

Politik Moderasi
dan Kebebasan
Beragama

Suatu Tinjauan Kritis



Politik Moderasi dan Kebebasan Beragama
Suatu Tinjauan Kritis

© 2022 Zainal Abidin Bagir, Jimmy M.I. Sormin

Hak Cipta dilindungi oleh undang-undang
Diterbitkan pertama kali Maret 2022, oleh:
Penerbit PT Elex Media Komputindo
Kelompok Gramedia, Anggota IKAPI, Jakarta

Desain Grafis: Setiawan
Penata Aksara: Khoirul Anam

722080259
ISBN: 978-623-00-3220-2

Dilarang keras menerjemahkan, memfotokopi, atau memperbanyak
sebagian atau seluruh isi buku ini tanpa izin tertulis dari Penerbit.

Dicetak oleh Percetakan PT Gramedia, Jakarta
Isi di luar tanggung jawab percetakan

DAFTAR ISI

Kata Pengantar..... vii

BAGIAN I: Menakar Moderasi Beragama:

Pembacaan Kritis (*Trisno S. Sutanto, Suhadi Cholil, Woro Wahyuningtyas, dan Danial Sutami Putra*)..... 1

BAB I: Titik Tolak: Politik Agama 3

BAB II: Mengendalikan Agama: Latar Historis
Diskursus Moderasi Global dan Nasional..... 15

Bab III: Mengapa dan Apa Moderasi Beragama? 45

BAB IV: Membangun “Diskursus Alternatif” 69

BAGIAN II: Moderasi Beragama atau Kebebasan

Beragama?..... 93

Bab V: Moderasi Beragama atau Kebebasan Beragama:
Mengurai Titik Temu dan Titik Seteru
(*Donald Qomaidiasyah Tungkagi*)..... 95

Bab VI: Menakar Moderasi Beragama dari Perspektif
Kebebasan Beragama atau Berkeyakinan (*Maufur*)... 133

Bab VII: Epilog: Cukupkah Menjadi Moderat?
(*Zainal Abidin Bagir dan Jimmy M.I. Sormin*)..... 167

Biodata Penulis..... 181

BAGIAN I

Menakar Moderasi Beragama: Pembacaan Kritis

Trisno S. Sutanto, Suhadi Cholil,
Woro Wahyuningtyas,
dan Danial Sutami Putra

Titik Tolak: Politik Agama

PADA Desember 2017 lalu, persidangan Majelis Umum PBB membuat resolusi yang sungguh menarik tentang tahun 2019. Dalam resolusi yang disetujui oleh semua negara itu, tahun 2019 akan menjadi tahun perayaan internasional untuk tiga hal. *Pertama*, tahun internasional bahasa-bahasa asli (*indigenous languages*); *kedua*, tahun internasional tabel periodik (*International Year of Periodic Table* — yang menyangkut tabel valensi atom, sebagaimana dikenal dalam ilmu kimia); dan, *ketiga*, tahun internasional “moderasi” (*International Year of Moderation 2019*, disingkat IYM2019).

Konon, usulan awal IYM2019 itu datang dari mantan Perdana Menteri Malaysia, Datuk Seri Najib Tun Razak, sebagai upaya guna “melawan penyebaran ekstremisme dan radikalisme dengan mengambil posisi moderasi”. Najib sendiri menilai, resolusi yang diterima oleh PBB tersebut merupakan “kisah sukses historis” negaranya.¹ Lewat akun Twitter-nya, politisi senior Malaysia itu menyambut gembira keputusan resolusi PBB itu

¹ Tentang hal ini, lihat “Najib: UN’s acceptance of anti-extremism resolution a historic success for country”, laporan *Malay Mail* Senin, 11 Desember 2017 <https://www.malaymail.com/news/malaysia/2017/12/11/najib-uns-acceptance-of-anti-extremism-resolution-a-historic-success-for-co/1530325>.

begini: “Alhamdulillah, the United Nations has accepted Malaysia’s resolution to combat the spread of extremism and radicalism by adopting moderation. Another historic success for #Negaraku”.

