.⁵⁹ Pandangan ini dikuatkan oleh Martin Sinaga dengan amat tajam bahwa pertikaian komunal yang melibatkan gereja adalah cermin tidak berdayanya gereja secara sosial, tidak relevan dan kehilangan Injil Sosial, cemas (*phobia*)

⁵⁵ Lihat Singgih, *Mengantisipasi Masa Depan: Berteologi dalam Konteks di Awal Milenium III*, 2005, p. 411.

⁵⁶ Penulis sependapat dengan Prof. Gerrit Singgih bahwa problem etnisitas juga menjadi pergumulan di gereja Katolik. Lihat Singgih, *Mengantisipasi Masa Depan: Berteologi dalam Konteks di Awal Milenium III*, 2005, p. 131. Masih menurut penulis, masalah etnisitas di gereja Katolik di Kalbar dan dalam arti tertentu di Kalteng punya kemiripan dengan pola ‘gereja suku’ dalam gereja-gereja Protestan. Apalagi identifikasi Dayak sebagai Kristen (Katolik atau Protestan) meneguhkan pengamatan sederhana(?) ini.

⁵⁷ Lihat van den End, *Ragi Carita 1: Sejarah Gereja di Indonesia 1500-1860*, 2006, p. 16-17. Lihat juga Singgih, *Mengantisipasi Masa Depan: Berteologi dalam Konteks di Awal Milenium III*, 2005, p. 130.

⁵⁸ Adeney, *Etika Sosial Lintas Budaya*, 2000, p. 75.

⁵⁹ Lihat Aritonang, *Sejarah Perjumpaan Kristen dan Islam di Indonesia*, 2006, p. 562. Bandingkan temuan Farsijana dalam studinya (disertasi) atas konflik Ambon (Halmahera) ketika warga Ambon (Halmahera) yang sudah Kristen mempraktekkan kembali kebiasaan agama suku sebagai identitas perlawanan terhadap dominasi ekonomi dan politik, juga terhadap saudara-saudaranya yang Muslim. Lihat Farsijana Adeney-Risakotta, ‘Politics, Ritual and Identity in Indonesia: A Moluccan History of Religion and Social Conflict’, *A Dissertation in Radboud University of Nijmegen*, Nederlands, 2005. Bdk. informasi Zakaria Ngelow bahwa agama Kristen berwujud ‘agama Ambon’ adalah bentuk perlawanan terhadap Islam. Lihat Ngelow, *Kekristenan dan Nasionalisme: Perjumpaan Umat Kristen Protestan dengan Pergerakan Nasional Indonesia 1900-1950*, 1994, p. 16.

mengawasi Islam sehingga membentengi diri dengan cara keparlentean rohani, lalu saat memasuki ruang publik, apa yang dipunyainya (yang berasal dari agama suku), muncul dalam memanggil kuasa nenek moyang demi ‘survival’nya.⁶⁰ Retribalisasi yang patologis ini membuat ‘gereja suku’ tidak berhasil mengambil jarak, dan terindikasi menjadi bagian dari problematika konflik.⁶¹

Seperti dicatat Gerrit Singgih bahwa misi Kristen di banyak tempat seperti *raid* (serangan penyusupan) masuknya *corpus christianum* (wilayah Kristiani) untuk membuka *corpus infidelium* (wilayah kafir).⁶² Kusni Sulang di konteks Kalimantan mengatakan bahwa penyebaran agama Kristen merupakan proses penaklukan terhadap orang Dayak—dianggap ‘budaya-religi setan’ dan biadab (*sauvage*).⁶³ Budaya baru yang menggantikan identik dengan kebudayaan Barat. Kebudayaan Barat lalu diterima mentah—pengaruh realisme naïf⁶⁴—sebagai keseluruhan dari kekristenan, yang memandang apa yang lokal sebagai ancaman karena kekristenan terlanjur

⁶⁰ Martin Sinaga berargumen bahwa tumbuhnya kekristenan di ruang lokal suku itu cukup buram. Ia buram terutama karena wajah kekerasannya. Konflik Dayak (Kristen-Katolik) dan Madura (Islam) di Kalimantan adalah satu contoh yang sangat jelas. Lihat Sinaga, ‘Mencari Corak Lokal Kekristenan di Indonesia’, dalam *Jurnal Teologi Proklamasi*, No. 5/ Th. 3 / Februari 2004, p. 23-26. Martin Sinaga dalam tulisan lain melakukan kritik ganda: (i) terhadap kekristenan yang masuk ke ruang publik dengan mental agama suku yang sebetulnya mau meneguhkan corak Kekristenan benteng-nya (‘gereja negara’, anak emas, phobia terhadap ‘sang liyan’, Islam); dan (ii) terhadap kebudayaan lokal kekristenan tak kalah menebar patologi dengan sikapnya yang anti budaya lokal. Lihat Martin L. Sinaga, ‘Kekristenan di Simpang Jalan: Gerakan Oikumene dan Dialog Antar-iman sebagai Alternatif’, dalam Ali-Fauzi (Eds.), *Demi Toleransi, Demi Pluralisme: Esai-esai untuk Merayakan 65 Tahun M. Dawam Rahardjo*, 2007, p. 419-426.

⁶¹ Lihat Singgih, *Iman dan Politik dalam Era Reformasi di Indonesia*, 2004, p. 4.

⁶² Lihat Singgih, *Berteologi dalam Konteks: Pemikiran-pemikiran Mengenai Kontekstualisasi Teologi di Indonesia*, 2004, p. 162-163.

⁶³ Stepanus Djuweng, ‘Orang Dayak, Pembangunan dan Agama Resmi’, dalam Hairus Salim (Eds.), *Kisah Dari Kampung Halaman: Masyarakat Suku, Agama Resmi dan Pembangunan*, 1996, Yogyakarta: Dian/Interfidei, p. 29-30.

⁶⁴ Singgih, *Mengantisipasi Masa Depan: Berteologi dalam Konteks di Awal Milenium III*, 2005, p. 408.

berbaju global.⁶⁵ Di sini, *bias* imperialisme kultural dan etnosentrisme dalam kekristenan global telah menghilangkan keramahan (*hospitality*) pada apa yang berasal dari konteks lokal.⁶⁶ *Bias* kultural itu mendapat ruang pbenarannya dalam kebangkitan *tribalisme* yang melawan semua yang berbau global.⁶⁷

Dalam konteks ‘gereja suku’, tribalisme adalah nalar yang membagi secara diametral relasi manusia menjadi kawan dan lawan. Di sini, tak jarang kekuatan global turut memainkan peran memanfaatkan posisi rentan politik dan sentimen lokal yang anti pada solidaritas global dengan menggantinya menjadi ‘solidaritas terbatas’ (*limited solidarity*).⁶⁸ Keterlibatan ‘gereja-gereja suku’ dalam konflik sosial memperebutkan sumber-sumber alam, ekonomi dan politik seolah mendapat ruang pbenarannya. Seturut logika di atas kedudukan ‘gereja suku’ semakin sulit mengambil jarak dan kritis, oleh karena sering gereja-gereja sebagai identitas suku terpantau seiring-sejalan dan ada bersama dengan para aktor pelaku ketidakadilan khususnya terhadap yang disebut ‘orang pendatang’.⁶⁹

Menurut penulis kekristenan model ‘gereja suku’ yang eklesiologinya terisolasi, ber-‘mentalitas ghetto’ dan gagal dalam dialog sosial perlu ditransformasi. Pembaruan eklesiologi

⁶⁵ John Mansford Prior, *Berdiri di Ambang Batas: Pergumulan Seputar Iman dan Budaya*, 2008, Maumere: Ledalero, p. 103-104. Lihat juga Kees de Jong, ‘Pekabaran Injil dalam Konteks Masyarakat Multikultural Pluralistik’ dalam Wijayatsih (Eds.), *Memahami Kebenaran Yang Lain Sebagai Upaya Pembaharuan Hidup Bersama*, 2010, p. 334-355 (p. 346).

⁶⁶ Robertson, ‘Glocalization: Time-space and Homogeneity-Heterogeneity’, dalam Lash (Eds.), *Global Modernities*, 1995, p. 25-44 (p. 33).

⁶⁷ Robert J. Schreiter, *The New Catholicity: Theology between the Global and the Local*, 1998, New York: Orbis Books, p. 44-45.

⁶⁸ Bdk. Sinaga, ‘Kekristenan di Simpang Jalan: Gerakan Oikumene dan Dialog Antar-Iman sebagai Alternatif’, dalam Ali-Fauzi (Eds.), *Demi Toleransi Demi Pluralisme: Esai-esai untuk Merayakan 65 Tahun M. Dawam Rahardjo*, 2007, p. 424.

⁶⁹ Inilah yang mungkin dimaksud Aloysius Pieris dengan misiologi developmentalisme yang berbahaya karena diidap oleh gereja-gereja di dunia ketiga. Lihat Pieris, *Berteologi dalam Konteks Asia*, 2010, p. 25, 77.

sangatlah relevan agar saat gereja-gereja suku memasuki ruang publik terhindar dari cara-cara rohaniah bergaya parlente, bermental ‘anak emas’, tidak populis karena ‘asing’, tidak cerdas merajutkan diri dalam lingkungan sekitar dan terkesan keras ‘bertahan’ dengan menempuh logika kekerasan. Salah satu upaya rintisan keluar dari dilema ‘gereja suku’ adalah meretas gereja sebagai ‘komunitas etis’ (*moral community*) penuh belas-rasa (*compassion*),⁷⁰ ‘bersemangat kerakyatan’⁷¹, dan menjadi komunitas yang ‘mencari Allah di antara para korban pertikaian antaragama, antarbudaya dan antarmasyarakat’.⁷²

B.2.4. Kritik atas Wacana ‘Yang Lain’ dalam Teologi Kristen

Wacana tentang *tempat* ‘yang lain’ (*the other*) dalam teologi Kristen adalah persoalan klasik yang paling sulit dipecahkan.⁷³ Persoalannya terkait kerangka berteologi Kristen yang

⁷⁰ Sinaga, *Identitas Poskolonial ‘Gereja Suku’ dalam Masyarakat Sipil: Studi tentang Jaulung Wismar Saragih dan Komunitas Kristen Simalungun*, 2004, p. 129.

⁷¹ Singgih, *Berteologi dalam Konteks: Pemikiran-pemikiran Mengenai Kontekstualisasi Teologi di Indonesia*, 2004, p. 209-213.

⁷² Prior, *Berdiri di Ambang Batas: Pergumulan Seputar Iman dan Budaya*, 2008, p. 209-210.

⁷³ Istilah yang sekarang sering dipakai adalah ‘Sang liyan’. Dikenalkan pertama oleh Gunawan Mohammad. Lihat ‘Sebuah Pengantar’ dalam Sugiharto, *Postmodernisme: Tantangan Bagi Filsafat*, p. 7. Gunawan Mohammad juga sering menggunakan istilah ‘liyan’ ini dalam tulisan di Catatan Pinggir Majalah Tempo untuk menggambarkan paradoks makna ‘sesama’. Sesama bukanlah manusia dalam pengertian sebagai yang sungguh sama, namun justru bahwa sesama itu sungguh manusia dalam keberadaannya yang berbeda-beda. Dalam bukunya, Martin L. Sinaga menjelaskan soal ‘sang liyan’ sebagai istilah untuk menterjemahkan ‘The Other’. Kutipannya dari tulisan Gunawan Mohamad menjelaskan: ‘[...] Tidak mengherankan bila mereka acapkali menoleh Heidegger [...] membedakan Gestell dan Gelassenheit. Bisa dikatakan disini bahwa dalam hal yang pertama, sikap kita kepada ‘yang lain’, atau sikap kita kepada *liyan*, ialah menjangkau dan menangkap dan meletakkannya dalam posisi tertentu, membubuhkan cap, memperlakukannya sebagai bahan [...] dalam hal Gelassenheit, yang bisa diartikan sebagai sikap melepas, membiarkan, sikap kita ialah membuka diri kepada *liyan*, yang hadir sebagai adanya dalam kekhususannya, bersama kita yang terbatas [...] suatu orientasi yang memungkinkan kehadiran *liyan* dalam jamak, bergerak, tak hierarkis’. Lihat Sinaga, *Identitas Poskolonial ‘Gereja Suku’ dalam Masyarakat Sipil: Studi tentang Jaulung Wismar Saragih dan Komunitas Kristen Simalungun*, 2004, p. 14 dan fn. 29. Hanya saja, E. G. Singgih menyebut, walaupun dengan tanda ‘?’ bahwa ‘*the other*’ diindonesiakan atau dijawabkan (?) oleh Martin L. Sinaga dengan ‘sang *lain*’ [pen: mungkin maksud EGS: ‘liyan’?], padahal Sinaga sebenarnya mengutip istilah itu dari Gunawan Muhammad. Periksa Singgih, *Mengungkap Isolasi, Menjalin Relasi: Teologi Kristen dan Tantangan Dunia Postmodern*, 2009, p. 196.

dibangun dalam mentalitas ‘Anak Tunggal’ atau ‘Anak Mas’.⁷⁴ Sebagai hasil karya misi gereja Barat, gereja-gereja di dunia ketiga, termasuk di Indonesia, mewarisi kecenderungan di atas. Kadarmanto mengatakan: ‘Latar belakang ini menjelaskan mengapa gereja Barat sangat tidak toleran, bukan hanya kepada iman dan kepercayaan lain, tetapi juga terhadap berbagai visi Kristen yang berlainan’.⁷⁵ Mentalitas ini membentuk pola tidak toleran terhadap konteks kemajemukan. Kemajemukan ditanggapi dengan terkejut, yang disebut ‘kejutan kemajemukan’ (*plural shock*), memandang ‘yang lain’ ancaman bagi apa yang dianggap identitas murni dan tidak membutuhkan ‘yang lain’. Secara umum setiap agama dibesarkan dalam ‘*mentalitas anak tunggal*’ dan mengidap kultur keterancaman terhadap ‘yang lain’.

Di Indonesia fakta di atas menjadi jelas karena kemajemukan agama-agama adalah kenyataan yang baru diakui oleh orang Kristen pada era 80-an dan secara mencolok masuk dalam ruang-ruang diskusi teologis pada era 90-an.⁷⁶ Untuk waktu lama pergulatan Kristen Protestan di Indonesia mengidap kelemahan mengkhawatirkan, kalau bukan *malaise* yang berat,

⁷⁴ Istilah ‘*Anak Tunggal*’ dapat dilihat dalam Eka Darmaputera, ‘Tugas Panggilan Bersama Agama-Agama di Indonesia: Suatu Refleksi Kristiani’, dalam T.B. Simatupang, *Peranan Agama-Agama dan Kepercayaan Terhadap Tuhan Yang Maha Esa dalam Negara Pancasila yang Membangun*, 1996, Jakarta: BPK-Gunung Mulia, p. 131. Istilah ‘*Anak Mas*’ dapat dilihat dalam John Titaley, ‘Kemerdekaan dan Masa Depan Indonesia: Suatu Refleksi Teologis’, dalam Tim Balitbang PGI, *Meretas Jalan Teologi Agama-Agama di Indonesia*, 2000, Jakarta: BPK-Gunung Mulia, p. 201-216.

⁷⁵ Kadarmanto Hardjowasito, ‘PWG/PAK dalam Konteks Masyarakat Indonesia yang Majemuk’, dalam *Buletin LPPS*, Yogyakarta: tanpa tahun.

⁷⁶ Sebuah tulisan mengenai *tempat* ‘yang lain’ dalam teologi Kristen, lihat Pieris, ‘The Place of Non-Christian Religions and Cultures in the Evolution of a Third World Theology’, dalam *East Asian Pastoral Review*, Vol. 19, No. 2, 1982, 5-34. Tulisan Pieris ini agaknya turut mempengaruhi tulisan Singgih mengenai *tempat* ‘yang lain’ dalam teologi Kristen yang kesadaran itu baru muncul tahun ’80-an. Lihat Singgih, *Iman dan Politik dalam era Reformasi di Indonesia*, 2004, p. 154-155. Singgih, *Mengantisipasi Masa Depan: Berteologi dalam Konteks di Awal Milenium III*, 2005, p. 406. Berbeda dari Singgih yang mencatat kesadaran gereja akan konteks agama-agama baru muncul di tahun 1980-an dan 1990-an, Djaka Soetapa mencatat bahwa kesadaran PGI akan hubungan antar-agama sudah ada sejak berdirinya, dan makin intensif pada dasawarsa 1970-an. Djaka mencatat bahwa perkembangan teologi agama-agama sejak akhir dasawarsa 1960-an dan akibat peristiwa Makasar Oktober 1967, mendorong para penganut agama-agama saling membuka diri berdialog. Khusus PGI, perhatiannya akan konteks kemajemukan agama-agama nampak pada dokumen-dokumen yang dihasilkan. Lihat Soetapa, ‘Hubungan Agama-agama di Indonesia dan Peranan PGI di dalamnya’, dalam Aritonang (Peny.), *50 Tahun PGI – Gereja di Abad 21: Konsiliasi untuk Keadilan, Perdamaian dan Keutuhan Ciptaan*, 2000, p. 165-216 (p. 166).

khususnya menyangkut ketiadaan pemikiran serius tentang persoalan masyarakat dan dunia agama-agama. Kalau pun ada tanggapan, orang Kristen menanggapi dalam kerangka wacana ‘kebangsaan’. Bahkan wacana kebangsaan menjadi *filter* bagi orang-orang Kristen tidak pernah mengakui adanya tetangga yang menjadi saudaranya yang jauh lebih mayoritas karena meminimalkan paham mayoritas-minoritas sebagai paham yang tidak boleh ada dalam negara-bangsa Indonesia.⁷⁷ Wacana kebangsaan ini pun sarat dengan kepentingan ideologis untuk memukul setiap orang yang menonjolkan keagamaannya sebagai tidak nasionalis dan karena itu juga anti Pancasila.

Cara pandang ini –Sinaga menyebutnya: ‘identitas dalam Bayang-bayang T.B. Simatupang’⁷⁸— membuat orang-orang Kristen sangat mudah mendekati pada kekuasaan dan cenderung *pro status quo* –ucapan Simatupang: ‘orang-orang Kristen bertugas turut memperkembangkan Haluan Negara’,— yang seperti logika Orde Baru memberangus komponen kemajemukan dan setiap lawan politiknya. Orang-orang Kristen yang berwacana kebangsaan juga akan menuduh siapa saja yang menonjolkan agamanya sebagai tidak nasionalis dan anti Pancasila. Dengan nalar ini orang-orang Kristen tanpa sadar berpikir ideologis dengan menyamakan iman Kristen dengan Haluan Negara. Ketimbang menjaga jarak dan kritis pada relasinya dengan kekuasaan, kekristenan menerimanya tanpa *reserve*. Akibat teologis adalah posisi yang dikedepankan dalam relasinya dengan ‘yang lain’ sebagai rival dan ancaman.

⁷⁷ T.B. Simatupang, *Kehadiran Kristen dalam Perang, Revolusi dan Pembangunan*, 1986, Jakarta: BPK-Gunung Mulia. T.B. Simatupang, *Iman Kristen dan Pancasila*, 1997, Jakarta: BPK-Gunung Mulia.

⁷⁸ Martin Lukito Sinaga, ‘Dilema Pelayanan Gereja Protestan Indonesia Dewasa Ini’, dalam *Diskusi Ulang Tahun Majalah Gema Duta Wacana*, tanpa tanggal. Lihat juga Martin Lukito Sinaga, ‘Dilema Pelayanan Gereja Protestan Indonesia Dewasa Ini’, dalam *Jurnal Teologi Gema Duta Wacana*, Edisi 57, Th. 2001, p. 156-169. Kutipan Sinaga ini diambil dari kesimpulan disertasi Hoekema, *Berpikir dalam Keseimbangan yang Dinamis: Sejarah Lahirnya Teologi Protestan Nasional di Indonesia (Sekitar 1860-1960)*, 1997, p. 393-394.

Problem teologis lain adalah gereja dalam bungkus ‘cita-cita abad pertengahan’ tidak rela bila dunia tidak disatukan menjadi Kristen. Dalam konteks kemajemukan tidak muncul pengakuan yang tulus bahwa ‘yang lain’ ada (*exist*) dan menjadi tetangga. Adanya ‘yang lain’ dianggap ‘pancaran’ *tidak sempurna* dari apa yang ada di dalam agama Kristen. Atau, disebut sebagai ‘Kristen Anonim’.⁷⁹ Konstruksi berpikir ini melawan penghayatan baru akan realitas sekitar bukan lagi naif melainkan realitas nyata. Sehingga, kata Singgih ‘Pengakuan pada pluralitas agama tidak hanya berarti ada berapa agama di sekitar saya, tetapi juga agama manakah yang paling bertetangga dengan saya dan paling menentukan bagi saya di samping agama saya sendiri’.⁸⁰ Kalau konteksnya Islam, teologi agama-agama yang akan dibangun *menempatkan* Islam sebagai mitra dialog. Dalam rangka mengembangkan eklesiologi dan misiologi baru, maka Islam menjadi konteks membangun teologi kontekstual.

B.2.5. Kritik atas Misiologi Dekontekstual

Kesadaran untuk signifikan dan relevan di ruang publik, menantang kekristenan mengevaluasi misiologi-nya. Misiologi dominasi, developmentalis, anti Islam, anti budaya, budaya ghetto jelas tidak memadai. Ke depan, misiologi yang relevan akan dibangun dengan mengelola empat isu sektoral, yaitu: (i) relasi agama-agama, (ii) konflik etnis, (iii) ketidakadilan dan kemiskinan, dan (iv) kerusakan ekologi.⁸¹ Keempatnya tidak terpisah dan adalah pertarungan iman mengecap misi ber-‘rasa Asia’ atau ‘citra Indonesia’.⁸²

⁷⁹ Istilah yang dilansir oleh Karl Rahner sekitar tahun 1960-an, yakni ‘*Kristen Anonim*’ ditolak oleh teolog-teolog di kawasan FABC (*Federation of Asian Bishops Conference*), justru karena dianggap melecehkan umat Islam, Hindu, Buddha dan agama-agama lain. Lihat Robert Hardawiryana, *Umat Kristiani Awam Masa Kini Bervangelisasi Baru: Cara Baru Menggereja di Indonesia 3*, 2001, Yogyakarta: Kanisius, p. 27 (fn. 29).

⁸⁰ Singgih, *Iman dan Politik dalam era Reformasi di Indonesia*, 2004, p. 155.

⁸¹ Penulis setuju dengan pembagian isu-isu yang harus digarap demi menuju Gereja atau Misi Kontekstual yang Gerrit Singgih kemukakan dalam ‘Gereja yang Kontekstual: Gereja yang Sadar Konteks’, dan ‘Globalisasi dan

Mengapa empat konteks itu menyatu dan ditanggapi sekali jalan? Karena konflik sosial diperkuat oleh faktor-faktor eksternal berupa ketidakadilan, di mana sumber-sumber alam, politik dan ekonomi diperebutkan oleh kelompok-kelompok etnis yang saling bertikai. Diperparah keterlibatan para ‘centeng negara’, persaingan memperebutkan lahan hidup dari yang sama-sama korban menciptakan kemiskinan dan membuka rivalitas antar etnis dalam praktek kekerasan.⁸³ Bila analisis Wibowo dipakai membaca narasi konflik Melayu-Dayak dan Madura di Kalimantan, misalnya, maka dapat dikatakan bahwa kedua/ketiga etnis adalah sama-sama ‘korban’, bahkan ‘tumbal’ dari perselingkuhan kejam di era globalisasi antara saudagar dengan ‘negara centeng’.⁸⁴ Negara adalah centeng yang melindungi dan menjadi ‘penjaga malam’ Multi National Corporation (MNC) berwujud kebun sawit dan areal tambang, sekaligus di waktu yang sama melawan warganya sendiri dengan membiarkannya ada dalam penjara kemiskinan.

Sebuah ‘konsep misiologi baru’, akan menempatkan globalisasi sebagai kesadaran baru dengan menyentuh tiga pokok ini dalam sekali jalan, yaitu: (i) ekonomi, (ii) ekologi, dan (iii) kemajemukan agama.⁸⁵ Sebuah misiologi yang tanpa mengaitkan hidup dengan ‘yang lain’ akan sulit untuk membicarakan ekonomi dan ekologi yang lestari dan sekaligus berkelanjutan.

Kontekstualisasi’. Lihat Singgih, *Mengantisipasi Masa Depan: Berteologi dalam Konteks di Awal Milenium III*, 2005, p. 61-73, 418-425.

⁸² Sebuah buku yang disunting oleh Asnath N. Natar pada ‘Kata Pengantar’ menyebut ‘Teologi Citra Asia’. Istilah ‘citra Asia’ ini sama dengan maksud Pieris dengan ‘rasa Asia’. Lihat Natar (Peny.), *Teologi Operatif: Berteologi dalam Konteks Kehidupan yang Pluralistik di Indonesia*, 2003, p. ix. Istilah ‘Rasa Asia’ dan ‘Citra Asia’ secara bolak-balik bisa dipertukarkan. Jadi, ‘rasa Asia’ adalah usulan paradigmatis untuk masuk ke dalam pergumulan konteks Asia.

⁸³ Lihat ‘Pembebasan Anak-Anak Bangsa Menyiasati Globalisasi’ dalam Nitiprawiro, *Teologi Pembebasan: Sejarah, Metode, Praksis, dan Isinya*, 2008, p. lvi.

⁸⁴ I. Wibowo, *Negera Centeng: Negara dan Saudagar di Era Globalisasi*, 2010, Yogyakarta: Kanisius.

⁸⁵ Singgih, *Mengantisipasi Masa Depan: Berteologi dalam Konteks di Awal Milenium III*, 2005, p. 418-425.

Demikian, misiologi yang terkait ekonomi dan ekologi –menurut penulis ditambah politik⁸⁶— ditanggapi dalam sekali jalan oleh ‘agama-agama yang dimobilisasi’ itu. Mobilisasi religius digambarkan Gerrit Singgih:

‘Kerusuhan etnis dan agama yang terjadi akhir-akhir ini di Indonesia, serta ketegangan etnis dan religius di Asia Tenggara, semakin mendorong perlunya membangun *Basic Human Communities* (BHC). Hal tersebut merupakan bukti yang tepat untuk menunjukkan bahwa kita hidup di dunia yang majemuk secara religius [...] Bagi saya pembangunan BHC ini merupakan bagian dari usaha berpikir dalam paradigma baru misi’.⁸⁷

Lalu, bagaimana kekristenan di konteks-konteks lokal membangun transkulturasi (EGS: ‘titik temu’) dengan saudara Islam dalam menghadapi ancaman globalisasi.⁸⁸ Globalisasi juga menyuguhkan retribalisasi⁸⁹ yang di konteks Kalimantan berarti bersatunya Melayu-Dayak (Kalbar) dan Dayak-Banjar (Kalteng-Kalsel) dalam memerangi orang-orang Madura. Perasaan ‘sesama saudara’ (Dayak: *bubuhan*) berdasar kesamaan mitologi nenek moyang dan perkawinan membentuk kohesi sosial yang patologis karena membangun ‘solidaritas terbatas’ (*limited solidarity*). Di sini tantangan agama-agama adalah memperluas solidaritas tak terbatas (*un-*

⁸⁶ Tentu pertama-tama bukan politik praktis dalam level kekuasaan. Melainkan politik seperti yang dimaksud Aloysius Pieris dengan ‘gereja politik’ yaitu gereja profetis, gereja kaum miskin, dan gereja yang berteman dengan agama-agama di Asia. Lihat Pieris, *Berteologi dalam Konteks Asia*, 2010, p. 69. Lihat juga Song, *Theology from the Womb of Asia*, 1986, p. 87-92. Dalam edisi revisi *Dari Israel ke Asia*, Singgih sudah menyebut tema politik sebagai tugas kontekstualisasi ke depan, sejajar dengan tema Post-modernitas dan Globalisasi. Dan Julianus Mojau disebut orang yang sudah memetakan teologi politik Kristen di Indonesia. Lihat Singgih, *Dari Israel ke Asia: Masalah Hubungan Antara Kontekstualisasi dengan Interpretasi Alkitabiah (Edisi Revisi)*, 2012, p. 149-150.

⁸⁷ Singgih, *Mengantisipasi Masa Depan: Berteologi dalam Konteks di Awal Milenium III*, 2005, p. 425.

⁸⁸ Gerrit Singgih berfokus pada ekologi dan melihat dua hal untuk dicari titik temu-nya: (i) titik temu soal alam dalam panentheisme; dan (ii) titik temu agama resmi dan agama rakyat dalam kisah penciptaan. Lihat *ibid.*, p. 422-423. Dalam paper untuk matakuliah Berteologi dalam Konteks, penulis menunjukkan salah satu titik temu Islam-Kristen di konteks Kalimantan adalah ‘kisah nenek moyang Adam’. Lihat John C. Simon, ‘Konflik dan Dilema Gereja Suku: Mengurai Relasi Agama, Etnisitas dan Budaya dalam Konflik Sosial di Kalimantan sebagai Upaya Gereja Menemukan Kembali Rasa Asia’, *Paper Akhir Semester Berteologi dalam Konteks*, 16 Desember 2011, tidak diterbitkan, p. 1-30.

⁸⁹ Ulf Hannerz, *Cultural Complexity: Studies in the Social Organization of Meaning*, 2006, New York: Columbia University Press, *passim*.

limited solidarity) dan melawan retribalisasi etnis dengan belajar kembali hal-hal yang bersifat lintas agama dan lintas budaya.⁹⁰

C. Islam Progresif dan Kristen Progresif: Mencari Konvergensi Wacana

C.1. Kontinuitas Islam Progresif dan Kristen Progresif

C.1.1. Tuhan yang Membumi

Kalangan Islamisme menggambarkan Tuhan melangit, abstrak dan menjauh dari keprihatinan konteks. Tuhan transenden dikonstruksi untuk mempertahankan kemutlakan sebuah cara pandang terhadap realitas secara monolitik dan bebas dari perubahan. Konsep Tuhan yang Esa menjadi ukuran membaca realitas yang sesungguhnya tertutup bagi sistem ketuhanan 'yang lain'. Teologi menutup setiap penamaan lain Tuhan yang muncul dalam konteks. Tuhan yang Esa perlu ditransformasi menjadi terbuka dan mau berdialog dengan paham ketuhanan lain. Gagasan Tuhan dalam pokok iman Islam yang selama ini dikenal dan dikenalkan begitu *transenden*, dalam kali berikut (secara dialektis), menurut penulis, perlu diimbangi dengan Tuhan *imanan*. Di Indonesia, kerusakan moral dan etika bangsa akibat masalah korupsi dapat menjadi basis mengembangkan gambaran Tuhan yang anti-korupsi dan berpihak pada *mustadh'afin* (kaum miskin).⁹¹ Gambaran lain dalam penghayatan progresif Islam adalah Tuhan yang hadir di dalam alam (*panentheisme*).⁹² Dalam pengelolaan alam yang tidak baik, konsep Tuhan ini memberi perspektif penghormatan atas alam.

⁹⁰ Simon, 'Konflik dan Dilema Gereja Suku: Mengurai Relasi Agama, Etnisitas dan Budaya dalam Konflik Sosial di Kalimantan sebagai Upaya Gereja Menemukan Kembali Rasa Asia', *Paper Akhir Semester Berteologi dalam Konteks*, 16 Desember 2011, p. 1-30.

⁹¹ Lihat 'Berislam Secara Kritis, Memihak Kaum Mustadh'afin, Membumikan Tuhan di Ranah Praksis', dalam Qodir, *Islam Syariah vis-à-vis Negara: Ideologi Gerakan Politik di Indonesia*, 2007, p. 305-331.

⁹² Ridwan, *Agama Borjuis: Kritis Atas Nalar Islam Murni*, 2004, p. 219.

Dalam pengalaman Kristen penggambaran Tuhan yang jauh dari konteks menjadi problem yang tidak sederhana. Teologi kemenangan dan Kristologi 'dari atas' (*from above, helicopter christology*) yang triumvalis selama ini menjadi arus utama dalam kekristenan memasuki konteks. Kristus diperkenalkan sebagai sang penakluk atas agama-agama dan budaya-budaya lain. Agama Kristen menjadi agama para penakluk. Kristus 'dari bawah' (*from below, bullock-cart christology*) menjadi penemuan kembali (*rediscovery*) umat Kristen untuk menyeimbangkan Kristologi 'dari atas'.⁹³ Kristologi 'dari atas' perlu ditransformasi. Bukan mono-Kristosentrisme yang tertutup melainkan Kristologi fungsional. Teologi Allah yang Esa adalah *rediscovery* Kristen dari pergaulan dengan Islam, sekaligus mengingatkan kembali apa yang dalam tradisi Calvinis disebut 'illud extra Calvinisticum' bahwa: Allah selalu lebih luas dari Yesus. Allah memang menyatakan kepada kita melalui Yesus Kristus, tetapi persepsi kita (sekalipun dasarnya Alkitab) tetaplah terbatas, tidak mengungkap keseluruhan kekayaan pernyataan Allah. Di sini kita menjumpai misteri Allah. Misteri ilahi itulah basis toleransi Kristen terhadap 'yang lain' termasuk dengan saudara-saudara Muslim.⁹⁴

⁹³ Lihat tinjauan Gerrit Singgih terhadap disertasi Eeuwout Klootwijk, *Commitment and Openness, The Interreligious Dialogue and Theology of Religions in the Work of Stanley Samartha*. Dimuat dalam *Gema Duta Wacana*, No. 47/1994, p. 121-133. Menurut Singgih, Samartha adalah teolog Asia yang bergumul dengan konsep Trinitas. Konsep Kristologi-nya sering disebut *The Unbound Christ* atau Kristus yang tak terbatas atau Kristologi yang bersifat Teosentris (di sini Samartha tidak memaksudkannya 'Kristus Kosmik'). Disebut juga *Bullock-cart Christology* (Kristologi dari bawah) sebagai lawan *Helicopter Christology* (Kristologi dari atas). Lihat Singgih, *Berteologi dalam Konteks: Pemikiran-pemikiran Mengenai Kontekstualisasi Teologi di Indonesia*, 2004, p. 79-80. Lihat juga Banawiratma, 'Ilmu-Ilmu Agama dalam Kristologi', dalam *Teologi Lintas Ilmu: Menguji Omongan Agama, Orientasi Baru: Jurnal Filsafat dan Teologi*, Thn. 1997, p. 59. Banawiratma, 'Kristologi Kontekstual', dalam *Teologi dan Spiritualitas, Orientasi Baru: Pustaka Filsafat dan Teologi*, 1994, p. 235.

⁹⁴ Singgih, *Berteologi dalam Konteks: Pemikiran-pemikiran Mengenai Kontekstualisasi Teologi di Indonesia*, 2004, p. 78-79, 244. Lihat juga Nico Syukur Dister, *Teologi Trinitas dalam Konteks Mistagogi: Pengantar ke dalam Misteri Allah Tritunggal*, 2012, Yogyakarta: Kanisius.

C.1.2. Berteologi dalam Konteks

Paradigma memutlakkan teks, memberi bukti Islamisme begitu *rigid* dan literalis. Pembacaan atas realitas umumnya didasarkan pada adagium ‘kembali ke al-Quran dan Hadis’. Pembacaan teks berhenti pada tahap deskriptif tanpa kehendak mendialogkan dengan perkembangan zaman.⁹⁵ Logika ini pun secara fungsional jauh dari transformasi masyarakat. Pada gilirannya Islam yang memasuki ruang publik menjadi tidak ramah dan menebar permusuhan dengan komponen keragaman lainnya.

Dengan mengusung kemutlakkan lafal teks, cara berpikir Islamisme menggunakan ideologi bidah dan sesat untuk melawan setiap upaya membaca teks secara alternatif dan sepadan dengan itu untuk menakar keberagaman komunitas lain sebagai di luar kebenaran ilahi dan tersesat dari Islam. Nalar di atas problematis: *Pertama*, agama menjauh dari fungsinya bagi manusia. Karena agama berhenti pada teks dan menjadi milik Tuhan yang di langit. *Kedua*, agama diasingkan dari konteks keprihatinan masyarakatnya. *Ketiga*, agama tidak ramah pada adanya keragaman penafsiran. Agama yang dibangun dari lafal teks jelasnya tidak akan berfungsi di ruang keprihatinan masyarakat. Belum lagi muncul kesulitan berinovasi teologis karena memutlakkan agama teks. Teologi Islam yang kontekstual akan berdialog di antara teks dan konteks (demikian bolak-balik), bahkan konteks menjadi ukuran teologi Islam menuju teologi yang membebaskan dan menerima pluralitas makna dalam mendekati realitas.

Dalam sejarah misi Kristen, sikap konfrontatif merupakan cara pertama orang Kristen berjumpa dengan ‘yang lain’.⁹⁶ ‘Yang lain’ lalu di-*tempat*-kan *di luar* dari sistem berteologi

⁹⁵ Nur Khalik Ridwan, *Islam Borjuis dan Islam Proletar: Konstruksi Baru Masyarakat Islam Indonesia*, 2002, Yogyakarta: Galang Press, p. 308-326, Bab IV.

⁹⁶ Singgih, *Berteologi dalam Konteks: Pemikiran-pemikiran Mengenai Kontekstualisasi Teologi di Indonesia*, 2004, p. 113.

Kristen dan tidak pernah menjadi penentu dan bagian dari kekristenan menyusun identitas dirinya. Sangat wajar apabila misi Kristen menebar luka budaya dan luka religi di mana-mana.

Karena sikap konfrontatif telah didahulukan, sikap konfirmatif perlu dipertimbangkan untuk dikedepankan. Tantangan teologi agama-agama dari perspektif Kristen adalah memformulasikan ulang *tempat* Islam oleh karena: 'Islam telah mampu memberi *tempat* secara teologis kepada agama Kristen...'.⁹⁷ Melampaui *explaining away* yang adalah bunuh diri teologi, konteks memberi fajar budi dari 'yang lain', meretaskan sebuah teologi pertetangaan (*neighbourly theology*) di mana Islam masuk dan mendapat *tempat* dalam teologi Kristen.⁹⁸

Kristen progresif yang dirintis Harun Hadiwijono, kendatipun konfrontatif telah mempertimbangkan Islam. Djaka Soetapa mengkonkretkan dalam dialog dengan Islam. Lalu, pada Gerrit Singgih kita menemukan banyak kutipan dari pemikir-pemikir Islam sebagai *orienting* keluar dari 'penjara teks' dan 'penjara konteks'.⁹⁹ Penjara teks berarti dalam menafsir

⁹⁷ Th. van den End, *Sejarah Gereja Asia*, 1988, Yogyakarta: PPIP Duta Wacana, p. 19. Cetak miring dari penulis.

⁹⁸ Lihat Singgih, *Iman dan Politik dalam era Reformasi di Indonesia*, 2004, p. 25.

⁹⁹ Sudah sejak tulisan *Dari Israel ke Asia*, Islam disinggung secara apresiatif. Lihat Singgih, *Dari Israel ke Asia: Masalah Hubungan Antara Kontekstualisasi Teologi dengan Interpretasi Alkitabiah*, 1982, p. 22, 24. Singgih, *Mengantisipasi Masa Depan: Berteologi dalam Konteks di Awal Milenium III*, 2005, p. xii, 51. Penting disinggung di sini kutipan Singgih tentang Islam yang ada dalam beberapa tulisannya: Singgih menyinggung pemikiran Gus Dur, A.S. Hikam, Ahmad Baso, Cak Nur, Dawam Rahardjo untuk tema *civil society* yang berbeda dengan pengertian masyarakat madani. Lihat Singgih, *Mengantisipasi Masa Depan: Berteologi dalam Konteks di Awal Milenium III*, 2005, p. 104-108. Bahkan Gus Dur menjadi tokoh inspirasi Singgih untuk sikap *humble* dan *humanis*; Gus Dur saling berhadapan dan tertawa bersama Yesus; di atasnya tertulis: 'In missiology we need more humble and more human'. Lihat Jan Calvin Pindo, 'Ga' Pake Judul', dalam Hamel (Peny.), *Gerrit Singgih: Sang Guru dari Labuang Baji*, 2010, p. 69. Kutipan tokoh Islam yang menolak idea teokrasi atau pemberlakuan syariat Islam yang akan sangat diskriminatif adalah Syafii Maarif. Lihat Singgih, *Mengantisipasi Masa Depan: Berteologi dalam Konteks di Awal Milenium III*, 2005, p. 174. Pemikir Islam Komaruddin Hidayat dan Ahmad Gaus AF sebagai yang mengintrodusir pemikiran teolog Katolik, John S. Dunne, mengenai *passing over and coming back*. Lihat Singgih, *Iman dan Politik dalam era Reformasi di Indonesia*, 2004, p. 156-157, 188-189. Singgih juga mencatat teolog Katolik, Karel Steenbrink (pernah lama mengajar di IAIN Sunan Kalijaga, Yogya), pernah membuat studi mengenai Nabi Yunus dalam Perjanjian Lama dan Al-Quran. Hasilnya kepelbagaian makna membuat orang Kristen dapat menghargai kekayaan yang dimiliki orang Islam. Singgih juga menyebut teolog Ida J. Glasser yang secara sistematis dan padat menguraikan pentingnya teks Al-Quran dalam menafsir teks Kejadian. Lihat Singgih, *Mengantisipasi Masa Depan: Berteologi dalam Konteks di Awal Milenium III*, 2005, p. 54-55, 124. Singgih juga pernah mengungkap mimpinya tentang sebuah Islam ramah dan toleran yang disebutnya 'Islam Kontekstual'. Lihat Singgih, *Menguak Isolasi, Menjalini Relasi: Teologi Kristen dan Tantangan Dunia Postmodern*, 2009, p. 90-91. Singgungan soal Sarekat Islam dan Muhammadiyah yang bangkit

teks Alkitab kita tidak bisa lagi pura-pura tidak tahu mengenai eksistensi kitab suci lain. Penjara konteks karena Kristen memandang dirinya terpisah dari konteks sosialnya. Kesadaran konteks menjadi inspirasi dalam menjalin apa yang disebut *intercontextuality* antara satu konteks (Kristen) dengan konteks lainnya (Islam). Dalam hal ini, menurut penulis, Gerrit Singgih semakin dekat dengan apa yang kaum Islam progresif wacanakan tentang *the unity of God* meniscayakan *the unity of mankind* dan dengan demikian *the unity of holy scriptures*.¹⁰⁰ Kesatuan ini menjadi penghayatan baru kekristenan akan konteks.

C.1.3. Agama Kontekstual

Islamisme yang mengkonstruksi wacana Islam sempurna, tidak berubah, tidak menerima pengaruh dari nilai-nilai luar dan menjadi solusi bagi problematika manusia, jelas tidak sesuai dengan kenyataan bahwa penghayatan Islam di mana-mana tidak pernah satu. Homogenitas Islam jelas tidak pernah ada. Rujukan teologis pada QS. Al-Maidah 5:3 bahwa: 'Pada hari ini Aku sempurnakan bagimu agamamu, dan kupenuhi nikmatku padamu dan Aku rela Islam sebagai agamamu' tetaplah problematik. Teks dibaca tercabut dari konteks yaitu urusan hewan ternak dan bukan pertama-tama menunjuk pada Islam tidak boleh berubah dan menolak pengaruh nilai-nilai dari konteks yang dijumpainya.¹⁰¹ Islam sempurna dalam pengertian tidak

karena rivalitasnya dengan Kristen. Lihat Singgih, *Berteologi dalam Konteks: Pemikiran-pemikiran Mengenai Kontekstualisasi Teologi di Indonesia*, 2004, p. 124.

¹⁰⁰ Lihat Munawar-Rachman, *Argumen Islam untuk Pluralisme: Islam Progresif dan Perkembangan Diskursusnya*, 2010, p. 70-71. Dalam konteks iman yang monoteis-trinitarian, tidak relevan lagi penghayatan iman akan Allah dibedakan dan dibenturkan. Lihat Banawiratma, 'Kristologi dalam Pluralisme Religius', dalam Mantap dalam Berharap Pasti dalam Misteri, *Orientasi Baru: Jurnal Filsafat dan Teologi*, Desember 2000, p. 82-85.