Kita hampir tidak mengenal dua perayaan internasional lainnya. Namun jelas sekali, IYM2019 bergema kuat di tanah air. Mungkin ada, atau mungkin juga tidak ada, hubungannya dengan usulan Najib dan keputusan PBB itu, namun sejak 2019 juga kampanye dan diskursus tentang “Moderasi Beragama” (selanjutnya: MB) sangat gencar dilancarkan oleh pemerintah, khususnya pihak Kemenag RI. Malah, pada tahun yang sama, pihak Kemenag RI menerbitkan buku babon maupun buku saku tanya-jawab MB.² Ketika mengantarkan buku babon tersebut, Lukman Hakim Saifuddin, Menteri Agama saat itu, menyebut bahwa gagasan MB sudah gencar disosialisasikan sejak beberapa tahun sebelumnya lewat berbagai cara. Menag pun mencanangkan tahun 2019 sebagai “Tahun Moderasi Beragama”, karena MB *“harus menjadi arus utama dalam membangun Indonesia”*.³ Upaya tersebut memberi hasil mengesankan. Melalui Peraturan Presiden (Perpres) No. 18 Tahun 2020 tentang Rencana Pembangunan Jangka Menengah Nasional (RPJMN) Tahun 2020 - 2024 yang dikeluarkan tanggal 17 Januari 2020, MB dimasukkan ke dalam RPJMN 2020 - 2024. Dalam RPJMN memang MB ditempatkan sebagai salah satu bagian “Pembangunan Karakter” yang merupakan strategi pembangunan SDM, selain soal revolusi mental dan pembangunan ideologi Pancasila, pemajuan dan

2 Tim Penyusun Kementerian Agama RI, *Moderasi Beragama*, Jakarta: Badan Litbang dan Diklat Kementerian Agama RI, 2019; dan Tim Penyusun Kementerian Agama RI, *Tanya Jawab Moderasi Beragama*, Jakarta: Badan Litbang dan Diklat Kementerian Agama RI, 2019.

3 Lihat “Sambutan Menteri Agama Republik Indonesia” dalam *Moderasi Beragama*, *op.cit.*, h. vi. Cetak miring ditambahkan.

pelestarian kebudayaan, maupun budaya literasi, inovasi dan kreativitas.

Catatan pendek di atas mau memperlihatkan bahwa diskursus mengenai MB tampaknya telah menjadi semacam tren global dewasa ini. Boleh jadi, hal ini dipicu oleh apa yang kerap disebut para ahli sebagai “kebangkitan semangat keagamaan” yang ditengarai kuat mewarnai gejolak-gejolak politik pada skala mondial. Kami akan melihat hal ini secara lebih rinci dalam bagian berikut. Namun yang jelas, terlepas dari soal tren global itu, diskursus MB sudah sangat marak di tanah air, dan bahkan dapat disebut sebagai kosakata baru “politik agama” yang diumumkan oleh pemerintah, khususnya pemerintahan pada masa Jokowi. Begitu banyak kegiatan, mulai dari seminar, webinar daring, upacara seremonial, sampai penyusunan buku-buku modul dan buku ajar, sudah dilakukan dengan semarak. Komunitas-komunitas keagamaan maupun diskursus di kalangan pejabat pemerintahan, akademisi dan tokoh-tokoh agama banyak mengadopsi kosakata baru tersebut.

Begitu juga, saat tim peneliti melakukan wawancara dengan tokoh-tokoh perwakilan ormas keagamaan yang resmi, yakni Kyai Imam Pituduh (Pengurus Besar Nahdlatul Ulama/PBNU), Amar Faozan (Pengurus Pusat Muhammadiyah), Budi Tanuwibowo (Majelis Tinggi Agama Khonghucu/Matakin), Profesor Filip (Persatuan Umat Buddha Indonesia/Permabudhi), dan Astono (Parisada Hindu Dharma Indonesia/PHDI), semuanya menyambut positif gagasan MB.⁴ Apalagi, menurut mereka, ajaran masing-masing agama yang mereka yakini toh *sudah* “moderat” dan *sudah* mencakup, walau tidak disebutkan secara eksplisit,

4 Seluruh wawancara dilakukan secara daring lewat fasilitas *zoom*.

indikator-indikator kunci yang dipakai oleh MB, seperti komitmen kebangsaan, toleransi, anti-kekerasan dan penerimaan pada tradisi.