¹⁰¹ Ridwan, *Agama Borjuis: Kritis Atas Nalar Islam Murni*, 2004, p. 191-192. Sementara itu al-Jabiri memberi catatan kritis bahwa: al-Maidah 5:3 bukan wahyu terakhir yang menjelaskan bahwa Islam agama sempurna. Umat Islam dan para sarjana Muslim sendiri tidak sepakat ayat ini sebagai ayat terakhir sebab setelah turunnya ayat ini Nabi masih hidup sekitar 81 hari. Lihat Muhammad Abid al-Jabiri, *Agama, Negara dan Penerapan Syariah*, 2001, Yogyakarta: Fajar Pustaka, p. 195.

menerima penambahan dan perubahan jelas tidak benar. Islam sempurna adalah aspek moral dan etik. Demikian konteks al-Maidah 5:3 adalah nilai-nilai etik dan moral: berbuat baik, tolong-menolong dan tidak ingkar janji. Dalam makna etik dan moral inilah Islam itu agama sempurna.

Islam yang tidak berubah membangun arogansi wacana dan praktik Islam yang tidak toleran. Sebenarnya yang ada adalah Islam yang berdialog dengan konteks. Umat Islam, juga generasi Islam dimanapun tidak pernah sama dari waktu ke waktu. Praksis dialogis dengan konteks menyusun *generasi hibrida* yang memiliki identitas dari banyak suara (*multiple belonging*).¹⁰² Inilah agama kontekstual yang dalam lintasan sejarah mengadopsi nilai-nilai di mana saja Islam memasuki wilayah tertentu. Islam yang berubah adalah Islam yang ramah dengan upaya-upaya liberatif. Islam pun dapat berdialog secara interkontekstual dengan komponen keragaman.¹⁰³

Kekristenan juga bergulat dengan hal yang sama. Lama orang-orang Kristen beranggapan bahwa agamanya merupakan sesuatu yang tetap, dari dulu sudah demikian, murni tanpa menyerap wawasan-wawasan dari luar. Dalam sejarah, pandangan di atas tidak beroleh dasar yang kuat. Meninggalkan pendekatan *explaining away* menjadi pendekatan *orienting*, Kristen mencari inspirasi pada teks religius lain (termasuk Islam) untuk menghantar kepada Realitas tertinggi. Pemahaman asli pra-Hindu, Hindu, Budha dan menyusul Islam, kesemuanya berinteraksi dan menyumbang sebuah penghayatan keagamaan kreatif dan potensial bagi kerukunan umat beragama. Kalau pun prosesnya disebut *sinkretisme*, hal ini rasanya manjadi

¹⁰² Paul F. Knitter, *Without Buddha I Could Not be a Christian*, 2009, Oxford: One World.

¹⁰³ Kesadaran ini makin diterima oleh kalangan Islam progresif sebagai keniscayaan dalam memahami lembaran baru sistem keagamaan manusia. Hal ini misalnya tercermin dalam petikan berikut: 'pemahaman atas doktrin puasa dan turunnya Al Quran menjadi bermakna jika dikontekstualisasikan secara historis dengan dua tradisi agama monoteistik pra-Islam: Yahudi dan Kristen'. Lihat Sukidi, 'Kontekstualisasi Ramadhan', dalam *Kompas*, 11 Agustus 2012, p. 6.

proses wajar pada setiap agama.¹⁰⁴ Kesadaran baru ini membuat orang-orang Kristen dapat menyelesaikan persoalan klasik tentang *tempat* ‘yang lain’, utamanya Islam, dalam berteologi agama-agama di konteks Indonesia yang majemuk.

C.1.4. Pluralitas Keberagamaan

Pandangan bahwa generasi salaf adalah generasi emas yang paling dekat dengan Tuhan membawa implikasi bagi lahirnya pandangan tertutup. Pandangan ini tidak ramah pada setiap kemungkinan lahirnya keanekaan penghayatan keislaman di setiap konteks. Praktik keagamaan generasi awal lalu didekontekstualisasi, berlaku untuk semua konteks, masalah dan hidup semua generasi. Perspektif ini merupakan ‘halusinasi beragama’¹⁰⁵ yang memandang apa saja yang dari masa lalu dianggap sama dengan apa saja yang dari masa sekarang. Segala tantangan yang dihadapi generasi Islam awal dipandang sama dengan tantangan generasi Islam di masa kini. Akibatnya apa yang dihasilkan oleh generasi awal menjadi *continuum* untuk dijadikan rujukan tidak berubah bagi generasi Islam di mana saja dan kapan saja.

Transendensi praktik hidup dan keagamaan generasi awal juga menyusun ‘cerita besar’ (*grand narrative*) yang sama sekali terpisah dari konteks yang selalu dinamis.¹⁰⁶ Idealisasi

¹⁰⁴ Gerrit Singgih mendudukan ulang pengertian sinkretisme secara positif. Lihat Singgih, *Berteologi dalam Konteks: Pemikiran-pemikiran Mengenai Kontekstualisasi Teologi di Indonesia*, 2004, p. 83-112. Anehnya, walaupun menganjurkan mencari titik temu antara Islam dan Kristen, Budhy Munawar-Rachman (juru bicara Islam progresif) belum membayangkan (tepatnya: ‘agak berhati-hati’) tentang sinkretisme budaya dan agama sebagai alternatif dari teologi operatif umat untuk sebuah integrasi sosial. Kata Munawar-Rachman: ‘Pluralisme bukan sinkretisme...’ (walau uraian Budhy nampaknya menerima sinkretisme). Lihat Munawar-Rachman, *Argumen Islam untuk Pluralisme: Islam Progresif dan Perkembangan Diskursusnya*, 2010, p. 60-61. Bahkan Budhy Munawar-Rachman juga mengatakan: ‘semua agama di Indonesia, Islam, Kristiani, Hindu, maupun Buddha tidak ada yang berpaham bahwa pluralisme menyamakan, *sinkretisasi*...’. (p. 181).

¹⁰⁵ Ridwan, *Agama Borjuis: Kritis Atas Nalar Islam Murni*, 2004, p. 204.

¹⁰⁶ Studi Masdar Hilmy (disertasi doktoralnya di University of Melbourne, 2007) telah menunjukkan pada tingkat tertentu keberhasilan kaum Islamis membangun argumentasi berbasis teks normatif-doktrinal, melainkan juga meta-narasi yang logis kritis atas panggung politik global dan salah satunya dengan menggembosi dan ‘membunuh’ demokrasi dari dalam. Lihat Hilmy, *Teologi Perlawanan: Islamisme dan Diskursus Demokrasi di*

generasi awal ini, tidaklah seideal jika diletakkan dalam sejarah yang menyusun Islam itu sendiri. Peristiwa kekerasan dengan banyak peperangan yang dilakukan generasi salaf, bila tanpa sikap kritis dan diasingkan dari konteks, dapat membenarkan reproduksi kekerasan di mana-mana. Karena itu akan keliru jika tanpa penafsiran dan *ijtihad* apa yang dipraktikkan Islam awal diberlakukan pada konteks yang berbeda. Generasi Islam sekarang akan menolak realisme naïf yang berarti menyuguhkan sebuah Islam kontekstual, yaitu Islam yang dihayati secara pluriformitas. Hanya dengan demikian Islam terbebas dari dogmatisme kaku.

Tradisi warisan teologi Barat selama ini menjadi bagian tersulit untuk membaca realitas dari konteks sendiri. Ini disebut 'realisme naïf', yaitu kepercayaan bahwa semua orang melihat dunia dengan cara yang sama.¹⁰⁷ Orang Kristen di dunia ketiga tidak pernah melihat realitas dari dunia dan kacamata mereka sendiri. Ketidakepekaan pada pluralisme religius dapat dirunut pada kegagalan kekristenan di Indonesia menggembosi realisme naïf. Luputnya kesadaran konteks karena perjumpaan dengan 'yang lain' dibangun dalam pola *raid* (serangan penyusupan), dan pluralisme religius berarti 'pluralisme indifferen', bahwa semua agama sama saja.¹⁰⁸ Pandangan ini tidak banyak menolong untuk membangun titik temu dan mobilisasi agama-agama.

Dalam pengalaman misi Kristen di tanah Jawa, persaingan dengan Islam menaikkan tensi konflik internal Kristen (Ortodoks versus Jawa) yang gilirannya memangkas habis kearifan lokal yang selama ini memberi ruang hidup bagi corak kekristenan lokal Jawa. Yang nampak lalu

Indonesia Pasca Orde Baru, 2009, p. 271. Sayangnya Hilmy (berbeda dengan Noorhaidi Hasan dalam *Laskar Jihad: Islam, Militancy, and the Quest for Identity in Post-New Order Indonesia*, 2006) tidak memberikan pandangannya sendiri soal masa depan dari Islamisme di Indonesia dalam kaitannya dengan persebaran wacana Islam progresif atau Islam kontekstual. Apakah kaum Islamis akan memenangkan pertarungan wacana? Semua menjadi terbuka kemungkinannya.

¹⁰⁷ Lihat Singgih, *Mengantisipasi Masa Depan: Berteologi dalam Konteks di Awal Milenium III*, 2005, p. 408.

¹⁰⁸ Banawiratma, 'Kristologi dalam Pluralisme Religius', dalam Mantap dalam Berharap Pasti dalam Misteri, *Orientasi Baru: Jurnal Filsafat dan Teologi*, Desember 2000, p. 81.

sikap yang penuh dominasi menaklukkan dunia sekitar yang dianggap jahat, gelap dan tersesat (*sauvage*) untuk dimurnikan. Pemurnian menuju tujuan akhir yaitu persiapan bagi program mengkristenkan Jawa. Dari sinilah konfrontasi Islam dan Kristen kian intens dalam program yang sama, pemurnian. Relasi Islam dan Kristen lalu merosot menjadi ‘permusuhan’ yang membenturkan proyek sosial Kristen yang dianggap *Kristenisasi* dan sebaliknya kebangkitan Islam disebut sebagai *Islamisasi*. Jawa lalu menjelma menjadi *dar al-harb* (wilayah peperangan) untuk saling menundukkan antara Islam dan Kristen.

Islam dan Kristen menghadapi pergulatan sama menentang realisme naïf. Realisme naïf menghambat tercipta dan terpeliharanya hubungan baik antara Islam dan Kristen. Djaka Soetapa menggambarannya: Islam *ke-arab-arab-an* dan Kristen *ke-barat-barat-an* sama-sama patologis.¹⁰⁹ Lalu masing-masing hidup dalam dunianya sendiri, eksklusif dan tidak mustahil menjadi agresif. Hal ini karena masing-masing mengembangkan kultur keterancaman atas ‘yang lain’. Hanya dengan penerimaan bahwa ada banyak teologi dalam sebuah agama dan mentransformasi gagasan ideologis, masing-masing dapat berjumpa dalam pluralisme dialogis.

C.2. Agenda ke Depan Islam Progresif dan Kristen Progresif

Ada tiga agenda yang perlu digarap oleh Islam dan Kristen ke depan. Serta-merta itu perlu disadari sejak awal bahwa masing-masing tradisi keagamaan masih berkuat dalam ‘kesadaran semu’ (realisme naïf) bahwa diri sendiri mengidap ‘watak dasar Islam dan Kristen utopia yang serba mencakup’ (*all-encompassing utopian nature of Islam and Christian*). Nalar ini mengkonstruksi superioritas diri lebih unggul dan lebih mampu sendirian menyusun sebuah ‘planetary theology’ yang mengatasi problem manusia di bumi ini. Jelasnya, nalar di atas perlu

¹⁰⁹ Soetapa, ‘Hubungan Agama-agama di Indonesia dan Peranan PGI di dalamnya’, dalam Aritonang (Peny.), *50 Tahun PGI – Gereja di Abad 21: Konsiliasi untuk Keadilan, Perdamaian dan Keutuhan Ciptaan*, 2000, p. 183.

dipatahkan dan tiga agenda ke depan ini (memperjelas ulang Bab I.B.3) akan membimbing ke arah konvergensi Islam dan Kristen.

C.2.1. Globalisasi Sebagai Kesadaran Baru Agama-Agama

Patologi globalisasi dapat menjadi kesadaran baru agama-agama untuk berteologi kontekstual. Kedua tradisi berteologi, baik Islam progresif dan Kristen progresif, sebetulnya sudah merintisnya saat kesadaran konteks globalisasi tidak lagi sebuah realisme naif. Islam progresif dengan enam (6) isu (menolak teokrasi, menegakkan demokrasi, pluralisme, keadilan gender, kebebasan berpikir, dan gagasan kemajuan)¹¹⁰ dan Kristen progresif dengan tiga (3) isu bersifat misiologis (ekonomi yang tidak adil, ekologi yang rusak, dan kemajemukan agama)¹¹¹ merupakan sumber kekuatan wacana atas kesadaran baru tersebut. Akan menjadi diskontinuitas komunitas jika kesadaran baru ini tidak menjadi kesadaran bersama. Dengan kata lain, globalisasi merupakan kesempatan untuk mobilisasi religius atas kesadaran bahwa satu agama

¹¹⁰ Charles Kurzman sebenarnya sudah menyinggung keenam isu ini dalam bukunya yang sangat klasik. Lihat Kurzman (Ed.), *Liberal Islam: A Sourcebook*, 1998, p. xliii-ix. Namun, adalah Budhy Munawar-Rachman yang secara jelas menyebut dan menempatkan keenam isu ini menjadi tema-tema paling kontroversial dari generasi Islam progresif. Lalu, Budhy Munawar-Rachman juga yang menempatkan keenam isu ini dalam konteks perjumpaan Islam dengan *globalisasi*. Lihat Munawar-Rachman (Peny.), *Ensiklopedi Nurcholish Madjid: Pemikiran Islam di Kanvas Peradaban (1: A-G)*, 2006, p. xxix. Sementara itu, salah satu temanya, yaitu gagasan teokrasi dalam Islamisme di Indonesia dalam hubungannya dengan globalisasi terlihat dari studi kritis Noorhaidi Hasan atas Laskar Jihad. Lihat Hasan, *Laskar Jihad: Islam, Militancy, and the Quest for Identity in Post-New Order Indonesia*, 2006.

¹¹¹ Sementara itu, dari tradisi Kristen progresif, nama Gerrit Singgih dapat disebut teolog yang ‘mencoba memaknai globalisasi sebagai sebuah kesadaran baru akan realitas di sekitar kita’. Pada era globalisasi, kontekstualisasi tidak dapat lagi dilihat sebagai antitesa dari globalisasi, melainkan secara dialektis, globalisasi adalah kontekstualisasi. Tinggal masalahnya, bagaimana patologi globalisasi yang dirasakan di bidang ekonomi, ekologi dan pluralisme dihadapi secara kritis dan diatasi bersama oleh masyarakat agama-agama (termasuk dengan umat Islam). Lihat ‘Globalisasi dan Kontekstualisasi: Menuju Sebuah Kesadaran Baru Mengenai Realitas di Sekitar Kita’, dalam Singgih, *Mengantisipasi Masa Depan: Berteologi dalam Konteks di Awal Milenium III*, 2004, p. 407-426. Gerrit Singgih juga menyebut patologi Globalisasi berupa meningkatnya konflik-konflik salah satunya dipicu idea teokrasi Kristen. Lihat Singgih, *Dua Konteks: Tafsir-tafsir Perjanjian Lama sebagai Respons atas Perjalanan Reformasi di Indonesia*, 2009, p. 77, 114-115. Dalam Gereja Katolik muncul kesadaran serupa akan wajah ganda globalisasi. Lihat B.A. Rukiyanto (Ed.), *Pewartaan di Zaman Global*, 2012, Yogyakarta: Kanisius.

khususnya dalam keterkaitannya dengan budaya dan ideologi tidak akan dapat memecahkan semua persoalan dunia.¹¹²

Dalam konteks globalisasi yang patologis, teologi (agama-agama) harus mengakui bahwa peran yang akan dimainkannya tidak terlepas dari konteks sosio-kultural yang melingkupinya. Berbeda jauh dari paham klasik teologi sebagai ilmu suci yang diturunkan dari atas sebagai kebijakan ilahi (*divine rights*), teologi di era globalisasi menyadari keberadaannya di tengah gejolak kehidupan nyata dan berkiprah di antara ilmu-ilmu lain yang empiris dan profan. Teologi harus cukup berdaya menempatkan diri, sehingga di satu pihak tidak terapung-apung dalam arus ilmu-ilmu lain, tetapi di lain pihak juga tidak lepas dari arus-arus itu seolah sebagai arus asing yang lain sama sekali. Sebab keterpisahannya dari ilmu-ilmu lain justru menjadi indikasi 'kebutaan' (*illiteracy*) terhadap paradigma sosial yang telah berubah. 'Kebutaan teologis' kiranya hanya akan memperlihatkan tanda keterasingan dan kecanggungan agama memasuki kehidupan masyarakat global. Hal ini akan membuat orang-orang modern, atau postmodern, yang hidup di zaman sekarang semakin jauh dari jangkauan kehidupan keagamaan. Jikalau demikian, kehidupan keagamaan menjadi terisolir dari konteks sosial dan berubah patologis. Padahal peran strategis agama-agama di era globalisasi yang patologis adalah membuat modifikasi-modifikasi hidup sosial: memerangi kemiskinan, konflik agama dan politik, bencana ekonomi dan bencana lingkungan hidup. Dan hal ini kini hendak dibuat konkret. Sebab teologi kontekstual tidak memusatkan pada konsep tetapi harus konkret.¹¹³

¹¹² Lihat Singgih, *Dua Konteks: Tafsir-tafsir Perjanjian Lama sebagai Respons atas Perjalanan Reformasi di Indonesia*, 2009, p. 114-115. Untuk konteks Muhammadiyah, lihat Qodir, *Muhammadiyah Studies: Reorientasi Gerakan dan Pemikiran Memasuki Abad Kedua*, 2010, p. 158-162. Di konteks NU, lihat Baso, *NU Studies: Pergolakan Pemikiran antara Fundamentalisme Islam dan Fundamentalisme Neo-Liberal*, 2006, p. 414-434.

¹¹³ Singgih, *Dua Konteks: Tafsir-tafsir Perjanjian Lama sebagai Respons atas Perjalanan Reformasi di Indonesia*, 2009, p. 111, 115. Dengan kata lain: 'praksis dulu baru teori'. Lihat Singgih, *Mengantisipasi Masa Depan: Berteologi dalam Konteks di Awal Milenium III*, 2004, p. 426.

C.2.2. Pembaruan Teologi sebagai 'Kerja Kolektif'

Salah satu tawaran menarik untuk menyuburkan nalar publik atas wacana keagamaan yang berdaya bagi perubahan sosial dan mendapat tempat lagi di ruang-ruang publik adalah apa yang dikatakan oleh Moeslim Abdurrahman soal perlunya meluaskan gagasan transformatif. Menurutnya, jika Islam mau berdaya membebaskan dan menemukan bentuk organisasinya yang baik, haruslah bersama dengan potensi lapisan kritis dari kelompok di luar Islam yang lain.¹¹⁴ Menurut penulis, Abdurrahman membayangkan semacam kerjasama 'lintas iman' (*Basic Inter-faith Community*) dalam kerangka *ukhuwwah basariyah* (solidaritas kemanusiaan) bagi meretasnya suatu budaya 'sivik-liberal' yang mengakomodasi tumbuhnya nilai-nilai demokrasi pluralis-dialogis dan masyarakat sipil sebagai nilai juang bersama.

Catatan lain diberikan Saiful Mujani dalam bukunya *Muslim Demokrat: Islam, Budaya Demokrasi, dan Partisipasi Politik di Indonesia Pasca-Orde Baru*. Ia menyisakan tantangan ketika 'modal sosial' Islam itu —yang hasil temuannya (termasuk Moeslim Abdurrahman) memperkuat, bukan memperlemah— akan dijadikan 'modal sosial' bagi 'perkumpulan kewargaan' (*civic engagement*) yang bersifat sekular, khususnya antara Islam dan Kristen.¹¹⁵ Melihat uraian di Bab II jelas bahwa Islam progresif adalah praksis pembaruan Islam yang dikerjakan sebagai 'kerja kolektif'. Figur ketokohan model tradisional dan modernis, post-tradisional dan neo-modernis dilampaui lewat institusionalisasi gagasan dan tema-tema

¹¹⁴ Lihat 'Islam dan Perubahan Sosial', dalam Abdurrahman, *Islam Yang Memihak*, 2005, p. 26. Lihat juga Lihat 'Model Tafsir Alternatif atas Wahyu' dalam Abdurrahman, *Islam Sebagai Kritik Sosial*, 2003, p. 123.

¹¹⁵ Lihat Mujani, *Muslim Demokrat: Islam, Budaya Demokrasi, dan Partisipasi Politik di Indonesia Pasca-Orde Baru*, 2007, p. 314-317, 324.

perubahan melalui lembaga-lembaga (Lembaga Swadaya Masyarakat) pengarusutamaan gagasan.¹¹⁶

Sebaliknya, hasil penelusuran Bab III, Kristen progresif (lingkaran Duta Wacana) masih berkuat pada figur tokoh sebagai sumber gagasan perubahan.¹¹⁷ Fakta ini tentu menantang untuk gagasan perubahan Kristen diinstitusionalisasi menjadi 'kerja kolektif' dalam lembaga-lembaga pengarusutamaan Kristen progresif. Ini mungkin yang Alle Hoekema sebut memberi perhatian pada 'bengkel-bengkel' (pen: 'kerja kolektif?') di mana aneka gagasan dan refleksi teologis itu dipraktekkan dalam dialog dengan umat lain dan di banyak tempat.¹¹⁸ Sehingga

¹¹⁶ Ahmad Suaedy (aktivis The Wahid Institute) mengatakan: Pasca Orde Baru, Gerakan Sosial Islam seperti Islam Progresif tampil sebagai 'kerja kolektif' dalam lembaga-lembaga ilmiah atau LSM intelektual. Lihat 'Muslim Progresif dan Praktik Politik Demokratisasi di Era Indonesia Pasca-Soeharto', dalam Suaedy, *Perspektif Pesantren: Islam Indonesia Gerakan Sosial Baru Demokratisasi*, 2009, p. 73-96.

¹¹⁷ Menurut penulis, studi Mojau, walaupun diaktunya juga menyinggung pemikiran teologi sosial lembaga seperti PGI, namun, masih besar ruang pembahasan diberikan kepada pemikiran tokoh-tokoh (16 tokoh, Singgih disebut dua kali) dari mana teologi sosial itu muncul. Lihat Mojau, *Meniadakan atau Merangkul?: Pergulatan Teologis Protestan dengan Islam Politik di Indonesia*, 2012, p. 10-11. Bagi penulis, ini membenarkan pandangan dalam studi penulis sendiri bahwa pemikiran teologi progresif Kristen masih berkuat pada tokoh. Sementara, usulan penulis dalam studi ini, perubahan teologi Kristen ke depan (entah namanya teologi sosial atau teologi progresif) adalah 'kerja kolektif'. 'Kerja kolektif' adalah gerakan perubahan teologi *pasca* 'kerja individu', bersama dengan 'kerja-kerja kolektif dari umat beragama lainnya untuk mengatasi patologi globalisasi melalui mobilisasi religius.

¹¹⁸ Alle G. Hoekema, 'Kata Sambutan', dalam Mojau, *Meniadakan atau Merangkul?: Pergulatan Teologis Protestan dengan Islam Politik di Indonesia*, 2012, p. xviii-xix. Menurut penulis, kritik Mojau (p. 381) bahwa teologi sosial Kristen sepanjang Orde Baru tidak punya kerangka metodologis yang jelas, terlalu menekankan isi teologi, abstrak, tidak menolong orang-orang (umat, Gereja) mengalami langsung situasi, sering kali hanya membenarkan situasi yang mapan dan akan tinggal retorika belaka, tidak terlalu mengena jika maksudnya tertuju pada pemikiran Gerrit Singgih. Padahal pemikiran Singgih sangat banyak disinggung (dua kali disebut, p. 187, 318) oleh Mojau dalam studinya. Menurut penulis, kritik ini datang karena Mojau tidak dapat membedakan antara isi wacana teologi sosial (tataran diskursus pemikiran) dan praktek wacana. Sebagai sebuah wacana, isi teologi bisa saja abstrak. Tetapi isi tersebut juga konkret karena berangkat dari pengalaman komunitas. Sementara itu, praktek wacana sebagai konkretisasi isi wacana adalah langkah berikut. Setahu penulis, diskursus pemikiran Singgih banyak yang berangkat dari pengalamannya, antara lain sewaktu memimpin LPM Duta Wacana (1987-1993) dan beberapa waktu sebagai pendeta jemaat (beberapa tulisan Singgih berbicara tentang GPIB, GKJ, GKP). Ini yang tidak dilihat Mojau dan mungkin yang Hoekema maksudkan dengan 'bengkel-bengkel' (p. xviii) 'tempat' di mana isi wacana (diskursus pemikiran) dan refleksi teologis hendak didaratkan, menjadi populis dan akhirnya menolong umat dan Gereja mengalami langsung situasi hidupnya. Namun, 'bengkel-bengkel kerja' ini adalah upaya lanjutan, dan itulah yang mungkin Hoekema sarankan buat isi wacana teologi yang Mojau sendiri pikirkan untuk akhirnya konkret menolong umat dan Gereja. Gerrit Singgih sendiri sudah mencatat tugas sekolah teologi seperti 'tukang bengkel' yang memperbaiki teologi umat atau Gereja. Lihat Singgih, 'Evaluasi Teologis dan Inovasi Teologis', dalam Natar (Peny.), *Teologi Operatif: Berteologi dalam Konteks Kehidupan yang Pluralistik di Indonesia*, 2003, p. 22.

Kristen pun dapat menjadi 'modal sosial' bagi penguatan demokrasi dan Hak-hak Asasi Manusia di Indonesia. Titik masuknya, menurut penulis, adalah hasil pengamatan Gerrit Singgih, bahwa pasca reformasi LSM berada di garis depan dalam penguatan *civil society*. Kata Singgih:

'kalau selama ini gereja berkomunikasi dengan negara atau pemerintah, maka menurut saya dalam era Reformasi hal itu tidak cukup, gereja juga harus berkomunikasi dengan LSM dalam rangka ikut menyumbang ke dalam pembangunan *civil society*. Jadi mengikuti apa yang telah dan akan dilakukan oleh sekolah teologi'.¹¹⁹

LSM-LSM berupa lembaga intelektual (di lingkungan sekolah teologi atau gereja) yang berbasis pada kesadaran konteks dan dikelola profesional dapat menjadi wahana institusionalisasi gagasan-gagasan pembaruan teologi sebagai bengkel-bengkel 'kerja kolektif' yang berdaya bagi transformasi sosial. Kalau di Islam ada The Wahid Institute dan Maarif Institute, mengapa tidak suatu saat akan ada Gerrit Singgih Institute. Dan demi mematahkan pola pikir *verzuiling* (pillarization dari kata *pilar*), membela kepentingan komunitas sendiri, kerja-kerja kolektif Islam dan Kristen bertemu dalam apa yang disebut Saiful Mujani 'perkumpulan kewargaan (*civic engagement*) yang bersifat sekular' dan siap untuk mobilisasi religius.

C.2.3. Lembaga Progresif: Pusat Studi Agama-Agama (PSAA) Duta Wacana dan Dialogue Centre UIN Sunan Kalijaga sebagai Model Institusionalisasi Gagasan

Kedua lembaga dari dua universitas ternama di Yogyakarta, UKDW dan UIN Sunan Kalijaga, adalah investasi intelektual progresif untuk pengarusutamaan (*mainstreaming*) dan desiminasi berteologi kontekstual tentang kemanusiaan, keagamaan dan keindonesiaan. Keduanya juga menjadi wujud konkret sebuah 'kerja kolektif' untuk pembaruan teologi yang berdaya besar mempengaruhi pewacanaan dan transformasi sosial, mengatasi 'kerja sendiri'

¹¹⁹ Lihat Singgih, 'Mengembangkan Sekolah Teologi yang Memenuhi Harapan Gereja dan Masyarakat', dalam Wuwungan (Peny.), *Kebersamaan Hidup*, 2004, p. 302-303. Singgih, *Iman dan Politik dalam era Reformasi di Indonesia*, 2004, p. 188.

menurut model penokohan. Ke depan wujud 'kerja-kerja kolektif' ini melahirkan banyak lembaga progresif sebagai konkretisasi 'mobilisasi religius'.¹²⁰ Dari tradisi masing-masing yang disumbangkan bagi 'kerja kolektif' ini, diretas upaya berteologi kontekstual dalam pengalaman Islam dan Kristen. Teologi kontekstual menggarap pluralisme agama-agama yang merupakan salah satu kenyataan paling terang dalam konteks Indonesia. Sehingga lahir teologi agama-agama sebagai bagian dari berteologi kontekstual.

Salah satu tugas teologis yang hendak disentuh bersama adalah *tempat* 'yang lain' (*the other*) dalam teologi Islam dan Kristen. Keduanya sama-sama hendak mengobati dan menyelesaikan sejarah *the pain of remembering*, saling ber-apologia bahkan konflik berdarah. Sebagai sebuah kerja peradaban kedua lembaga intelektual ini menjadi bagian dari 'terikatnya' kembali ikatan persaudaraan yang guyub dan lestari. Dan kuat mengatasi tantangan konteks secara bersama.

Sebagai wadah kajian kedua lembaga melakukan evaluasi dan reparasi atas banyak bangunan teologi, eklesiologi (Islam: ummah) dan misiologi (Islam: dakwah) yang sudah tidak relevan. Salah satunya menggembosi idea *Islamdom* dan *Christendom* yang selama ini kontra-produktif dengan upaya-upaya mencari 'titik temu'. Interteks dan interkonteks adalah kesadaran baru agama-agama untuk mengakui interpenetrasi dan serap-menyerap dalam menebar kebaikan.

Salah satu metodologi berdialog yang hendak dikembangkan bersama adalah '*passing over from*

¹²⁰ Perlu disebut di sini, studi doktoral pengajar UIN Sunan Kalijaga, Fatima Husein, di University of Melbourne, Australia, secara jelas mencatat kekuatan lembaga-lembaga studi dan kajian sosial-keagamaan, baik di Islam maupun Kristen, dalam rangka mengembangkan pluralisme dialogis. Lembaga-lembaga seperti Paramadina, Interfidei, Madia, Jaringan Islam Liberal (JIL), dan ICRP (Indonesian Conference on Religion and Peace) sebagai pengarusutama gagasan-gagasan teologi pluralis di Indonesia. Menariknya, Fatima juga menyebut IAIN Yogyakarta dan Jakarta (sekarang keduanya UIN) sebagai lembaga progresif untuk Islam yang damai, toleran dan kontekstual. Lihat Fatima Husein, *Muslim-Christian Relations in The New Order Indonesia: The Exclusivist and Inclusivist Muslim's Perspectives*, 2005, Bandung: Mizan, p. 270-279. Studi Fatima ini meneguhkan apa yang penulis yakini bahwa investasi ke depan bagi konteks pluralisme religius-kultural di Indonesia dan bermuara pada mobilisasi religius untuk menghadapi patologi globalisasi harus dalam bentuk 'kerja-kerja kolektif' dalam komunitas jaringan yang kuat dan mengakar dari bawah.

our own tradition, dari *our motherland* kepada tradisi orang lain yang berbeda, kepada *wonderland*. Tetapi, tidak berhenti di situ. Kita *coming back*, pulang kembali ke *motherland* dengan horizon baru yang sudah diperkaya', demikian kata Syafaatun Almirzanah.¹²¹ Aspek pentingnya adalah transformasi, *self-criticism*, dan kerendahan hati sebagai bagian mutlak dialog.

Di Indonesia kemanusiaan dan keindonesiaan adalah dua tema relevan untuk proyek sosial agama-agama. Keduanya menjadi proyek 'mobilisasi religius' yang dapat menjadi kesadaran untuk agama-agama relevan keluar dan signifikan ke dalam. Tema kemanusiaan menyatukan agama-agama pada problem kemajemukan, kemiskinan, penderitaan, ketidakadilan (termasuk gender), dan kerusakan ekologi. Sementara itu, tema keindonesiaan mengerucut pada teologi publik agama-agama, di mana Pancasila --yang bergaung baik di Islam maupun Kristen progresif-- bisa menjadi titik temu (*common platform*) mengatasi patologi gagasan teokrasi, penegakkan demokrasi dan perlindungan Hak-hak Asasi Manusia.¹²² Sebagai 'ideologi terbuka' Pancasila menjadi payung yang cukup lebar bagi seluruh komponen keragaman untuk diterima dan memberi kontribusi bersama tentang keindonesiaan yang majemuk. Yang penting, kelebihan

¹²¹ Hartiningsih dan Ratna, 'Syafaatun Almirzanah: Diperkaya dan Memperkaya', dalam *Kompas*, 12 Agustus 2012, p. 23.

¹²² Ada dua tulisan (perspektif Kristen: Katolik dan Protestan) yang menginspirasi penulis terkait Pancasila: (i) J.B. Banawiratma mengatakan: 'di era Orde Baru, Pancasila dimanipulasikan demi kepentingan kekuasaan yang represif. Di era reformasi ditenggelamkan oleh globalisasi neoliberalis (dibiarkan oleh negara centeng, negara makelar)... Sekarang ini: bukan masalah indoktrinasi melalui kurikulum atau institusi manapun, melainkan masalah *praktek*: nilai-nilai yang terkandung dalam Pancasila itu diperjuangkan oleh negara dan oleh semua warga negara. Bagi iman Kristen = ikut dalam gerakan Kerajaan Allah yang diperjuangkan oleh Yesus: Kerajaan keadilan, cinta kasih, kebenaran, persaudaraan semua orang. Bagi iman Kristen perwujudan nilai-nilai Pancasila merupakan penghayatan hidup mengasihi Allah dan sesama. Siapa itu sesama? Lukas 10:25-37. Mengasihi sesama adalah sesama manusia dari orang yang jatuh ke tangan penyamun (ayat 36)'. Lihat J.B. Banawiratma, 'Seminar Aktualisasi Nilai-nilai Pancasila dalam Kehidupan Iman Kristen' di LPP-Sinode GKJ dan GKI SW Jateng, Yogyakarta, 30 Juni 2011. (ii) Yonky Karman dalam sebuah terbitan Kompas mengatakan: 'Pancasila baru sakti jika negara berdaulat atas aset dan kekayaan sumber daya alam negeri, jika jatidiri Indonesia sebagai bangsa tak tersandera westernisasi atau arabisasi, jika partai penguasa dan koalisinya tak jadi tempat koruptor berlindung, jika pejabat dan wakil rakyat mampu menahan diri menikmati fasilitas berlebihan saat sebagian besar rakyat tanpa jaminan kesehatan dan pendidikan'. Lihat Yonky Karman, 'Keindonesiaan Itu', dalam *Kompas* 1 Juni 2011: 7.

(kesaktian) Pancasila adalah ketika antara apa yang dikatakan tentang adil, toleran dan manusiawi cocok dengan apa yang dipraktekkan.

Dalam keterbatasan masing-masing tradisi, penghayatan iman kristiani dan penghayatan iman lain akan saling memperkaya untuk memasuki rahasia iman itu sendiri (*symbiosis, synergi*).¹²³ Di sini ‘paradigma simbiosis kontekstual’, kata Banawiratma,¹²⁴ ‘membuat agama-agama ber-*tangkar-tumangkar* (serap menyerap) memperkembangkan dalam gaya hidup umat beragama yang simbiotis, menjadi kekuatan yang membebaskan kehidupan bersama dan membebaskan rakyat’.

C. Rangkuman

Islam dan Kristen progresif adalah kritik ideologis. Islam progresif melakukan Kritik atas Gambaran Tuhan yang Melangit, Kritik Atas Wacana Islam sebagai Totalitas, Kritik atas Memutlakkan Teks Menolak Konteks, Kritik atas Idealisasi Generasi Awal, dan Kritik atas Wacana Islam sebagai Agama dan Negara (Ideologi Islamisme). Kristen juga melakukan Kritik atas Gambaran Tuhan Yang Melangit, Kritik atas Wacana Kristen sebagai Totalitas, Kritik atas Wacana Gereja Suku, Kritik atas Wacana ‘Yang Lain’ dalam Teologi Kristen dan Kritik atas Misiologi Dekontekstual. Segala bentuk kritik ini menjadi evaluasi (dekonstruksi) bermuatan teologis atas tema-tema yang sudah tidak relevan dan tidak kontekstual.

Islam progresif dan Kristen progresif bukan hanya mendekonstruksi wacana, ia juga merekomendasikan gagasan dengan merekonstruksi isu-isu yang relevan bagi pencapaian konvergensi bersama dan mobilisasi religius. Kedua tradisi beragama, Islam dan Kristen, terajut

¹²³ Banawiratma, *Gereja Indonesia, Quo Vadis?: Hidup Menggereja Kontekstual*, 2000, p. 193.

¹²⁴ J.B. Banawiratma, ‘Paradigma Simbiosis Kontekstual dalam Konteks Teologi Majemuk’, dalam Misbah Shoim Haris, *Spiritualitas Sosial Untuk Masyarakat Beradab: Catatan Berserak di Era Otoritarianisme*, 1999, Yogyakarta: Barokah Offset, p. xv.

dalam kontinuitas wacana melalui: Tuhan yang Membumi, Berteologi dalam Konteks, Agama Kontekstual, dan Pluralitas Keberagamaan. Mobilisasi religius ke depan membuat Islam dan Kristen menggarap bersama jagat globalisasi yang patologis sebagai kesadaran baru agama-agama untuk berteologi kontekstual, pembaruan teologi sebagai kerja kolektif dan penguatan kelembagaan progresif, di mana PSAA dan Dialogue Centre menjadi model bagi kerja kolektif untuk mobilisasi religius.

Akhirnya, teologi progresif (Islam dan Kristen) adalah hasil proses penggabungan (*fusion*) teks dengan situasi kekinian berupa refleksi etis-liberatif yang secara fungsional meneguhkan nilai-nilai kemanusiaan (HAM, keadilan, adil gender, kebebasan berpikir, pengatasaan kemiskinan, penderitaan, kerusakan ekologi) dan keindonesiaan (menolak teokrasi, mendukung demokrasi, pluralisme). Inilah teologi yang terbuka untuk diskusi bersama dan menjadi sumbangan bersama bagi peradaban.



Daftar Pustaka

Buku, Skripsi, Tesis dan Disertasi

- Abshar-Abdalla, Ulil, dkk.,
2003, *Islam Liberal dan Fundamental: Sebuah Pertarungan Wacana*, Yogyakarta: eLSAQ Press.
2007, *Menyegarkan Kembali Pemikiran Islam: Bunga Rampai Pemikiran Islam*, Jakarta: Nalar.
- Abdullah, M. Amin,
2010, *Islamic Studies di Perguruan Tinggi: Pendekatan Integratif-Interkonektif*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar.
2011, *Studi Agama: Normativitas dan Historisitas?*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar.
- Abdillah, Masykuri,
1999, *Demokrasi di Persimpangan Makna: Respon Intelektual Muslim Indonesia Terhadap Konsep Demokrasi (1966-1993)*, Yogyakarta: Tiara Wacana.
- Abdullah, Taufik,
1996, *Islam dan Masyarakat: Pantulan Sejarah Indonesia*, Jakarta: LP3ES.
- Abdullah, Taufik, dan Karim, M. Rusli, (Ed.),
2004, *Metodologi Penelitian Agama*, Yogyakarta: Tiara Wacana.
- Abdurrahman (Eds.),
1993, *70 Tahun H.A. Mukti Ali: Agama dan Masyarakat*, Yogyakarta: IAIN Sunan Kalijaga.
- Abdurrahman, Moeslim,
2003, *Islam Sebagai Kritik Sosial*, Jakarta: Erlangga.
2005, *Islam Yang Memihak*, Yogyakarta: LKiS.
2009, *Suara Tuhan, Suara Pemerdekaan: Menuju Demokrasi dan Kesadaran Bernegara*, Yogyakarta: Kanisius.
- Abednego, B.A., (Ed.),
1994, *Seputar Teologi Operatif*, Jakarta-Yogyakarta: BPK-Gunung Mulia dan Kanisius.
- Adeney, Bernard T.,
2000, *Etika Sosial Lintas Budaya*, Yogyakarta: Kanisius.
tt, *Etika Sosial dalam Konteks Indonesia: Bacaan Mata Kuliah*, Yogyakarta: PPST UKDW.
- Adeney-Risakotta, Farsijana,
2005, 'Politics, Ritual and Identity in Indonesia: A Moluccan History of Religion and Social Conflict', *A Dissertation in Radbound University of Nijmegen, Netherlands*.
- Adi, R. Bima,
2007, 'Critical Review of Harun Hadiwijono's Iman Kristen: A Case Study of a Systematic Theology in the Context of Java', *A Thesis in Faculty of Theology, Vrije Universiteit, Amsterdam the Netherlands*.
- Ahmad, Munawar,
2010, *Ijtihad Politik Gus Dur: Analisis Wacana Kritis*, Yogyakarta: LKiS.

- Ahsan, Mohammad Nur,
2007, 'Al-Quran di Kalangan Non Muslim di Indonesia (Studi atas Pandangan Djaka Soetapa tentang Konsep Ummah di dalam Al-Quran)', *Tesis Program Pasca Sarjana UIN Sunan Kalijaga Magister Ilmu Agama Islam Prodi Agama dan Filsafat Konsentrasi Studi Al-Quran dan Hadis*, Yogyakarta: UIN Sunan Kalijaga.
- Aichele dkk., George,
1995, *The Postmodern Bible: The Bible and Culture Collective*, New Heaven: Yale University Press.
- al-Amin, Ainur Rafiq,
2012, *Membongkar Proyek Khilafah Ala Hizbut Tahrir di Indonesia*, Yogyakarta: LKiS.
- Al-Attas, Syed Muhammad Naquib,
2011, *Islam dan Sekularisme*, Bandung: PIMPIN.
- al-Jabiri, Muhammad Abed,
2000, *Post Tradisionalisme Islam*, Yogyakarta: LKiS.
2001, *Agama, Negara dan Penerapan Syariah*, Yogyakarta: Fajar Pustaka.
- Ali, Fachry, dan Effendy, Bahtiar,
1986, *Merambah Jalan Baru Islam: Rekonstruksi Pemikiran Islam Masa Orde Baru*, Bandung: Mizan.
- Ali-Fauzi, Ihsan, (Eds.),
2007, *Demi Toleransi, Demi Pluralisme: Esai-esai untuk Merayakan 65 Tahun M. Dawam Rahardjo*, Jakarta: Paramadina.
2009, *Gerakan Kebebasan Sipil: Studi dan Advokasi Kritis atas Perda Syari'ah*, Jakarta: Nalar.
2011, *Kontroversi Gereja di Jakarta*, Yogyakarta: CRCS UGM.
- Ali-Fauzi, Nasrullah, (Ed.),
1995, *ICMI: Antara Status Quo dan Demokratisasi*, Bandung: Mizan.
- Amal, Taufik Adnan,
1990, *Islam dan Tantangan Modernitas: Studi atas Pemikiran Hukum Fazlur Rahman*, Bandung: Mizan.
1993, *Metode dan Alternatif: Neo-Modernisme Islam Fazlur Rahman*, Bandung: Mizan.
- Amaladoss, Michael ,
2001, *Teologi Pembebasan Asia*, Jakarta: Pustaka Pelajar, INSIST Press dan CINDELARAS.
- Amir, Zainal Abidin,
2003, *Peta Islam Politik Pasca Orde Baru*, Jakarta: LP3ES.
- Anderson, Benedict R.O'G.,
1990, *Language and Power: Exploring Political Cultures in Indonesia*, Ithaca-London: Cornell University Press.
- Anderson, Gerald H. (Ed.),
1976, *Asian Voices in Christian Theology*, New York: Orbis Books.
- An-Naim, Abdullahi Ahmed, dan Arkoun, Mohammed,
1996, *Dekonstruksi Syariah (II): Kritik Konsep dan Penjelasan Lain*, Yogyakarta: LKiS.
- An-Naim, Abdullahi Ahmed,
2004, *Dekonstruksi Syariah: Wacana Kebebasan Sipil, Hak-hak Asasi Manusia, dan Hubungan Internasional dalam Islam*, Yogyakarta: LKiS.
2007, *Islam dan Negara Sekular: Menegosiasikan Masa Depan Syariah*, Bandung: Mizan.