Marak dan dominannya diskursus MB itu tentu menarik perhatian untuk didedah secara lebih mendalam. Apa sebenarnya yang ingin ditawarkan oleh kosakata dan diskursus MB tersebut? Mengapa kosakata dan diskursus MB muncul di tengah pergolakan sosial-politik kiwari, baik pada skala global maupun –dan terutama— dalam skala nasional? Situasi dan problem keagamaan seperti apa yang ingin dijawab oleh diskursus MB? Apakah MB hanya merupakan kosakata baru untuk praktik-praktik tata kelola hidup keagamaan lama oleh negara, seperti dulu dikenal sebagai “Trilogi Kerukunan” (masa Orde Baru), RUU KUB (Rancangan Undang-undang Kerukunan Umat Beragama) dan RUU PUB (Rancangan Undang-undang Perlindungan Umat Beragama) yang pernah ditawarkan Kemenag tetapi kandas di tengah jalan?

FOKUS DAN KARAKTERISTIK PENELITIAN

RANGKAIAN pertanyaan di atas mendorong anggota tim penelitian PGI, yang menuliskan bagian pertama buku ini, melakukan kajian kritis terhadap diskursus MB. Tim peneliti ini dibentuk di tengah segala keterbatasan yang ada, khususnya soal jangka waktu penelitian dan situasi pandemi yang mengharuskan tim bekerja secara jarak jauh, tanpa ada kemungkinan bagi percakapan intim tatap-muka.

Kajian ini lebih didasarkan pada upaya melakukan pembacaan kritis terhadap diskursus MB yang terutama diusung oleh Kemenag RI. Di sini diasumsikan bahwa dikursus MB,

sebagaimana dirumuskan dan gencar disosialisasikan oleh Kemenag RI, mencerminkan cara pandang dan niat pemerintah di dalam menangani persoalan-persoalan keagamaan yang kerap dirasa mengancam kebinekaan di tanah air. Mengingat betapa gencar dan massif upaya Kemenag di dalam mensosialisasikan diskursus MB, dan bagaimana diskursus tersebut telah menjadi kosakata dominan yang tidak hanya dipakai oleh para pejabat, tetapi juga mewarnai bahasa para elite keagamaan dan bahkan kalangan akademisi, maka suatu pembacaan kritis terhadap diskursus itu sudah menjadi kebutuhan yang urgen. Apalagi, sebagaimana sudah disebut di atas, diskursus MB sudah masuk dan menjadi bagian dari RPJMN 2020 - 2024.

Hanya saja, walau sudah memiliki jangkar dalam RPJMN 2020 - 2024, gagasan MB itu sendiri masih terus mengalami pergeseran dan perkembangan, seperti nanti terlihat dalam bagian-bagian di bawah. Boleh dibilang gagasan MB, untuk memakai istilah yang diperkenalkan oleh Kelompok Kerja (Pokja) MB, merupakan semacam “*living document*”⁵ dan karenanya membuka ranah tafsir dan pergulatan yang sangat lebar. Apalagi, seperti ditegaskan dalam dokumen itu,

“Konsep ini (yakni MB - ed.) tentu akan terus mengalami dinamika dan kontekstualisasi dari waktu ke waktu sehingga penyempurnaan atasnya harus terus dilakukan dengan mempertimbangkan konteks dan dinamika yang berkem-

5 Tim Kelompok Kerja Moderasi Beragama Kemenag RI, *Peta Jalan (Roadmap) Penguatan Moderasi Beragama Tahun 2020-2024*, Jakarta: Kementerian Agama RI, 2020, h. 3. Draft buku ini disampaikan dalam rangkaian sosialisasi *Roadmap* oleh Kementerian Agama, dan, menurut Kemenag, menunggu pengesahan melalui suatu Peraturan Presiden.

bang, agar moderasi beragama dapat menjawab tantangan-tantangan zaman.”⁶

Kita akan kembali pada soal ini nanti. Tetapi dengan pene-gasan itu, maka MB, paling tidak sampai laporan ini dituliskan, masih lebih merupakan gagasan ketimbang program — *boro-boro* kebijakan resmi! — walau sudah ada dalam RPJMN.