- 2007, *Syariat, Negara dan Sekularisme*, Jakarta: CSRC UIN Jakarta.
- Anshari, Endang Saifuddin,
1997, *Piagam Jakarta 22 Juni 1945: Sebuah Konsensus Nasional tentang Dasar Negara Republik Indonesia (1945-1959)*, Jakarta: Gema Insani Press.
- Anwar, M. Syafi'i,
1995, *Pemikiran dan Aksi Islam Indonesia: Sebuah Kajian Politik tentang Cendekiawan Orde Baru*, Jakarta: Yayasan Wakaf Paramadina.
- Aragon, Lorraine V.,
2000, *Fields of The Lord: Animism, Christian Minorities, and State Development in Indonesia*, Honolulu: University of Hawaii Press.
- Arbain, Taufik,
2009, *Strategi Migran Banjar*, Yogyakarta: LKiS.
- Arifin, Syamsul,
2009, *Studi Agama: Perspektif Sosiologis dan Isu-isu Kontemporer*, Malang: Universitas Muhammadiyah Malang Press.
- Aritonang, Jan Sihar,
2000, *50 Tahun PGI – Gereja di Abad 21: Konsiliasi untuk Keadilan, Perdamaian dan Keutuhan Ciptaan*, Jakarta: Badan Penelitian dan Pengembangan PGI.
2010, *Sejarah Perjumpaan Kristen dan Islam di Indonesia*, Jakarta: BPK-Gunung Mulia.
- Arkoun, Mohammed,
1997, *Berbagai Pembacaan Qur'an*, Jakarta: INIS.
2001, *Islam Kontemporer: Menuju Dialog Antar Agama*, 2001, Yogyakarta: Pustaka Pelajar.
2003, *Islam Agama Sekuler: Penelusuran Sekularisme dalam Agama-Agama di Dunia*, Yogyakarta: Belukar Budaya.
2006, *Pemikiran Arab*, Yogyakarta: LPMI dan Pustaka Pelajar.
- Arkoun, Mohammed, dan Gardet, Louis,
1997, *Islam Kemarin dan Hari Esok*, Bandung: Pustaka.
- Armstrong, Karen,
2001, *Berperang Demi Tuhan: Fundamentalisme dalam Islam, Kristen dan Yahudi*, Jakarta-Bandung: Serambi-Mizan.
- Artanto, Widi,
2008, *Menjadi Gereja Misioner dalam Konteks Indonesia*, Yogyakarta: Taman Pustaka Kristen.
- Assyaukanie, Luthfi,
2002, *Wajah Liberal Islam di Indonesia*, Jakarta: JIL-KUK.
2011, *Ideologi Islam dan Utopia: Tiga Model Negara Demokrasi di Indonesia*, Jakarta: Freedom Institute.
- Asyari, Suaidi,
2009, *Nalar Politik NU dan Muhammadiyah: Over Crossing Java Sentris*, Yogyakarta: LKiS.
- Ayoub, Mohammad,
1981, *The Politics of Islamic Reassertion*, London: Croom Helm.
2007, *Mengurai Konflik Muslim Kristen Perspektif Islam*, Yogyakarta: Fajar Pustaka Baru.
- Ayubi, Nazih,
1991, *Political Islam: Religion and Politics in the Arab World*, London-New York: Routledge.

- Azhar, Muhammad,
1996, *Fiqh Kontemporer dalam Pandangan Neo-Modernisme Islam*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar.
- Azra, Azyumardi,
1999, *Konteks Berteologi di Indonesia: Pengalaman Islam*, Jakarta: Paramadina.
2007, *Merawat Kemajemukan Merawat Indonesia*, Yogyakarta: Impulse dan Kanisius.
2012, *Pendidikan Islam: Tradisi dan Modernisasi di Tengah Tantangan Milenium III*, Jakarta: Kencana dan UIN Jakarta Press.
- Balasuriya, Tissa,
1994, *Teologi Siarah*, Jakarta: BPK-Gunung Mulia.
- Banawiratma, J.B.,
1977, *Yesus Sang Guru: Pertemuan Kejawaen dengan Injil*, Yogyakarta.
1986, *Kristologi dan Allah Tritunggal*, Yogyakarta: Kanisius.
2000, *Gereja Indonesia, Quo Vadis?: Hidup Menggereja Kontekstual*, Yogyakarta: Kanisius.
2002, *10 Agenda Pastoral Transformatif: Menuju Pemberdayaan Kaum Miskin dengan Perspektif Adil Gender, HAM, dan Lingkungan Hidup*, Yogyakarta: Kanisius.
- Banawiratma, J.B., Bagir, Zainal Abidin, etc.,
2010, *Dialog Antarumat Beragama: Gagasan dan Praktik di Indonesia*, Jakarta-Yogyakarta: Mizan-CRCS UGM.
- Banawiratma, J.B., dan Muller, J.,
1995, *Berteologi Sosial Lintas Ilmu: Kemiskinan Sebagai Tantangan Hidup Beriman*, Yogyakarta: Kanisius.
- Barr, James,
1994, *Fundamentalisme*, Jakarta: BPK-Gunung Mulia.
- Barton, Greg,
1999, *Gagasan Islam Liberal di Indonesia: Pemikiran Neo-Modernisme Nurcholish Madjid, Djohan Effendi, Ahmad Wahib, dan Abdurrahman Wahid*, Jakarta: Paramadina.
- Baso, Ahmad,
1999, *Civil Society versus Masyarakat Madani: Arkeologi Pemikiran 'Civil Society' dalam Islam Indonesia*, Bandung: Pustaka Hidayah.
2005, *Islam Pasca Kolonial: Perselingkuhan Agama, Kolonialisme, dan Liberalisme*, Bandung: Mizan.
2006, *NU Studies: Pergolakan Pemikiran antara Fundamentalisme Islam dan Fundamentalisme Neo-Liberal*, Jakarta: Erlangga.
- Basri, Syafiq, (Eds.),
1993, *Satu Islam, Sebuah Dilema: Kumpulan Pandangan tentang Ukhuwah Islamiah*, Bandung: Mizan.
- Battung, Mary Rosario, (Eds.),
1988, *Religion and Society: Towards a Theology of Struggle-Book 1*, Manila: FIDES.
- Bayat, Asep,
2011, *Pos-Islamisme*, Yogyakarta: LKiS.
- Beatty, Andrew,
2001, *Variasi Agama di Jawa: Suatu Pendekatan Antropologi*, Jakarta: Murai Kencana.
- Becker, Dieter,
2001, *Pedoman Dogmatika: Suatu Kompendium Singkat*, Jakarta: BPK-Gunung Mulia.

- Benda, Harry J.,
1983, *Bulan Sabit dan Matahari Terbit: Islam di Indonesia pada Masa Pendudukan Jepang 1942-1945*, Jakarta: Pustaka Jaya.
- Berger, Peter L., dan Luckman, Thomas,
1967, *The Social Construction of Reality*, New York: Doubleday Anchor.
- Bertens, K.,
1983, *Filsafat Barat Abad XX: Jilid II (Prancis)*, Jakarta: Gramedia.
- Bevans, Stephen B.,
2002, *Model-Model Teologi Kontekstual*, Maumere: Ledalero.
- Bevans, Stephen B., dan Schroeder, Roger P.,
2006, *Terus Berubah – Tetap Setia: Dasar, Pola, Konteks Misi*, Maumere: Ladalero.
- Binder, Leonard,
2011, *Islam Liberal: Kritik terhadap Ideologi-ideologi Pembangunan*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar.
- Boelaars, Huub J.W.M.,
2005, *Indonesianisasi: Dari Gereja Katolik di Indonesia Menjadi Gereja Katolik Indonesia*, Yogyakarta: Kanisius.
- Boland, B.J.,
1985, *Pergumulan Islam di Indonesia*, Jakarta: Grafiti Pers.
- Borrong, Robert P., (Peny.),
2000, *Berakar di dalam Dia dan Dibangun di atas Dia*, Jakarta: BPK-Gunung Mulia.
- Bosch, David J.,
1991, *Transforming Mission: Paradigm Shifts in Theology of Mission*, New York: Orbis Books.
2006, *Transformasi Misi Kristen: Sejarah Teologi Misi Yang Mengubah dan Berubah*, Jakarta: BPK-Gunung Mulia.
- Boy, Pradana, dan Faiq, M. Hilmi, (Ed.),
2004, *Kembali ke Al'Qur'an Menafsir Makna Zaman: Suara-suara Kaum Muda Muhammadiyah*, Malang: UMM.
- Brown, David,
1999, *Tradition and Imagination: Revelation and Change*, New York: Oxford University Press.
- Bubalo, Anthony, dkk.,
2012, *PKS dan Kembarannya: Bergiat Jadi Demokrat di Indonesia*, Depok: Komunitas Bambu.
- Budyanto,
2001, *Mempertimbangkan Ulang Ajaran Tentang Trinitas*, Yogyakarta: Taman Pustaka Kristen.
- Bungin, Raymon Rambe,
2009, 'Telaah atas Upaya Emanuel Gerrit Singgih Menyusun Tafsiran Alkitab yang Kontekstual Indonesia dalam Buku Tafsiran Kitab Pengkhotbah', *Skripsi Sarjana Teologi*, Yogyakarta: Fakultas Teologi UKDW.
- Cahyono, Heru, (Eds.),
2008, *Konflik Kalbar dan Kalteng: Jalan Panjang Meretas Perdamaian*, Jakarta-Yogyakarta: P2P-LIPI dan Pustaka Pelajar.
- Carvalho, Bosco dan Dasrizal (Ed),
1983, *Aspirasi Islam Indonesia*, Jakarta: Lappenas.

- Chandrakirana, Kamala, (Eds.),
2009, *Pelembagaan Diskriminasi dalam Tatanan Negara Bangsa*, Jakarta: Komnas Perempuan.
- Cooley, F.L.,
1987, *Mimbar dan Takhta: Hubungan Lembaga-lembaga Keagamaan dan Pemerintahan di Maluku Tengah*, Jakarta: Sinar Harapan.
- Coward, Harold,
1989, *Pluralisme: Tantangan bagi Agama-agama*, Yogyakarta: Kanisius.
- Cresswell, J.W.,
2003, *Research Design: Qualitative, Quantitative, and Mixed Methods*, London and New Delhi: SAGE Publications.
- Dahlan, Moh.,
2009, *Abdullahi Ahmed An-Na'im: Epistemologi Hukum Islam*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar.
- Dant, Tim,
1991, *Knowledge, Ideology and Discourse: A Sociological Perspective*, London: Routledge.
- Darmaputera, Eka,
2004, *Konteks Berteologi di Indonesia: Buku Penghormatan Untuk HUT ke-70 Prof.Dr.PD. Latuhamallo*, Jakarta: BPK-Gunung Mulia.
- Daulay, Richard M.,
2009, *Amerika vs Irak: Bahaya Politisasi Agama*, Jakarta: Penerbit Libri.
- Dawe, Donald G., dan Carman, John B., (Eds.),
1978, *Christian Faith in a Religiously Plural World*, New York: Orbis Books.
- Dhakiri, M. Hanif, dan Rachman, Zaini,
2000, *Post-Tradisionalisme Islam: Menyingkap Corak Pemikiran dan Gerakan PMII*, Jakarta: Isisindo Mediatama.
- Dharwis, Ellyasa K.H., (Ed.),
2010, *Gus Dur, NU dan Masyarakat Sipil*, Jakarta: LKiS.
- Dister, Nico Syukur,
2012, *Teologi Trinitas dalam Konteks Mistagogi: Pengantar ke dalam Misteri Allah Tritunggal*, Yogyakarta: Kanisius.
- Dopo, Eduard R., (Ed.),
1992, *Keprihatinan Sosial Gereja*, Yogyakarta: Kanisius.
- Drewes, B. F., dan Mojau, Julianus,
2011, *Apa Itu Teologi: Pengantar ke dalam Ilmu Teologi*, Jakarta: BPK-Gunung Mulia.
- Dzummanni (Ed.),
2005, *Islam Liberal & Fundamental: Sebuah Pertarungan Wacana*, Yogyakarta: elSAQ Press.
- Effendy, Bahtiar, dan Ali, Fachry,
1986, *Merambah Jalan Baru Islam: Rekonstruksi Pemikiran Islam Masa Orde Baru*, Bandung: Mizan.
- Effendy, Bahtiar,
1998, *Islam dan Negara: Transformasi Pemikiran dan Praktik Politik Islam di Indonesia*, Jakarta: Yayasan Wakaf Paramadina.
- Effendi, Djohan, dan Natsir, Ismed, (Peny.),
1981, *Pergolakan Pemikiran Islam: Catatan Harian Ahmad Wahib*, Jakarta: LP3ES.

- 2003, *Pergolakan Pemikiran Islam: Catatan Harian Ahmad Wahib*, Jakarta: LP3ES dan Freedom Institute.
- Eickelman, Dale F., dan Piscatori, James,
1998, *Ekspresi Politik Muslim*, Bandung: Mizan.
1998, *Politik Muslim: Wacana Kekuasaan dan Hegemoni dalam Masyarakat Muslim*, Yogyakarta: Tiara Wacana.
- El-Ansary, Waleed, dan Linnan, David K., (Ed.),
2010, *Muslim and Christian Understanding: Theory and Application of 'A Common Word'*, New York: Macmillan Palgrave.
- El-Mawa, Mahrus, (Eds.),
2005, *20 Tahun Perjalanan Lakpesdam Memberdayakan Warga NU*, Jakarta: Lakpesdam NU.
- Elwood, Douglas J., (Ed.),
1978, *What Asia Christians Are Thinking*, Quezon City: New Day Publisher.
1992, *Teologi Kristen Asia: Tema-tema yang Tampil ke Permukaan*, Jakarta: BPK-Gunung Mulia.
- Emmerson, Donald K.,
1976, *Indonesia's Elite: Political Culture and Cultural Politics*, Ithaca: Cornell University.
- Enginer, Asghar Ali,
1980, *The Islamic State*, New York: Advent Book.
- Erari, Karel P.,
1999, *Tanah Kita, Hidup Kita*, Jakarta: Pustaka Sinar Harapan.
- Eriyanto,
2011, *Analisis Wacana: Pengantar Analisis Teks Media*, Yogyakarta: LKiS.
- Esposito, John L.,
1990, *Islam dan Politik*, Jakarta: Bulan Bintang.
2004, *Islam Warna-Warni: Ragam Ekspresi Menuju 'Jalan Lurus' (al-Shirat al-Mustaqim)*, Jakarta: Paramadina.
2010, *Dialektika Peradaban: Modernisme Politik dan Budaya di Akhir Abad ke-20*, Yogyakarta: Qalam.
2010, *Islam The Straight Path: Ragam Ekspresi Menuju 'Jalan Lurus'*, Jakarta: Dian Rakyat dan Paramadina.
- Fabella, Virginia, (Ed.),
1980, *Asia's Struggle for Humanity: Towards a Relevant Theology*, New York: Orbis Books.
- Fachruddin, Fuad,
2006, *Agama dan Pendidikan Demokrasi: Pengalaman Muhammadiyah dan Nahdlatul Ulama*, Jakarta: Pustaka Alvabet dan Yayasan INSEP.
- Faiz, Fahrudin,
2011, *Hermeneutika Al-Qur'an: Tema-tema Kontroversial*, Yogyakarta: eLSAQ Press.
- Fatah, Eep Saifullah,
2000, *Zaman Kesempatan: Agenda-agenda Besar Demokratisasi Pasca Orde Baru*, Bandung: Mizan.
- Fealy, Greg, (Eds.),
2010, *Tradisionalisme Radikal: Persinggungan Nahdlatul Ulama - Negara*, Yogyakarta: LKiS.

- Federspiel, Howard M.,
1992, *Muslim Intellectual and National Development in Indonesia*, New York: Nova Science Publishers.
- Feillard, Andree,
1999, *NU vis a vis Negara: Pencarian Isi, Bentuk dan Makna*, Yogyakarta: LKiS.
- Ferm, Deane William,
1988, *Profiles in Liberation: 36 Portraits of Third World Theologians*, Connecticut: Twenty-Third Publications.
- Fiorenza, Elisabeth Schussler,
2007, *The Power of The Word: Scripture and the Rhetoric of Empire*, Minneapolis: Fortress Press.
- Forward, Martin,
2001, *Inter-religious Dialogue: A Short Introduction*, Oxford: One World.
- Foucault, Michel,
1997, *Seks dan Kekuasaan: Sejarah Seksualitas*, Jakarta: Gramedia.
1997, *Disiplin Tubuh: Bengkel Individu Modern*, Yogyakarta: LKiS.
- Furkon, Aay Muhammad,
2004, *Partai Keadilan Sejahtera: Ideologi dan Praksis Politik Kaum Muda Muslim Indonesia Kontemporer*, Bandung: Teraju.
- Gadamer, Hans-Georg,
1976, *Philosophical Hermeneutics*, Berkeley: University of California Press.
- Gaffar, Afan,
1999, *Politik Indonesia: Transisi Menuju Demokrasi*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar.
- Garang, J., dan Sairin, Weinata, (Peny.),
1993, *Teologi Perjumpaan: Buku Kenangan 72 Tahun Roland Dumartheray*, Jakarta: BPK-Gunung Mulia.
- Gaus AF, Ahmad,
2009, *Sang Pelintas Batas: Biografi Djohan Effendi*, Jakarta: ICRP dan Kompas.
- Ghazali, Abd. Moqsih,
2009, *Argumen Pluralisme Agama: Membangun Toleransi Berbasis Al-Quran*, Depok: KataKita.
- Giring,
2004, *Madura di Mata Dayak: Dari Konflik ke Rekonsiliasi*, Yogyakarta: Galang Press.
- Greenspan, Alan,
2008, *Abad Prahara: Ramalan Kehancuran Ekonomi Dunia Abad Ke-21*, Jakarta: Gramedia Pustaka Utama.
- Guillot, C.,
1985, *Kiai Sadrach: Riwayat Kekristenan di Jawa*, Jakarta: Grafiti Pers.
- Hadiwijono, Harun,
1967, *Man In The Present Javanese Mysticism*, Baarn: Bosch and Keuning N.V.
1980, *Sari Sejarah Filsafat Barat I*, Yogyakarta: Kanisius.
1980, *Sari Sejarah Filsafat Barat 2*, Yogyakarta: Kanisius.
1983, *Konsep Tentang Manusia Dalam Kebatinan Jawa*, Jakarta: Sinar Harapan.
1984, *Iman Kristen*, Jakarta: BPK-Gunung Mulia.
1984, *Sari Filsafat India*, Jakarta: BPK-Gunung Mulia.
2010, *Agama Hindu dan Buddha*, Jakarta: BPK-Gunung Mulia.

- Hakim, Abdul, dan Latif, Yudi,
2007, *Bayang-bayang Fanatisme: Esai-esai untuk Mengenang Nurcholish Madjid*, Jakarta: PSIK Universitas Paramadina.
- Hale, Leonard,
1993, *Jujur Terhadap Pietisme: Menilai Kembali Reputasi Pietisme pada Gereja-Gereja Indonesia*, Jakarta: BPK-Gunung Mulia.
- Hamdan, Iwan Kusuma, (Eds.),
1997, *Mukjizat Al-Quran dan As-Sunnah Tentang IPTEK*, Jakarta: Gema Insani Press.
- Hamel, Victor, (Peny.),
2010, *Gerrit Singgih: Sang Guru dari Labuang Baji*, Jakarta: BPK-Gunung Mulia.
- Hamim, Thoha,
2000, *Paham Keagamaan Kaum Reformis*, Yogyakarta: Tiara Wacana.
- Hanafi, Hassan,
2003, *Cakrawala Baru Peradaban Global: Revolusi Islam untuk Globalisme, Pluralisme dan Egaliterisme Antar Peradaban*, Yogyakarta: IRCiSoD.
- Hannerz, Ulf,
2006, *Cultural Complexity: Studies in the Social Organization of Meaning*, New York: Columbia University Press.
- Harb, Ali,
2004, *Kritik Kebenaran Agama*, Yogyakarta: LKiS.
- Hardiman, F. Budi,
2010, *Demokrasi Deliberatif: Menimbang 'Negara Hukum' dan 'Ruang Publik' dalam Teori Diskursus Juergen Habermas*, Yogyakarta: Kanisius.
2011, *Massa, Teror dan Trauma: Menggeledah Negativitas Masyarakat Kita*, Yogyakarta-Maumere: Lamalera-Ledalero.
- Haris, Misbah Shoim,
1999, *Spiritualitas Sosial Untuk Masyarakat Beradab: Catatan Berserak di Era Otoritarianisme*, Yogyakarta: Barokah Offset.
- Haris, Syamsuddin, dan Sihbudi, Riza, (Eds.),
1995, *Menelaah Kembali Format Politik Orde Baru*, Jakarta: Gramedia.
- Hartono, Chris,
1974, *Pietisme di Eropa dan Pengaruhnya di Indonesia*, Jakarta: BPK-Gunung Mulia.
1984, *Gerakan Ekumenis di Indonesia*, Yogyakarta: PPIP Duta Wacana.
- Harun, Lukman,
1986, *Muhammadiyah dan Asas Pancasila*, Jakarta: Panjimas.
- Hasan, Noorhaidi,
2008, *Laskar Jihad: Islam, Militancy, and the Quest for Identity in Post-New Order Indonesia*, Ithaca, New York: Southeast Asia Program Publications, Southeast Asia Program Cornell University.
- Hasani, Ismail, dan Naipospos, Bonar Tigor, (Eds.),
2010, *Wajah Para Pembela Islam*, Jakarta: Pustaka Masyarakat Setara.
- Hassan, Muhammad Kamal,
1987, *Modernisasi Indonesia: Respon Cendekiawan Muslim*, Jakarta: Lingkaran Studi Indonesia.