Karena itu, menurut Ahmad “Inung” Zainul Hamdi, Ketua Forum Nasional Rumah Moderasi Beragama yang sekaligus In-struktur Nasional Penguatan Moderasi Beragama Kemenag RI, saat percakapan virtual dengan tim peneliti (21 Oktober), MB se-baiknya dilihat sebagai suatu *diskursus* yang dibangun pemerin-tah guna menghadapi tiga tantangan serius yang sampai seka-rang masih mengganggu. Ketiga tantangan itu yakni, *pertama*, fenomena kekerasan atas nama agama; *kedua*, masih tingginya tingkat intoleransi; dan akhirnya, *ketiga*, maraknya pemahaman keagamaan yang eksklusif. Ketiga tantangan yang disebut Inung itu memang berulang kali ditekankan dalam berbagai uraian mengenai gagasan MB.

Akan tetapi, sekali pun masih merupakan diskursus gagasan, posisi MB dalam RPJMN dan luasnya cakupan yang dibayang-kan nantinya jika MB diimplementasikan, penting didedah se-cara kritis. Untuk melakukan pembacaan kritis tersebut, maka diskursus MB akan ditempatkan dalam konteks sosio-historis politik agama pemerintah, sebagai bagian dari upaya tata kelola kebinekaan yang selalu menjadi persoalan di dalam membangun tata kehidupan bersama yang adil, harmonis, dan sejahtera. Se-jarah pergolakan politik agama itu sudah dari sejak sangat awal kuat mewarnai gerak dan langgam kehidupan sosial, politik,

6 *Ibid*, h. 69-70.

dan bahkan situasi keberagaman di tanah air. Pada masa reformasi pasca-Mei 1998, yang menyediakan ruang dan atmosfer lebih terbuka dan bebas bagi ekspresi-ekspresi politik keagamaan, tarik menarik dan pergulatan “politik agama” menjadi lebih intens. Dan hal ini makin tampak jelas di dalam pemerintahan Jokowi kedua.

Latar itulah yang diduga kuat menjadi konteks utama lahirnya diskursus MB sehingga butuh kajian dan pembacaan lebih mendalam. Diharapkan dengan kajian kritis terhadap latar historis itu, problem-problem dasar yang melatari MB dapat disibak, dan dengan itu diskursus MB juga dapat didedah secara kritis. Lewat kajian kritis itu pula, komunitas-komunitas keagamaan maupun lembaga-lembaga swadaya masyarakat yang selama ini menaruh perhatian dan aktif melakukan advokasi kebebasan beragama atau berkeyakinan (KBB), mendapat gambaran yang lebih mendalam sehingga dapat merumuskan posisi mereka dalam diskursus dominan tersebut.

Tentu saja, sebagaimana sudah disinggung di atas, kajian ini memiliki keterbatasan yang patut dikemukakan di awal. Ada persoalan keterbatasan waktu, kesulitan untuk memperluas jangkauan penelitian karena pemberlakuan Pembatasan Sosial Berskala Besar dan disusul Pemberlakuan Pembatasan Kegiatan Masyarakat, juga tim peneliti yang tersebar di beberapa wilayah berbeda. Mengingat berbagai kendala itu, maka penelitian ini lebih mengambil bentuk sebagai pembacaan kritis terhadap diskursus MB. Bahan-bahan utama mencakup buku babon terbitan Kemenag maupun dokumen hasil Pokja MB yang sudah beberapa kali didiskusikan (dan pada saat penerbitan buku ini, masih menunggu pengesahan melalui Perpres), hasil-hasil kajian yang

sudah dipublikasikan sebelumnya, dan rangkaian FGD (*Focus Group Discussion*) maupun wawancara secara daring dengan pihak-pihak tertentu. Hasil-hasil pembacaan kritis itu selalu menjadi bahan diskusi di antara para peneliti.