- Hasyim, Syafiq, (Ed.),
 2007, *Pluralisme, Sekularisme, dan Liberalisme di Indonesia: Persepsi Kaum Santri di Jawa Barat*, Jakarta: ICIP.
- 2010, *Bebas dari Patriarkhisme Islam*, Depok: KataKita.
- Hauken, A.,
 2004, *Ensiklopedi Gereja*, Jakarta: Yayasan Cipta Loka Caraka.
- Hayes (Peny.), John H.,
 1999, *Dictionary of Biblical Interpretation A-J*, Nashville: Abingdon Press.
- Hefner, Robert W.,
 1995, *ICMI dan Perjuangan Kelas Menengah Indonesia*, Yogyakarta: Tiara Wacana.
 2000, *Civil Islam: Muslims and Democratization in Indonesia*, Princeton: Princeton University Press.
- Herlianto,
 1996, *Teologi Sukses: Antara Allah dan Mamon*, Jakarta: BPK-Gunung Mulia.
- Hick, John,
 2001, *Dimensi Kelima: Menelusuri Makna Kehidupan*, Jakarta: Raja Grafindo Persada.
- Hidayat, Komaruddin,
 1998, *Tragedi Raja Midas: Moralitas Agama dan Krisis Modernisme*, Jakarta: Paramadina.
 2003, *Menafsir Kehendak Tuhan*, Jakarta: Teraju.
 2008, *Islam Kebangsaan dan Kemerdekaan Indonesia*, 2008, Yogyakarta: Impulse dan Kanisius.
 2011, *Memahami Bahasa Agama: Sebuah Kajian Hermeneutika*, Bandung: Mizan.
- Hidayat, Komaruddin, dan Gaus AF, Ahmad, (Ed.),
 1998, *Passing Over: Melintas Batas Agama*, Jakarta: Gramedia dan Paramadina.
 2006, *Menjadi Indonesia: 13 Abad Eksistensi Islam di Bumi Nusantara*, Jakarta: Mizan dan Yayasan Festival Istiqlal.
- Hidayat, Komaruddin, dan Nafis, Muhamad Wahyuni,
 2003, *Agama Masa Depan: Perspektif Filsafat Perennial*, Jakarta: Gramedia.
- Hidayatullah, Syarif,
 2010, *Islam 'Isme-Isme': Aliran dan Paham Islam di Indonesia*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar.
- Hikam, Muhammad A. S.,
 1999, *Politik Kewarganegaraan: Landasan Redemokratisasi di Indonesia*, Jakarta: Erlangga.
- Hilmy, Masdar,
 2009, *Teologi Perlawanan: Islamisme dan Dikursus Demokrasi di Indonesia Pasca Orde Baru*, Impulse, IAIN Sunan Ampel dan Kanisius.
- Hodgson, Marshall G. S.,
 1999, *The Venture of Islam: Iman dan Sejarah dalam Peradaban Dunia*, Jakarta: Yayasan Wakaf Paramadina.
- Hoekema, Alle G.,
 1997, *Berpikir dalam Keseimbangan yang Dinamis: Sejarah Lahirnya Teologi Protestan Nasional di Indonesia (Sekitar 1860-1960)*, Jakarta: BPK-Gunung Mulia.
- Huntington, Samuel P.,
 1997, *The Clash of Civilizations: Remaking of the World Order*, New York: Simon and Schuster.
- Husaini, Adian,
 2009, *Virus Liberalisme di Perguruan Tinggi Islam*, Jakarta: Gema Insani.

- 2009, *Membendung Arus Liberalisme di Indonesia*, Jakarta: Pustaka Al-Kautsar.
- Husein, Fatima,
2005, *Muslim-Christian Relations in The New Order Indonesia: The Exclusivist and Inclusivist Muslim's Perspectives*, Bandung: Mizan.
- Hutauruk, J.R.,
1992, *Kemandirian Gereja: Penelitian Historis-Sistematis tentang Gerakan Kemandirian Gereja di Sumatera Utara dalam Kancah Pergolakan Kolonialisme dan Gerakan Kebangsaan di Indonesia 1899-1942*, Jakarta: BPK-Gunung Mulia.
- Ida, La Ode,
2004, *NU Muda: Kaum Progresif dan Sekularisme Baru*, Jakarta: Erlangga.
- Ihromi (Peny.),
1994, *Dalam Kemurahan Allah: Kumpulan Karangan dalam Rangka Dies Natalis STT Jakarta Ke-60*, Jakarta: BPK-Gunung Mulia.
- Ismail, Faisal,
1999, *Ideologi Hegemoni dan Otoritas Agama: Wacana Ketegangan Kreatif Islam dan Pancasila*, Yogyakarta: Tiara Wacana.
1999, *Islam: Idealitas Ilahiah dan Realitas Insaniyah*, Yogyakarta: Tiara Wacana.
- Jabali, Fuad, (Eds.),
2002, *Islam in Indonesia: Islamic Studies and Social Transformation*, Montreal: Indonesian-Canada Higher Education Project
- Jabali, Fuad, dan Jamhari,
2002, *IAIN: Modernisasi Islam di Indonesia*, Jakarta: Logos.
- Jacobs, Tom,
2002, *Paham Allah dalam Filsafat, Agama-Agama, dan Teologi*, Yogyakarta: Kanisius.
- Jaiz, Hartono Ahmad,
2006, *Ada Pemurtadan di IAIN*, Jakarta: Pustaka Al-Kautsar.
- Jamil, M. Muhsin,
2005, *Membongkar Mitos Menegakkan Nalar: Pergulatan Islam Liberal versus Islam Literal*, Yogyakarta-Semarang: Pustaka Pelajar-ILHAM Institute.
- Johnson, James Turner,
2002, *Ide Perang Suci dalam Tradisi Islam dan Barat*, Yogyakarta: Qalam.
- Jurdi, Syarifuddin,
2008, *Pemikiran Politik Islam Indonesia: Pertautan Negara, Khilafah, Masyarakat Madani dan Demokrasi*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar.
2010, *Muhammadiyah dalam Dinamika Politik Indonesia 1966-2006*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar.
- Jursyi, Shalahuddin,
2004, *Membumikan Islam Progresif*, Jakarta: Paramadina.
- Jorgensen, Marianne W., dan Phillips, Louise J.,
2007, *Analisis Wacana: Teori dan Metode*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar.
- Kamil, Sukron, dan Bamualim, Chaider S., (Eds.),
2007, *Syariat Islam dan HAM: Dampak Perda Syariat terhadap Kebebasan Sipil, Hak-hak Perempuan, dan Non-Muslim*, Jakarta: CSRC UIN Jakarta dan Konrad Adenauer Stiftung.
- Karim, M. Rusli,
1985, *Dinamika Islam di Indonesia: Suatu Tinjauan Sosial Politik*, Yogyakarta: Hanindita.

- Kartodirjo, Sartono,
1984, *Ratu Adil*, Jakarta: Sinar Harapan.
- Keraf, Sonny,
2010, *Krisis dan Bencana Lingkungan Hidup Global*, Yogyakarta: Kanisius.
- Khaldun, Ibnu,
2011, *Mukaddimah*, Jakarta: Pustaka Al-Kautsar
- Kirchberger, Georg,
2007, *Allah Menggugat: Sebuah Dogmatik Kristiani*, Maumere: Ledalero.
- Knitter, Paul F.,
2009, *Without Buddha I Could Not be a Christian*, 2009, Oxford: One World.
2010, *Satu Bumi Banyak Agama: Dialog Multi-Agama dan Tanggung Jawab Global*, Jakarta: BPK-Gunung Mulia.
- Kuester, Volker,
2001, *The Many Faces of Jesus Christ: Intercultural Christology*, London: SCM Press.
- Kuntowijoyo,
1998, *Paradigma Islam: Interpretasi Untuk Aksi*, Bandung: Mizan.
- Kurzman, Charles, (Ed.),
1998, *Liberal Islam: A Sourcebook*, Oxford: Oxford University Press.
2001, *Wacana Islam Liberal: Pemikiran Islam Kontemporer tentang Isu-isu Global*, Jakarta: Paramadina, Yayasan Adikarya IKAPI dan The Ford Foundation.
- Kyung, Chung-Hyun,
1991, *Struggle to be the Sun Again: Introducing Asian Women's Theology*, Markynoll: Orbis Books.
- Lane, Tony,
1996, *Runtut Pijar: Sejarah Pemikiran Kristiani*, Jakarta: BPK-Gunung Mulia.
- Lash, Scott, (Eds.),
1995, *Global Modernities*, Thousan Oaks, CA: Sage Publications.
- Latif, Yudi, dan Ibrahim, Idi Subandy, (Eds.),
1996, *Bahasa dan Kekuasaan: Politik Wacana di Panggung Orde Baru*, Bandung: Mizan.
- Latif, Yudi,
2007, *Dialektika Islam: Tafsir Sosiologis atas Sekularisme dan Islamisasi di Indonesia*, Yogyakarta: Jalasutra.
2011, *Negara Paripurna: Historisitas, Rasionalitas, dan Aktualitas Pancasila*, Jakarta: Gramedia.
- Lefebure, Leo D.,
2006, *Penyataan Allah, Agama, dan Kekerasan*, Jakarta: BPK-Gunung Mulia.
- Lewis, Bernard,
2002, *What Went Wrong? Western Impact and Middle Eastern Response*, Oxford: Oxford University Press.
- Liddle, R. William, (Peny.),
1992, *Partisipasi dan Partai Politik: Indonesia pada Awal Orde Baru*, Jakarta: Pustaka Utama Grafiti.
1997, *Islam, Politik dan Modernisasi*, Jakarta: Pustaka Sinar Harapan.

- Locher-Scholten, Elsbeth,
1996, *Etika yang Berkeping-keping: Lima Telaah Kajian Aliran Etis dalam Politik Kolonial 1877-1942*, Jakarta: Djembatan.
- Lumintang, Stevri Indra,
2009, *Theologia Abu-Abu Pluralisme Agama: Tantangan dan Ancaman Racun Pluralisme Dalam Teologia Kristen Masa Kini (Edisi Revisi)*, Malang: Gandum Mas.
- Maarif, Ahmad Syafii,
1996, *Islam dan Masalah Kenegaraan: Studi tentang Percaturan dalam Konstituante*, Jakarta: LP3ES.
1996, *Ibnu Khaldun dalam Pandangan Penulis Barat dan Timur*, Jakarta: Gema Insani Press.
1996, *Islam dan Politik: Teori Belah Bambu Masa Demokrasi Terpimpin (1959-1965)*, Jakarta: Gema Insani Press.
2009, *Islam dalam Bingkai Keindonesiaan dan Kemanusiaan: Sebuah Refleksi Sejarah*, Bandung-Jakarta: Mizan-Maarif Institute.
2010, *Menggugat Modernitas Muhammadiyah: Refleksi Satu Abad Perjalanan Muhammadiyah*, Jakarta: Best Media Utama dan PSIF UMM.
- Machmudi, Yon,
2005, *Partai Keadilan Sejahtera*, Bandung: Harakatuna Publishing.
- Madjid, Nurcholish,
1992, *Islam Doktrin dan Peradaban: Sebuah Telaah Kritis tentang Masalah Keimanan, Kemanusiaan, dan Kemodernan*, Jakarta: Paramadina
1993, *Islam Kerakyatan dan Keindonesiaan: Pikiran-pikiran Nurcholish Muda*, Bandung: Mizan.
1995, *Islam Agama Peradaban*, Jakarta: Paramadina.
1998, *Islam Kemodernan dan Keindonesiaan*, Jakarta: Paramadina.
1998, *Cita-cita Politik Islam*, Jakarta: Paramadina.
1998, *Dialog Keterbukaan: Artikulasi Nilai Islam dalam Wacana Sosial Politik Kontemporer*, Jakarta: Paramadina.
1999, *Cita-Cita Politik Islam Era Reformasi*, Jakarta: Paramadina.
2007, *Keislaman, Kemodernan dan Keindonesiaan*, Jakarta: Mizan.
2008, *Islam Doktrin dan Peradaban: Sebuah Telaah Kritis tentang Masalah Keimanan, Kemanusiaan, dan Kemodernan*, Jakarta: Paramadina dan Dian Rakyat.
2010, *Islam Agama Kemanusiaan: Membangun Tradisi dan Visi Baru Islam Indonesia*, Jakarta: Paramadina dan Dian Rakyat.
- Magnis-Suseno, Franz,
1993, *Beriman dalam Masyarakat: Butir-Butir Teologi Kontekstual*, Yogyakarta: Kanisius.
- Mahendra, Yusril Ihza,
1999, *Modernisme dan Fundamentalisme dalam Politik Islam: Perbandingan Partai Masyumi (Indonesia) dan Partai Jama'at-i-Islami (Pakistan)*, Jakarta: Paramadina.
- Mahmud, Adnan, (Eds.),
2012, *Pemikiran Islam Kontemporer di Indonesia*, Ternate-Yogyakarta: STAIN Ternate dan Pustaka Pelajar.
- Mangunwijaya, Y. B.,
2000, *Gereja Diaspora*, Yogyakarta: Kanisius.

- Marty, Martin M., dan Appleby, R. Scostt,
1991, *Fundamentalism Observed*, Chicago: The University of Chicago Press
- Masdar, Umaruddin,
1999, *Membaca Pikiran Gus Dur dan Amien Rais tentang Demokrasi*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar.
- Masdar, Umarudin,
2002, *Agama Orang Biasa*, Yogyakarta: KLiK.
- Mas'oeed, Mohtar,
1989, *Ekonomi dan Struktur Politik Orde Baru 1966-1971*, Jakarta: LP3ES.
- Maula, Jadul, dan Darwis, Elyasa K.H., (Eds.),
1993, *Agama, Demokrasi dan Keadilan*, Jakarta: Gramedia.
- Mawene, Marthinus Theodorus,
2008, *Perjanjian Lama dan Teologi Kontekstual*, Jakarta: BPK-Gunung Mulia.
- Melmambessy, Benyamin,
2009, 'Ideologi Umat Pilihan: Kritik terhadap Ideologi Umat Pilihan dalam Teks Ulangan 7:1-26 dan Relevansinya dalam Konteks Papua, *Tesis Magister Ilmu Teologi*, PPST UKDW Yogyakarta.
- Meuleman, Johan H., (Peny.),
1996, *Tradisi, Kemodernan dan Metamodernisme: Memperbincangkan Pemikiran Mohammed Arkoun*, Yogyakarta: LKiS.
2012, *Membaca Al-Qur'an Bersama Muhammed Arkoun (Edisi Revisi)*, 2012, Yogyakarta: LKiS.
- Misrawi, Zuhairi, dan Novriantoni,
2004, *Doktrin Islam Progresif: Memahami Islam sebagai Ajaran Rahmat*, Jakarta: LSIP.
- Mojau, Julianus,
2012, *Meniadakan atau Merangkul?: Pergulatan Teologis Protestan dengan Islam Politik di Indonesia*, Jakarta: BPK-Gunung Mulia.
- Moosa, Ebrahim,
2004, *Islam Progresif: Refleksi Dilematis tentang HAM, Modernitas dan Hak-Hak Perempuan di dalam Hukum Islam*, Jakarta: ICIP.
- Mu'arif,
2005, *Meruwat Muhammadiyah: Kritik Seabad Pembaruan Islam di Indonesia*, Yogyakarta: Pilar Media.
- Mubarak, M. Zaki,
2008, *Genealogi Islam Radikal di Indonesia: Gerakan, Pemikiran dan Prospek Demokrasi*, Jakarta: LP3ES.
- Mubyarto (Peny.),
1998, *Reformasi Sistem Ekonomi: Dari Kapitalisme Menuju Ekonomi Kerakyatan*, Yogyakarta: Aditya Media.
- Muhammad, Husein,
2007, *Fiqh Perempuan: Refleksi Kiai atas Wacana Agama dan Gender*, Yogyakarta-Jakarta: LKiS, The Ford Foundation dan RAHIMA.
2009, *Islam Agama Ramah Perempuan: Pembelaan Kiai Pesantren*, Yogyakarta-Cirebon: LKiS dan Fahmina Institute.
- Muhtadi, Burhanuddin,
2012, *Dilema PKS: Suara dan Syariah*, Jakarta: KPG (Kepustakaan Populer Gramedia).

Mujani, Saiful,

1993, *Pembangunan dan Kebangkitan Islam di Asia Tenggara*, Jakarta: LP3ES.

2007, *Muslim Demokrat: Islam, Budaya Demokrasi, dan Partisipasi Politik di Indonesia Pasca-Orde Baru*, Jakarta: Gramedia, Paramadina, Kedubes Denmark.

Mujiburrahman,

2008, *Mengindonesiakan Islam: Representasi dan Ideologi*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar.

2011, *Bandingsanak Banjar-Dayak: Identitas Agama dan Ekonomi Etnisitas di Kalimantan Selatan*, Yogyakarta: CRCS Sekolah Pascasarjana UGM.

Muller-Krueger, Th.,

1959, *Sedjarah Geredja di Indonesia*, Jakarta: BPK.

Mulkhan, Abdul Munir,

1994, *Runtuhnya Mitos Politik Santri*, Yogyakarta: Sippres.

2002, *Teologi Kiri*, Yogyakarta: Kreasi Wacana.

Mulkhan, Abdul Munir, dan Singh, Bilveer,

2011, *Demokrasi di Bawah Bayangan Mimpi NII: Dilema Politik Islam dalam Peradaban Modern*, Jakarta: Kompas.

Munawar-Rachman, Budhy,

1995, *Kontekstualisasi Doktrin Islam dalam Sejarah*, Jakarta: Paramadina.

2001, *Islam Pluralis: Wacana Kesetaraan Kaum Beriman*, Jakarta: Paramadina.

2002, *Ensiklopedi al-Qur'an: Tafsir Sosial Berdasarkan Konsep-konsep Kunci*, Jakarta: Paramadina.

2006, *Ensiklopedi Nurcholish Madjid: Pemikiran Islam di Kanvas Peradaban (1: A-G)*, Jakarta: Paramadina, CSL, dan Mizan.

2010, *Sekularisme, Liberalisme, dan Pluralisme: Islam Progresif dan Perkembangan Diskursusnya*, Jakarta: Grasindo.

2010, *Membela Kebebasan Beragama: Percakapan tentang Sekularisme, Liberalisme, dan Pluralisme (Buku 1)*, Jakarta: LSAF dan Paramadina.

2010, *Membela Kebebasan Beragama: Percakapan tentang Sekularisme, Liberalisme, dan Pluralisme (Buku 2)*, Jakarta: LSAF dan Paramadina.

2010, *Argumen Islam untuk Pluralisme: Islam Progresif dan Perkembangan Diskursusnya*, Jakarta: Grasindo.

2010, *Argumen Islam untuk Sekularisme: Islam Progresif dan Perkembangan Diskursusnya*, Jakarta: Grasindo.

2010, *Argumen Islam untuk Liberalisme: Islam Progresif dan Perkembangan Diskursusnya*, Jakarta: Grasindo.

2010, *Reorientasi Pembaruan Islam: Sekularisme, Liberalisme dan Pluralisme Paradigma Baru Islam Indonesia*, Jakarta: LSAF dan Paramadina.

Nadroh, Siti,

1999, *Wacana Keagamaan dan Politik Nurcholish Madjid*, Jakarta: Raja Grafindo Persada.

Naftallino, A.,

2011, *Teologi Kristen Terpadu dalam Lautan Konsepsitas Pluralisme Agama: Komprehensif, Sistematis, Santun, Cerdas dan Alkitabiah*, Bekasi: Logos.

- Najib, Agus M., dan Baidowi, Ahmad,
2011, *Merajut Perbedaan Membangun Kebersamaan*, Yogyakarta: Dialogue Centre dan PPS UIN Sunan Kalijaga.
- Nakamura, Mitsuo,
1983, *Bulan Sabit Muncul di Balik Pohon Beringin: Studi tentang Pergerakan Muhammadiyah di Kotagede Yogyakarta*, Yogyakarta: Gajah Mada University Press.
- Nashir, Haedar,
2007, *Gerakan Islam Syariat: Reproduksi Salafiah Ideologis di Indonesia*, Jakarta: PSAP Muhammadiyah.
2007, *Manifestasi Gerakan Tarbiyah: Bagaimana Sikap Muhammadiyah*, Yogyakarta: Suara Muhammadiyah
- Nasr, Sayyed Hossein,
1994, *Islam Tradisi di Tengah Kancah Dunia Modern*, Bandung: Penerbit Pustaka.
- Nasution, Adnan Buyung,
1995, *Aspirasi Pemerintahan Konstituante di Indonesia: Studi Sosio-Legal atas Konstituante 1956-1959*, Jakarta: Pustaka Utama Grafiti.
- Nasution, Harun,
1975, *Pembaharuan dalam Islam: Sejarah Pemikiran dan Gerakan*, Jakarta: Bulan Bintang.
- Natar, Asnath N., (Peny.),
2003, *Teologi Operatif: Berteologi dalam Konteks Kehidupan yang Pluralistik di Indonesia*, Jakarta: BPK-Gunung Mulia dan Program Pengembangan Teologi Citra Asia.
- Ngelow, Zakaria J.,
1994, *Kekristenan dan Nasionalisme: Perjumpaan Umat Kristen Protestan dengan Pergerakan Nasional Indonesia, 1900-1950*, Jakarta: BPK-Gunung Mulia.
2006, *Teologi Bencana: Pergumulan Iman dalam Konteks Bencana Alam dan Bencana Sosial*, Makasar: OASE Intim.
- Nitiprawiro, Francis Wahono,
2008, *Teologi Pembebasan: Sejarah, Metode, Praksis, dan Isinya*, Yogyakarta: LKiS.
- Noer, Deliar,
1982, *Partai Islam di Pentas Nasional 1945-1965*, Jakarta: Grafiti Pers.
1988, *Gerakan Modern Islam di Indonesia 1900-1942*, Jakarta: LP3ES.
- Nortier, C.W.,
1981, *Tumbuh, Dewasa, Bertanggungjawab: Suatu Studi Mengenai Pertumbuhan Gereja Kristen Jawi Wetan Menuju ke Kedewasaan dan Kemerdekaan ± 1835-1935*, Jakarta: BPK-Gunung Mulia dan Persetia.
- Ombak dan Maarif Institute for Culture and Humanity,
2006, *Titik-titik Kisar di Perjalananku: Otobiografi Ahmad Syafii Maarif*, Yogyakarta-Jakarta: Ombak dan Maarif Institute for Culture and Humanity.
- O'neil, William F.,
2001, *Ideologi-Ideologi Pendidikan*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar.
- Onghokham,
1987, *Runtuhnya Hindia Belanda*, Jakarta: Gramedia.
- Panggabean, Yusri, (Peny.),
2000, *Menuju Manusia Baru*, Jakarta: BPK-Gunung Mulia.

- Partonadi, Soetarman Soediman,
2001, *Komunitas Sadrach dan Akar Kontekstualnya: Suatu Ekspresi Kekristenan Jawa pada abad XIX*, Jakarta-Yogyakarta: BPK-Gunung Mulia dan TPK Yogyakarta.
- Persekutuan Gereja-gereja di Indonesia,
2002, *Lima Dokumen Keesaan Gereja*, Jakarta: BPK-Gunung Mulia.
- Peters, Ted, dan Bennett, Gaymon, (Peny.),
2004, *Menjembatani Sains dan Agama*, Jakarta: BPK-Gunung Mulia.
- Pieris, Aloysius,
2000, *Berteologi dalam Konteks Asia*, Yogyakarta: Kanisius.
- Pilliang, Yasraf Amir,
1999, *Hiper-Realitas Kebudayaan*, Yogyakarta: LKiS.
2011, *Dunia Yang Dilipat: Tamasya Melampaui Batas-batas Kebudayaan*, Bandung: Matahari.
- Powers, David S., (Ed.),
2005, *Islamic Law and Society (Vol XII)*, Leiden: Brill
- Prabhakar, M. E., (Ed.),
1989, *Towards A Dalit Theology*, Delhi: ISPCK.
- Pramudianto dan Sinaga, Martin L., (Peny.),
1999, *Pergulatan Kontekstualisasi Pemikiran Protestan Indonesia*, Jakarta: UPI STT Jakarta.
- Prasetyo, Hendro, dan Munhanif, Ali, dkk.,
2002, *Islam dan Civil Society: Pandangan Muslim Indonesia*, Jakarta: Gramedia Pustaka Utama.
- Prior, John Mansford,
2008, *Berdiri di Ambang Batas: Pergumulan Seputar Iman dan Budaya*, Maumere: Ledalero.
- Qodir, Zuly,
2006, *Pembaharuan Pemikiran Islam: Wacana dan Aksi Islam Indonesia*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar.
2007, *Islam Liberal: Paradigma Baru Wacana dan Aksi Islam Indonesia*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar
2007, *Islam Syariah vis a vis Negara: Ideologi Gerakan Politik di Indonesia*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar.
2010, *Muhammadiyah Studies: Reorientasi Gerakan dan Pemikiran Memasuki Abad Kedua*, Yogyakarta: Kanisius.
- Rahardjo, M. Dawam,
1996, *Intelektual, Intelegensia, dan Perilaku Politik Bangsa: Risalah Cendekiawan Muslim*, Bandung: Mizan.
2005, *Paradigma al-Qur'an: Metodologi Tafsir dan Kritik Sosial*, Jakarta: PSAP.
- Rahman, Fazlur,
1982, *Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition*, Chicago: The University of Chicago Press.
1985, *Islam dan Modernitas: Tentang Transformasi Intelektual*, Bandung: Pustaka.
- Rahmat, Jalaludin,
1992, *Ijtihad dalam Sorotan*, Bandung: Mizan.
- Rahmat, M. Imdadun, et.al,
2003, *Islam Pribumi: Mendialogkan Agama Membaca Realitas*, Jakarta: Erlangga.

- Rais, Amien,
 1986, *Islam di Indonesia: Suatu Ikhtiar Mengaca Diri*, Jakarta: Rajawali.
 1997, *Cakrawala Islam: Antara Cita dan Fakta*, Bandung: Mizan.
- Rasjidi, H.M.,
 1972, *Koreksi Terhadap Drs. Nurcholish Madjid tentang Sekularisasi*, Jakarta: Bulan Bintang.
- Ricklefs, Merle C.,
 2008, *Sejarah Indonesia Modern 1200-2004*, Jakarta: Serambi.
- Ricoeur, Paul,
 1995, *Figuring The Sacred: Religion, Narrative, and Imagination*, Minneapolis: Fortress Press.
 2009, *Hermeneutik Ilmu Sosial*, Bantul: Kreasi Wacana.
- Ridwan, Nur Khalik,
 2002, *Pluralisme Borjuis: Kritik atas Nalar Pluralisme Cak Nur*, Yogyakarta: Galang Press.
 2002, *Islam Borjuis dan Islam Proletar: Konstruksi Baru Masyarakat Islam Indonesia*, Yogyakarta: Galang Press.
 2004, *Agama Borjuis: Kritik Atas Nalar Islam Murni*, Yogyakarta: Ar-Ruzz.
 2004, *Santri Baru: Pemetaan, Wacana Ideologi dan Kritik*, Yogyakarta: Gerigi.
- Riwut, Tjilik,
 1993, *Kalimantan Membangun Alam dan Kebudayaan*, Yogyakarta: Tiara Wacana.
- Riyadi, Ahmad Ali,
 2007, *Dekonstruksi Tradisi: Kaum Muda NU Merobek Tradisi*, Yogyakarta: Ar-Ruzz Media.
- Riyanto, Armada,
 2010, *Dialog Interreligius: Historisitas, Tesis, Pergumulan, dan Wajah*, Yogyakarta: Kanisius.
- Romli, Lili,
 2006, *Islam Yes, Partai Islam Yes: Sejarah Perkembangan Partai-partai Islam di Indonesia*, Yogyakarta-Jakarta: Pustaka Pelajar dan P3-LIPI.
- Rubianto, Vitus,
 1997, *Paradigma Asia: Pertautan Kemiskinan dan Kereligiusan dalam Teologi Aloysius Pieris*, Yogyakarta: Kanisius.
- Rudianto HS, Frans,
 1994, *Kebangkitan Islam di Indonesia dalam Percaturan Politik Nasional*, Jakarta: Golden Terayon Press.
- Rukiyanto, B.A., (Ed.),
 2012, *Pewartaan di Zaman Global*, Yogyakarta: Kanisius.
- Rumadi,
 2008, *Post Tradisionalisme Islam: Wacana Intelektualisme dalam Komunitas NU*, 2008, Cirebon: Fahmina Institute.
- Ruslani,
 2000, *Masyarakat Kitab dan Dialog Antaragama: Studi Atas Pemikiran Mohammed Arkoun*, Yogyakarta: Bentang Budaya.
- Said, Edward W.,
 2010, *Orientalisme: Menggugat Hegemoni Barat dan Mendudukan Timur Sebagai Subjek*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar.
- Sairin, Weinata, dan Pattiasina, J.M., (Peny.),
 1996, *Visi dan Misi dari Bumi Cendrawasih: Materi Sidang Raya XII PGI-1994*, Jakarta: PGI.

- Salim, Arskal dan Azra, Azyumardi,
2003, *Syariat Islam: Pandangan Muslim Liberal*, Jakarta: Jaringan Islam Liberal.
- Salim HS, Hairus, (Eds.),
1996, *Kisah Dari Kampung Halaman: Masyarakat Suku, Agama Resmi dan Pembangunan*, Yogyakarta: Dian/Interfidei.
- Salim HS., Hairus, dan Ridwan, Muhammad, (Ed.),
1999, *Kultur Hibrida: Anak Muda NU di Jalur Kultural*, Yogyakarta: LKiS.
- Sanneh, Lamin,
1991, *Translating the Message: The Missionary Impact on Culture*, New York: Orbis Books.
- Santoso, Agus Edi, (Peny.),
1997, *Tidak Ada Negara Islam: Surat-surat Politik Nurcholish Madjid-Mohamad Roem*, Jakarta: Djambatan.
- Saputra, Hijrah, (Ed.),
2011, *Himpunan Fatwa Majelis Ulama Indonesia Sejak 1975*, Jakarta: Erlangga.
- Scheuerer, Franz Xaver,
2001, *Interculturality: A Challenge for the Mission of the Church*, Bangalore: Asian Trading Corporation.
- Schuon, Frithjof,
2003, *Mencari Titik Temu Agama-Agama*, Jakarta: Pustaka Firdaus.
- Schreiter, Robert J.,
1998, *The New Catholicity: Theology between the Global and the Local*, New York: Orbis Books.
- Setiawan, M. Nur Kholis,
2008, *Akar-akar Pemikiran Progresif dalam Kajian al-Qur'an*, Yogyakarta: eLSAQ Press.
- Setiawan, Nur Kholis, dan Soetapa, Djaka, (Eds.),
2010, *Meniti Kalam Kerukunan: Beberapa Istilah Kunci dalam Islam dan Kristen*, Yogyakarta-Jakarta: Dialogue Centre PPs UIN Sunan Kalijaga, PSAA FTh UKDW dan BPK-Gunung Mulia.
- Setio, Robert,
2006, *Membaca Alkitab Menurut Pembaca: Suatu Tafsir Pragmatis*, Yogyakarta: Duta Wacana University Press.
2012, *Teks dan Konteks yang Tiada Bertepi*, Yogyakarta: Pustaka Muria.
- Shenk, Calvin E.,
1997, *Who Do You Say That I Am?: Christians Encounter Other Religions*, Scottsdale-Ontario: Herald Press.
- Shihab, Alwi,
1998, *Membendung Arus: Respons Gerakan Muhammadiyah Terhadap Penetrasi Misi Kristen di Indonesia*, Bandung: Mizan.
2004, *Membedah Islam di Barat: Menepis Tudingan Meluruskan Kesalahpahaman*, Jakarta: Gramedia.
- Shimogaki, Kazuo,
2007, *Kiri Islam, Antara Modernisme dan Posmodernisme: Telaah Kritis Pemikiran Hassan Hanafi*, Yogyakarta: LKiS.
- Siradj, Said Aqiel,
1999, *Islam Kebangsaan: Fiqih Demokratik Kaum Santri*, Jakarta: Pustaka Ciganjur.

- Sjadzali, Munawir,
1990, *Islam dan Tata Negara: Ajaran, Sejarah dan Pemikiran*, Jakarta: Universitas Indonesia Press.
- Simatupang, T.B.,
tt, *Tugas Kristen dalam Revolusi: Percikan Pergumulan Seorang Awam Modern di tengah-tengah Dunia yang Bergolak*, Jakarta: BPK.
1986, *Kehadiran Kristen dalam Perang, Revolusi dan Pembangunan*, Jakarta: BPK-Gunung Mulia.
1996, *Peranan Agama-Agama dan Kepercayaan Terhadap Tuhan Yang Maha Esa dalam Negara Pancasila yang Membangun*, Jakarta: BPK-Gunung Mulia.
1997, *Iman Kristen dan Pancasila*, Jakarta: BPK-Gunung Mulia.
- Simon, John C.,
2000, 'Neo-Modernisme Islam di Indonesia: Sebuah Studi atas Pemikiran Nurcholish Madjid tentang Pengembangan Dasar-Dasar Pembaruan, Teologi-Keagamaan dan Politik Islam (1970-1999)', *Skripsi Sarjana Ilmu Teologia*, Yogyakarta: Fakultas Teologi UKDW.
- Sinaga, Martin Lukito,
2000, *Agama-Agama Memasuki Milenium Ketiga*, Jakarta: Grasindo
2001, *Pergulatan Kehadiran Kristen di Indonesia: Teks-teks Terpilih Eka Darmaputera*, Jakarta: BPK-Gunung Mulia.
2004, *Misiologi Kontekstual: Th. Kobong dan Pergulatan Kekristenan Lokal di Indonesia*, UPI STT Jakarta dan Gereja Toraja.
2004, *Identitas Poskolonial 'Gereja Suku' dalam Masyarakat Sipil: Studi tentang Jaulung Wismar Saragih dan Komunitas Kristen Simalungun*, Yogyakarta: LKiS.
- Singgih, Emanuel Gerrit,
1982, *Dari Israel ke Asia: Masalah Hubungan di antara Kontekstualisasi Teologi dengan Interpretasi Alkitabiah*, Jakarta: BPK-Gunung Mulia.
1999, *Dunia Yang bermakna: Kumpulan Karangan Tafsir Perjanjian Lama*, Jakarta: Persetia.
2002, *Reformasi dan Transformasi Pelayanan Gereja Menyongsong Abad ke-21*, Yogyakarta: Kanisius.
2004, *Berteologi dalam Konteks: Pemikiran-pemikiran Mengenai Kontekstualisasi Teologi di Indonesia*, Jakarta-Yogyakarta: BPK-Gunung Mulia dan Kanisius.
2004, *Iman dan Politik dalam era Reformasi di Indonesia*, Jakarta: BPK-Gunung Mulia.
2005, *Mengantisipasi Masa Depan: Berteologi dalam Konteks di Awal Milenium III*, Jakarta: BPK-Gunung Mulia.
2007, *Bergereja, Berteologi dan Bermasyarakat*, Yogyakarta: Taman Pustaka Kristen.
2009, *Menguak Isolasi, Menjalin Relas: Teologi Kristen dan Tantangan Dunia Postmodern*, Jakarta: BPK-Gunung Mulia.
2009, *Dua Konteks: Tafsir-Tafsir Perjanjian Lama sebagai Respons atas Perjalanan Reformasi di Indonesia*, Jakarta: BPK-Gunung Mulia.
2012, *Dari Israel ke Asia: Masalah Hubungan Antara Kontekstualisasi Teologi dengan Interpretasi Alkitabiah (Edisi Revisi)*, Jakarta: BPK-Gunung Mulia.
- Sir, Handoyomarno,
1976, *Benih Yang Tumbuh VII: Suatu Survey Mengenai GKJW*, Malang-Jakarta: GKJW-LPS DGI.
- Sirry, Mun'im A., (Ed.),
2003, *Fiqih Lintas Agama: Membangun Masyarakat Inklusif-Pluralis*, Jakarta: Paramadina.

- Sitompul, H. Agussalim, (Ed.),
1997, *HMI: Mengayuh di antara Cita dan Fakta*, 1997, Yogyakarta: Aditya Media.
- Sitompul, Einar Martahan,
2010, *NU dan Pancasila*, Yogyakarta: LKiS.
- Siwu, Richard A.,
1996, *Misi Dalam Pandangan Ekumenikal dan Evangelikal 1910-1961-1991*, Jakarta: BPK-Gunung Mulia.
- Soedarmo, R.,
1996, *Ikhtisar Dokmatika*, Jakarta: BPK-Gunung Mulia.
- Soelle, Dorothee,
2001, *The Silent Cry: Mysticism and Resistance*, Minneapolis: Fortress Press.
- Soetapa, Djaka,
1986, 'The Concept of Ummah According to The Glorious Qur'an in the Context of Indonesian Society', *A Dissertation*, The South East Asia Graduate School of Theology.
1988, *Dialog Kristen-Islam: Suatu Uraian Theologis*, Yogyakarta: PPIP-Duta Wacana.
1991, *Ummah: Komunitas Religius, Sosial dan Politis dalam Al Qur'an*, Yogyakarta: Duta Wacana University Press dan Mitra Gama Widya.
- Song, Choan-Seng,
1977, *Christian Mission in Reconstruction: An Asian Analysis*, Maryknoll: Orbis Books.
1980, *Third-Eye Theology: Theology in Formation in Asian Setting*, Maryknoll: Orbis Books.
1986, *Theology from the Womb of Asia*, New York: Orbis Books.
1989, *Sebutkanlah Nama-Nama Kami: Teologi Cerita dari Perspektif Asia*, Jakarta: BPK-Gunung Mulia.
2008, *Allah yang Turut Menderita: Usaha Berteologi Transposisional*, Jakarta: BPK-Gunung Mulia.
2010, *Yesus dan Pemerintahan Allah*, Jakarta: BPK-Gunung Mulia.
- Sopater, Sularso,
1998, *Keadilan dalam Kemajemukan*, Jakarta: Pustaka Sinar Harapan.
- Stiver, Dan R.,
2001, *Theology after Ricoeur: New Directions in Hermeneutical Theology*, London-Leiden: Westminster John Knox Press.
- Stoddard, Philip H., (Ed),
1981, *Change and the Muslim World*, Syracuse: Syracuse University Press.
- Suaedy, Ahmad,
2006, *Kala Fatwa Jadi Penjara*, Jakarta: The Wahid Institute.
2009, *Perspektif Pesantren: Islam Indonesia Gerakan Sosial Baru Demokratisasi*, Jakarta: The Wahid Institute.
- Subaharianto, Andang, dkk.,
2004, *Tantangan Industrialisasi Madura: Membentur Kultur, Menjunjung Leluhur*, Malang: Bayumedia Publishing.
- Subhan, Arief, (Peny.),
1999, *Indonesia dalam Transisi Menuju Demokrasi*, Jakarta: LSAF.

- Suciati,
2006, *Mempertemukan Jaringan Islam Liberal (JIL) dengan Majelis Tarjih PP Muhammadiyah*, Yogyakarta: Arti Bumi Intaran.
- Sucipto, Hery, (Ed.),
2007, *Islam Madzhab Tengah: Persembahan 70 Tahun Tarmizi Taher*, Jakarta: Grafindo Khazanah Ilmu
- Sudiarja, A.,
1999, *Tinjauan Kritis atas Gereja Diaspora Romo Mangunwijaya*, Yogyakarta: Kanisius.
- Sugiharto, I. Bambang,
2005, *Postmodernisme: Tantangan Bagi Filsafat*, Yogyakarta: Kanisius.
- Sugiharto, I. Bambang, dan Rachmat W., Agus,
2005, *Wajah Baru Etika & Agama*, Yogyakarta: Kanisius.
- Sugirtharajah, R.S.,
2007, *Wajah Yesus di Asia*, Jakarta: BPK-Gunung Mulia.
- Suhadi,
2006, *Kawin Lintas Agama: Perspektif Kritik Nalar Islam*, Yogyakarta: LKiS.
- Suleeman, Ferdinand, et.al.,
1999, *Bergumul dalam Pengharapan, Struggling in Hope: Buku Penghargaan untuk Pdt. Dr. Eka Darmaputera*, Jakarta: BPK-Gunung Mulia.
- Sumardi, Mulyanto,
1982, *Penelitian Agama: Masalah dan Pemikiran*, Jakarta: Sinar Harapan.
- Sumartana, Th.,
1993, *Mission at the Crossroads: Indigenous Churches, European Missionaries, Islamic Association and Socio-Religious Change in Java 1812-1936*, Jakarta: BPK-Gunung Mulia.
2011 *Misi Gereja, Teologi Agama-Agama, dan Masa Depan Demokrasi*, Yogyakarta: Institut Dian/Interfidei.
- Suminto, Aqib,
1983, *Politik Islam Hindia Belanda*, 1983, Jakarta: LP3ES.
- Suroso,
2009, *Pro-Kontra Perempuan Gembala: Studi Historis dan Teologis*, Yogyakarta: Pustaka Therasia.
- Sutanto, Trisno S., dan Sinaga, Martin L., (Eds.),
2001, *Meretas Horison Dialog: Catatan dari Empat Daerah*, Jakarta: ISAI, TAF dan MADIA.
- Taher, Tarmizi, (Eds.),
1998, *Radikalisme Agama*, Jakarta: PPIM IAIN Jakarta.
- Talbot, Strobe, and Chanda, Nayan, (Eds.),
2001, *The Age of Terror: American and The World After Sept 11*, New York: Basic Book.
- Tanja, Victor I.,
1982, *Himpunan Mahasiswa Islam: Sejarah dan Kedudukannya di Tengah Gerakan-gerakan Muslim Pembaru di Indonesia*, Jakarta: Sinar Harapan.
- Tanter, Richard, dan Young, Kenneth,
1996, *Politik Kelas Menengah Indonesia*, Jakarta: LP3ES.
- Tavard, George H.,
1973, *Woman in Christian Tradition*, Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame.

- Thaba, Abdul Aziz,
1996, *Islam dan Negara dalam Politik Orde Baru*, Jakarta: Gema Insani Press.
- Tim Balitbang PGI (Peny.),
2000, *Meretas Jalan Teologi Agama-Agama di Indonesia*, Jakarta: BPK-Gunung Mulia.
- Tim Evaluator,
2009, *Laporan Evaluasi Penyelenggaraan SITI (Studi Intensif Tentang Islam)*, Yogyakarta: PSAA.
- Tim Redaksi,
1993, *Seri Filsafat Driyarkara: 4, Capita Selecta: Jelajah Hakikat Pemikiran Timur*, Jakarta: Gramedia Pustaka Utama.
- Tim Redaksi,
1999, *Orientasi Baru, Jurnal Filsafat dan Teologi: Hidup Ilahi dalam Kelemahan Manusia-Memberdayakan Gereja Partisipatif Supaya Transformatif*, Yogyakarta: Kanisius No. 12.
- Tsing, Anna Lowenhaupt,
1998, *Di Bawah Bayang-bayang Ratu Intan: Proses Marjinalisasi pada Masyarakat Terasing*, Jakarta: Obor.
- Turmudi, Endang, dan Sihbudi, Riza,
2005, *Islam dan Radikalisme di Indonesia*, Jakarta: LIPI.
- Ukur, Fridolin,
2002, *Tuaian Sungguh Banyak: Sejarah Gereja Kalimantan Evangelis Sejak Tahun 1835*, Jakarta: BPK-Gunung Mulia.
- Usman, Ali, (Ed.),
2008, *Menegakkan Pluralisme: Fundamentalisme-Konservatif di Tubuh Muhammadiyah*, Yogyakarta: Ar-Ruzzmedia-LSAF.
- Utomo, Bambang Ruseno,
1993, *Hidup Bersama di Bumi Pancasila: Sebuah Tinjauan Hubungan Islam dan Kristen di Indonesia*, Malang: Pusat Studi Agama dan Budaya.
- van Akkeren, Philip,
1994, *Dewi Sri dan Kristus: Sebuah Kajian tentang Gereja Pribumi di Jawa Timur*, Jakarta: BPK-Gunung Mulia.
- van Bruinessen, Martin,
2009, *NU: Tradisi, Relasi-relasi Kuasa, Pencarian Wacana Baru*, Yogyakarta: LKiS.
- van den End, Th.,
1988, *Sejarah Gereja Asia*, Yogyakarta: PPIP Duta Wacana.
2006, *Ragi Carita 1: Sejarah Gereja di Indonesia 1500-1860*, Jakarta: BPK-Gunung Mulia.
- van den End, Th., dan de Jong, Christiaan,
1997, *Sejarah Perjumpaan Gereja dan Islam*, Jakarta: STT Jakarta.
- van den End, Th., dan Weitjens, J.,
2000, *Ragi Carita 2: Sejarah Gereja di Indonesia 1860-an – sekarang*, Jakarta: BPK-Gunung Mulia.
- van Dijk, Teun A., (Ed.),
1997, *Discourse as Structure and Process: Discourse Studies as Multidisciplinary Introduction*, Vol. 1, London: Sage Publication.
- van Niftrik, G.C., dan Boland, B.J.,
1987, *Dogmatika Masakini*, Jakarta: BPK-Gunung Mulia.