SUDUT TILIKAN: POLITIK AGAMA

SEBELUM melangkah lebih jauh, ada baiknya sedikit diuraikan sudut tilikan, yakni perspektif yang dipakai dalam kajian ini, khususnya istilah “politik agama” yang dapat mengundang banyak tafsir.

Dengan istilah itu, ada dua hal yang ingin dilakukan. *Pertama*, menempatkan agama sebagai bagian integral dari pergolakan sosial-politik konkret. Selama ini ditengarai, khususnya dalam peristiwa-peristiwa konflik traumatis yang “bernuansa” agama (atau sering disebut SARA, yakni Suku, Agama, Ras, dan Antar-golongan — sebuah akronim yang terkenal di zaman Orde Baru), ada semacam apologetika yang selalu diulang-ulang, yakni bahwa konflik-konflik itu sama sekali tidak berkaitan dengan “agama”. Tidak mungkin “agama” mengajarkan kekerasan, misalnya, atau permusuhan dengan kelompok-kelompok lain.

Dalam pandangan itu, agama ditempatkan di “langit-langit suci”, sama sekali tidak tersentuh oleh nafsu-nafsu kotor, atau carut marut pergolakan sosial dan perebutan kekuasaan. Agama dipandang sebagai ajaran luhur yang selalu membawa perdamaian, cinta kasih, penghormatan pada hak-hak asasi manusia, memuliakan perempuan, dst. Cara pandang esensialis seperti itu kerap menafikan sumbangan semangat keagamaan yang kuat mewarnai berbagai tragedi kemanusiaan dalam sejarah.

Sudah lama sebenarnya para pengkaji dan pemerhati soal-soal keagamaan melihat bahwa agama sebenarnya memiliki beragam wajah. Pada satu sisi, agama mencerminkan dan merumuskan aspirasi paling luhur dari kemanusiaan: persaudaraan antar-umat manusia, penghormatan pada kehidupan, dorongan untuk mencari dan menemukan Yang Mahasuci, ekspresi kebudayaan yang luhur, dst. Tetapi, pada sisi lain dan secara bersamaan, sejarah juga dipenuhi oleh praktik-praktik kekerasan, diskriminasi, atau bahkan tindakan genosida yang kerap memakai dan didasari oleh argumen-argumen keagamaan.

Terkait dengan itu, *kedua*, tulisan di bagian ini mau berangkat dari anjuran Talal Asad, seorang antropolog terkemuka yang banyak mewarnai perdebatan kiwari, untuk lebih menaruh perhatian pada dimensi kuasa (*power*) saat mengkaji agama. Dalam esainya yang terkenal dan sudah jadi bacaan klasik,⁷ Asad mengkritik cara pendekatan esensialistik Clifford Geertz yang dominan pada masanya, karena alpa melihat dimensi-dimensi kuasa saat mengkaji fenomena keagamaan. Menurut Asad, alih-alih mempersoalkan makna ajaran dan praktik keagamaan, termasuk simbol-simbol dan ritualnya sebagaimana sering dilakukan Geertz, lebih baik kita menelisik bagaimana kondisi-kondisi historis dan relasi-relasi kuasa yang melatarinya, yakni bagaimana kekuatan-kekuatan sosial pada momen historis tertentu menciptakan diskursus keagamaan itu. Kata Asad, “*power constructs religious ideology, establishes the preconditions for distinctive kinds of religious personality, authorizes specifiable*

7 Talal Asad, “Anthropological Conceptions of Religion: Reflections on Geertz”, diterbitkan dalam jurnal *Man*, New Series, Vol. 18, No. 2 (June, 1983), pp. 237-259. Untuk uraian lebih jauh mengenai hal ini, lihat tulisan Novizal Wendry, “Menimbang Agama dalam Kategori Antropologi: Telaah terhadap Pemikiran Talal Asad”, jurnal *Kontemplasi*, Vol. 04 No. 01, Agustus 2016, h. 179-184.