- van Randwijck, S. C. Graaf,
1989, *OEGSTGEEST: Kebijakan Lembaga-lembaga Pekabaran Injil yang Bekerjasama*, Jakarta: BPK-Gunung Mulia.
- Verdiansyah, Verry,
2004, *Islam Emansipatoris: Menafsir Agama untuk Praksis Pembebasan*, Jakarta: P3M.
- Verkuyl, J.,
1987, *Aku Percaya: Uraian tentang Injil dan Seruan Untuk Percaya*, Jakarta: BPK-Gunung Mulia.
- Wahid, Abdurrahman,
1990, *Kontroversi Pemikiran Islam di Indonesia*, Bandung: Remaja Rosdakarya.
2006, *Islamku, Islam Anda, Islam Kita: Agama Masyarakat, Negara Demokrasi*, Jakarta: The Wahid Institute.
2007, *Islam Kosmopolitan: Nilai-nilai Indonesia dan Transformasi Kebudayaan*, Jakarta: The Wahid Institute.
2009, *Ilusi Negara Islam: Ekspansi Gerakan Islam Transnasional di Indonesia*, Jakarta: Gerakan Bhineka Tunggal Ika, The Wahid Institute dan Maarif Institute.
2011, *Tuhan Tidak Perlu Dibela*, Yogyakarta: LKiS.
- Wahyudi, K. Yudian, (Ed.),
2009, *Gerakan Wahabi di Indonesia (Dialog dan Kritik)*, Yogyakarta: BinaHarfa.
- Watt, Montgomery,
1980, *Islamic Political Thought*, 1980, Edinburg: Edinburg University Press.
1997, *Fundamentalisme Islam dan Modernitas*, Jakarta: Raja Grafindo Persada.
- Weber, Max,
2006, *Etika Protestan dan Spirit Kapitalisme*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar.
- Wibowo, I.,
2010, *Negera Centeng: Negara dan Saudagar di Era Globalisasi*, Yogyakarta: Kanisius.
- Wijayatsih, Hendri, (Eds.),
2010, *Memahami Kebenaran Yang Lain sebagai Upaya Pembaharuan Hidup Bersama*, Yogyakarta: TPK, UKDW dan Mission 21.
- Wijsen, Frans, dan Schreier, Robert, (Eds.),
2007, *Global Christianity: Contested Claims*, Amsterdam: Rodopi.
- Wiyata, Latief,
2006, *Carok: Konflik Kekerasan dan Harga Diri Orang Madura*, Yogyakarta: LKiS.
- Woodmard, Mark R., (Ed.),
1998, *Jalan Baru Islam: Memetakan Paradigma Mutakhir Islam Indonesia*, Bandung: Mizan.
- Wuwungan, O.E.Ch. (Peny.),
2004, *Kebersamaan Hidup*, Jakarta: Pustaka Sinar Harapan.
- Yewangoe, A.A.,
1996, *Theologia Crucis di Asia: Pandangan-pandangan Orang Kristen Asia Mengenai Penderitaan dalam Kemiskinan dan Keberagamaan di Asia*, Jakarta: BPK-Gunung Mulia.
2004, *Kontekstualisasi Pemikiran Dogmatika di Indonesia: Buku Penghormatan 70 Tahun Prof. Dr. Sularso Soperter*, Jakarta: BPK-Gunung Mulia dan STT Jakarta.
- Zada, Khamami,
2002, *Islam Radikal: Pergulatan Ormas-Ormas Islam Garis Keras di Indonesia*, Jakarta: Teraju.

Zuhri, Saifudin,

1980, *Sejarah Kebangkitan Islam dan Perkembangannya di Indonesia*, Bandung: Al-Maarif.

Artikel, Jurnal dan Paper

Adeney, Bernard T.,

1997, 'Allah yang Bhinneka Tunggal Ika', dalam *Duta Wacana: Majalah Ilmiah Universitas Kristen Duta Wacana*, No. I/2.

Adianto, M. Rus,

2002, 'Memahami Potensi Konflik dan Perdamaian dalam Budaya Dayak dan Madura Melalui Bahan-Bahan Tradisional', dalam *Jurnal ATL: Identitas, Pluralisme, dan Keambiguan*, No. 8, Vol. 7, Desember.

Ali, Fachry,

1986, 'Kembali ke Individu dan Hotel Mandarin', dalam *Tempo*, 19 Juli, No. 21, Thn. XVI.

1995, 'Keharusan Demokratisasi dalam Islam Indonesia', dalam *Ulumul Qur'an*, No. 1, Vol. VI.

Arkoun, Mohammed,

1987, 'Rethinking Islam Today', dalam *Occasional Papers Series*, Washington: Georgetown University.

Armando, Ade,

1993, 'Citra Kaum Pembaru Islam dalam Propaganda Media Dakwah', dalam *Ulumul Qur'an*, No. 3, Vol. IV.

Assyaukanie, Luthfi,

1998, 'Tipologi dan Wacana Pemikiran Arab Kontemporer', dalam *Jurnal Pemikiran Islam Paramadina*, Vol. I, No. 1, Juli-Desember.

Azra, Azyumardi,

2012, 'Jebakan Demokrasi', dalam *Kompas*, 10 Maret.

Banawiratma, J.B.,

1985, 'Menghargai Rakyat dan Tradisi Mereka: Belajar dari Teologi-teologi Pembebasan', dalam *Prisma* No. 6.

1986, 'Yesus Kristus dan Keterlibatan Sosial Gereja', dalam *Orientasi: Yesus Kristus Pusat Teologi*, No. XVIII, Yogyakarta: Kanisius.

1997, 'Ilmu-Ilmu Agama dalam Kristologi', dalam *Teologi Lintas Ilmu: Menguji Omongan Agama, Orientasi Baru: Jurnal Filsafat dan Teologi*, No. 10.

2000, 'Kristologi dalam Pluralisme Religius', dalam *Mantap dalam Berharap Pasti dalam Misteri, Orientasi Baru: Jurnal Filsafat dan Teologi*, Desember, No. 13.

2001, 'Christian Life in Religious Pluralism: Ecumenical Concerns in Interreligious Dialogue', dalam *Our Pilgrimage in Hope*, Philippines: St. Pauls.

2011, 'Seminar Aktualisasi Nilai-nilai Pancasila dalam Kehidupan Iman Kristen' di *LPP-Sinode GKI dan GKI SW Jateng*, Yogyakarta, 30 Juni.

2012, 'Alkitab: Teman dalam Pergumulan Iman', *Sambutan untuk Penganugerahan Dr (h.c.) Pdt. Prof. Emanuel Gerrit Singgih, Ph.D.*, 12 Maret, tidak diterbitkan.

Baso, Ahmad,

2001, 'Neo-Modernisme Islam versus Post-Tradisionalisme Islam' dalam *Taswirul Afkar*, No. 10.

- Bertens, K.,
1983, 'Dua Tokoh Filsafat Perancis Dewasa Ini: Michel Foucault dan Jacques Derrida', dalam *Orientasi: Pustaka Filsafat dan Teologi*, Thn. XV.
- Both, Anne,
1989, 'Repelita V dan Strategi Perekonomian Jangka Menengah Indonesia', dalam *Prisma*, No. 8, Thn. XVIII.
- Ciholas, Paul, 'Monotheism and Violence', dalam *Theology Digest*, 1985, Vol. 32, No. 1.
- Darmaputera, Eka,
2001, 'Memberdayakan Komunitas Basis dari Perspektif dan Pengalaman Kristen Protestan' dalam *Spektrum*, XXIX, 1.
- de Jong, Kees,
2010, 'Pekabaran Injil dalam Konteks Masyarakat Multikultural Pluralistik' dalam Wijayatsih, Hendri, (Eds.), *Memahami Kebenaran Yang Lain Sebagai Upaya Pembaharuan Hidup Bersama*, Yogyakarta: TPK, UKDW dan Mission 21.
- Dister, Nico Syukur,
2010, 'Dialog Antar Umat Beragama: Ketegangan antara Keterbukaan dan Identitas', dalam *Limem: Jurnal Agama dan Kebudayaan*, Thn. 6, No. 2, April.
- Drewes, B.F.,
2005, 'Kitab Pengkhotbah, Dua Tafsiran Kontekstual', dalam *Forum Biblika*, No. 17.
- Effendy, Bahtiar,
1995, 'Islam dan Negara: Transformasi Pemikiran dan Praktek Politik Islam di Indonesia', dalam *Prisma*, No. 5.
- Fiorenza, Elisabeth Schussler,
1985, 'Breaking the Silence – Becoming Visible', dalam *Concilium*, Desember.
- Handoko, Agustinus,
2012, 'Diskusi Kalimantan Barat (1): Cerita Panjang Konflik dan Kekerasan', dalam *Kompas*, 13 Agustus.
- Hardawiryana, Robert,
1983, 'Teologi Pembebasan dalam Konteks Teologi-Teologi Masa Kini', dalam *Orientasi: Pustaka Filsafat dan Teologi*, No. XV.
1991, 'Peranan Gereja dalam Masyarakat Pluri-Religius di Asia', dalam *Orientasi Baru: Mewartakan dalam Kebebasan*, No. 5, Yogyakarta: Kanisius.
- Hardjowasito, Kadarmanto,
tt, 'PWG/PAK dalam Konteks Masyarakat Indonesia yang Majemuk', dalam *Buletin LPPS*, Yogyakarta.
- Hartiningsih, Maria, dan Ratna, Myrna,
2012, 'Syafaatun Almirzanah: Diperkaya dan Memperkaya', dalam *Kompas*, 12 Agustus.
- Hartono, F.,
1992, 'Aloysius Pieris, seorang Teolog Pastoral Asia', dalam *Rohani*, No. XXXIX, No. 8.
- Hasan, Noorhaidi,
2002, 'Faith and Politics: The Rise of The Laskar Jihad in The Era of Transition in Indonesia', dalam *Indonesia*, April, Number 73, Cornell: SEAP.

- Hauw, Andreas,
2002, 'Tinjauan Buku: Hidup di Bawah Bayang-bayang Maut: Sebuah Tafsir Kitab Pengkhotbah', dalam *Forum Biblika*, No. 15.
- Hefner, Robert W.,
2001, 'Public Islam and the Problem of Democratization', dalam *Sociology of Religion: Spesial Issue*, No. 4, Vol. 62.
- Hehanussa, Josef M. N.,
2012, 'GPM dan Konflik Ambon' dalam *Presentasi Disertasi*, di Program Pasca Sarjana Teologi UKDW, 20 April.
- Hidayat, Komaruddin,
1993, 'Schoun, Nasr dan Cak Nur', dalam *Ulumul Qur'an*, No. 1, Vol. IV.
- Ismail, Faisal,
2011, 'Ingatan Kolektif Tentang Perang Salib dan Butir-Butir Hikmah Pembelajarannya Bagi Kesenambungan Penguatan Hubungan Muslim-Kristen di Indonesia', dalam *Kumpulan Makalah Studi Intensif Tentang Islam (SITI) Angkatan IX*, Kerjasama PSAA UKDW, LPPS GKJ-GKI, Sinode GKJ, Sinode GKI, 18-28 Juli, tidak diterbitkan.
- Karman, Yonky,
2011, 'Keiindonesiaan Itu', dalam *Kompas* 1 Juni.
- Maarif, Ahmad Syafii,
1983, 'Menyimak Pemikiran Fazlur Rahman tentang Islam' dalam *Panji Masyarakat*, No. 403, Thn. XXV, 1 Agustus.
- Madjid, Nurcholish,
1984, 'Islam in Indonesia: Challenges and Opportunities', dalam *Mizan*, No.3, Vol. 1.
1985, 'Sheikh Muhammad Abduh dan Pembaruan Pendidikan Islam', dalam *Panji Masyarakat*, No. 472, Thn. XXVII, 1 Juli.
1988, 'Indonesia Masa Mendatang, Ibarat Sosok Santri yang Canggih', dalam *Prisma*, No. 5, Thn. XVII.
1990, 'Setelah Boom Sarjana Muslim', dalam *Tempo*, No.41, Thn. XX, 8 Desember.
1993, 'Beberapa Renungan Tentang Kehidupan Keagamaan untuk Generasi Mendatang', dalam *Ulumul Qur'an*, No. 1, Vol. IV.
- Magnis-Seseno, Franz,
1993, 'Nurcholish Madjid, Islam dan Modernitas', dalam *Ulumul Qur'an*, No. 1, Vol. IV.
- Mahasin, Aswab,
1984, 'Marhaban', Arah Baru Islam: Suara Angkatan Muda, dalam *Prisma*, No. Ekstra, Thn. XIII.
- Mamahit, Neila G.M.,
1999, 'Hermeneutika Feminis: Sebuah Hermeneutika Yang Merahimi', dalam *Forum Biblika: Jurnal Ilmiah Populer*, No. 10.
- Mangunwijaya, Y. B.,
1982, 'Gereja antara Yesus dari Nazaret dan Caesar', dalam *Prisma*, No. 9.
- McVey, Chrys,
1990, 'Aloysius Pieris and The Asian Style of Doing Theology', dalam *Al-Mushir: Theological Journal of the Christian Study Centre, Rawalpindi, Pakistan*, Vol. 32, No. 4.
1991, 'Perkenalan dengan Pandangan Pieris', dalam *Umat Baru*, No. 143, Thn. XXIV, September/Oktober.

- Misrawi, Zuhairi,
2001, 'Dari Tradisi Menuju Post Tradisionalisme Islam', dalam *Taswirul Afkar*, No. 10.
- Mohammad, Ade Komaruddin,
1992, 'Memberi Makna Ijo Royo-Royo', dalam *Panji Masyarakat*, No. 735, Thn. XXXIV, 21-31 Oktober.
- Moyaert, Marianne,
2008, 'The (Un-) translatability of Religions?: Ricoeur Linguistic Hospitality as Model for Inter-religious Dialogue', dalam *Exchange*, No. 37, Leiden: Koninklijke Brill NV.
- Munawar-Rachman, Budhy,
1993, 'Menguak Batas-Batas Dialog Antar Agama', dalam *Ulumul Qur'an*, No. 4, Vol. IV.
- Pieris, Aloysius,
1982, 'The Place of Non-Christian Religions and Cultures in the Evolution of a Third World Theology', dalam *East Asian Pastoral Review*, Vol. 19, No. 2.
1986, 'A Theology of Liberation in Asian Churches?' dalam *East Asian Pastoral Review*, Vol. 23, No. 2.
1992-1993, 'Woman and Religion in Asia: Towards a Buddhist and Christian Appropriation of the Feminist Critique', dalam *Dialogue*, No. 19-20.
- Prakosa, J.B. Heru,
1999, 'Gagasan Pembaruan Abdullahi Ahmed An-Naim', dalam *Basis*, No. 03-04, Th. ke-48, Maret-April.
- Rahardjo, M. Dawam,
1991, 'Basis Sosial Pemikiran Islam di Indonesia Sejak Orde Baru', dalam *Prisma*, No.3, Thn. XX, Maret.
- Rahman, Fazlur,
1993, 'Mengapa Saya Hengkang dari Pakistan', dalam *Islamika: Jurnal Dialog Pemikiran Islam*, No. 2, Oktober – Desember.
- Rahmat, Jalaludin,
1984, 'Sia-sialah Mencari Daulah Islamiyah baik dalam al-Qur'an dan Hadis', dalam *Tempo*, 2 Desember.
- Setio, Robert,
2004, 'Teks Peperangan dalam Konteks Perang: Pandangan Awal untuk Pembacaan Fungsional', dalam *Forum Biblika: Jurnal Ilmiah Populer*, No. 16.
2008, 'Hegemoni Barat dan Nasib Kontekstualisasi Teologi di Indonesia', dalam *Gema Teologi*, April, Vol. 32, No. 1.
- Simon, John C.,
2011, 'Konflik dan Dilema Gereja Suku: Mengurai Relasi Agama, Etnisitas dan Budaya dalam Konflik Sosial di Kalimantan sebagai Upaya Gereja Menemukan Kembali Rasa Asia', *Paper Akhir Semester Berteologi dalam Konteks*, 16 Desember, tidak diterbitkan.
- Sinaga, Martin Lukito,
tt, 'Dilema Pelayanan Gereja Protestan Indonesia Dewasa Ini', dalam *Diskusi Ulang Tahun Majalah Gema Duta Wacana*.
2001, 'Dilema Pelayanan Gereja Protestan Indonesia Dewasa Ini', dalam *Jurnal Teologi Gema Duta Wacana: Pelayanan Gereja*, Edisi 57.

- 2004, 'Mencari Corak Lokal Kekristenan di Indonesia', dalam *Jurnal Teologi Proklamasi*, Edisi No. 5/Th. 3.
- Singgih, Emanuel Gerrit,
 1988, 'Theologia Crucis in Asia' dalam *Majalah Gema STTh Duta Wacana: Kematian*, No. 36, April.
 1988, 'Berani Takut Mati: Pemahaman Martin Heidegger Mengenai Kematian sebagai Batas Ketiadaan', dalam *Majalah Gema STTh Duta Wacana: Kematian*, No. 36, April.
 2000, 'Mega Kalah, Kristen Kalah? Sebuah Renungan Pasca Oktober 1999', dalam *Jurnal Teologi Gema Duta Wacana*, Edisi 56.
 2005, 'Ex Nihilo Nihil Fit: Sebuah Tafsiran Kejadian 1:1-3', *Pidato Pengukuhan Guru Besar Ilmu Teologi pada Fakultas Teologia UKDW*, Yogyakarta: 19 Januari.
 2008, 'Adakah Tempat Baginya di Asia? Statistik dan Penentuan Lokasi Christendom', dalam *Gema Teologi*, Vol. 32, No. 1, April.
 2010, 'Film Jermal dan Perumpamaan Si Anak Hilang', Yogyakarta, tidak diterbitkan.
- Sopater, Sularso,
 1985, 'Upaya Bertheologia dalam Pancawarsa 1981-1985', dalam *Pidato Pengukuhan dalam Jabatan Guru Besar STT Jakarta*, 27 September.
- Sumartana, Th.,
 1981, 'Ikhtiar Ahmad Wahib: Sebuah Corak Reformasi dalam Islam', dalam *Prisma*, No. 8, Thn. X, Agustus.
 1991, 'Islam-Kristen dalam Pergerakan Nasional (Sketsa, Untuk Pengantar Diskusi)', dalam *Peninjau*, Thn: XVI/1.
- Sukidi,
 2012, 'Kontekstualisasi Ramadhan', dalam *Kompas*, 11 Agustus.
- Sutanto, Trisno S.,
 2004, 'Perihal Kristen Liberal di Indonesia: Sketsa Pergulatan Th. Sumartana', dalam *Jurnal Teologi Proklamasi*, Edisi No. 5/Th. 3.
- Syamsuddin, Din,
 1993, 'Usaha Pencarian Konsep Negara dalam Sejarah Pemikiran Politik Islam', dalam *Ulumul Qur'an*, No. 2, Vol. IV.
- Tebba, Sudirman,
 1989, 'Islam di Indonesia: Dari Minoritas Politik Menuju Mayoritas Budaya', dalam *Jurnal Ilmu Politik*, No. 4.
- Tim Redaksi,
 1986, 'Nurcholish, yang Menarik Gerbong', dalam *Tempo*, No. 16, Thn. XVI, 14 Juni.
- Tim Redaksi,
 1991, 'Dari Syak Wasangka dan Sengketa', dalam *Tempo*, No. 19, Thn. XXI, 6 Juli.
- Tim Redaksi,
 2005, 'Perlu Lahir Teologi Kontekstual dari Rahim Indonesia', dalam *Kompas*, 25 Juni.
- Tim Redaksi,
 2011, 'Profil Dosen: Emanuel Gerrit Singgih', dalam *Wara Duta*, Vol. 3, Tahun 3, Agustus – Desember.
- Wahid, Abdurrahman,
 1984, 'Islam Punya Konsep Kenegaraan?', dalam *Tempo*, No. 44, Thn. XIV, 29 Desember.

- 1984, 'Nahdlatul Ulama dan Islam di Indonesia Dewasa Ini', dalam *Prisma*, No. 4, April, Thn. XIII.
- Wahid, Marzuki,
2001, 'Post Tradisionalisme Islam: Arah Baru Pemikiran Islam Indonesia', dalam *Taswirul Afkar*,
No. 10.
- Winarno, Yunita,
2008, 'Suatu Refleksi Metodologi Penelitian Sosial', dalam *Jurnal Ilmiah Humatek*, Vol. 1, No. 3.

© UKDW