religious practices and utterances, produces religiously defined knowledge.”⁸

Kita tidak akan memasuki rincian telaah Asad di sini. Tetapi, mengikuti anjuran Asad, penelitian ini mau memusatkan perhatian untuk mendedah politik agama yang sedang berjalan. Dalam kajiannya tentang pasang surut dan dinamika tata kelola keagamaan di tanah air yang nanti masih akan kita jelajahi di bawah, Samsul Maarif mendefinisikan politik agama sebagai:

“upaya politik oleh kelompok warga negara yang menjadikan agama sebagai alat legitimasi kuasa dan kontrol atas kelompok warga negara lain. Upaya politik tersebut dilakukan melalui mobilisasi dan tekanan massa dengan klaim atas nama kepentingan dan identitas agama mayoritas, melalui kekuatan partai politik, hingga infiltrasi negara melalui kebijakan-kebijakan dan aturan perundang-undangan.”⁹

Di situ ada dua dimensi politik agama yang perlu dikaji lebih dalam. Dimensi *pertama* menyangkut kebijakan negara atau pemerintah yang, melalui serangkaian UU maupun peraturan resmi, kuat mewarnai atau malah ikut membentuk bagaimana wajah, bentuk, ajaran, praktik-praktik maupun langgam dan gerak penghayatan keagamaan. Sejarah panjang kebijakan keagamaan yang diupayakan berbagai rezim pemerintahan, mulai dari Orde Lama, Orde Baru, sampai pada masa Reformasi, memberi kita contoh-contoh konkret bagaimana “politik agama” tersebut bekerja.¹⁰ Namun kita juga perlu melihat dimensi *kedua*,

8 Talal Asad, *op.cit.*, h. 238.

9 Samsul Maarif, *Pasang Surut Rekognisi Agama Leluhur dalam Politik Agama di Indonesia*, Yogyakarta: CRCS UGM, 2017, h. 1.

10 Lihat kumpulan kajian yang sangat kaya dalam Michel Picard dan Rémy Madinier (editors), *The Politics of Religion in Indonesia: Syncretism, Orthodoxy, and Religious*

yakni bagaimana klaim-klaim kepentingan dan identitas agama dipakai oleh kelompok-kelompok sosial-politik, termasuk juga lembaga-lembaga keagamaan, sebagai alat legitimasi kuasa dan kontrol. Agama adalah modal simbolik sangat kaya di dalam menormalisasikan dan melakukan kontrol terhadap kehidupan bermasyarakat. Pelbagai aturan atas nama hukum-hukum keagamaan maupun tekanan massa demi menegakkan *amar ma'ruf nahi munkar* adalah contoh-contoh gamblang mengenai hal itu.

Dalam penelitian ini, kami menaruh perhatian khususnya pada dimensi pertama “politik agama” tersebut, walau tidak menafikan dimensi keduanya. Seperti diperlihatkan oleh kajian Maarif yang sudah dirujuk di muka, kedua dimensi tersebut saling berkelindan erat. Akan tetapi, mengingat diskursus MB digagas, diproduksi, dan disebarluaskan oleh Kemenag RI, maka dimensi pertama jelas lebih perlu disorot.

SELAIN bab ini, Bagian Pertama ini terdiri dari tiga bab. Bab II merupakan kajian untuk menyibak latar sosio-historis diskursus MB. Setelah menelisik sejenak latar jauhnya, yakni bagaimana diskursus MB menjadi tren global sekarang dan apa yang menjadi pertaruhannya, bagian ini mau mendedah bagaimana “politik agama” memainkan peran besar dalam pergulatan sejarah di Indonesia sejak dari awal. Konteks pergulatan sosio-politik pasca-Reformasi 1998, dan khususnya dalam pemerintahan Jokowi periode kedua, ditengarai merupakan latar dekat bagi diskursus MB sebagai kosakata baru yang dominan sekarang.

Bertolak dari konteks tersebut, Bab III merupakan pembacaan kritis terhadap diskursus MB sebagaimana sudah dirumuskan

dalam buku babon Kemenag RI. Kita akan melihat apa sebenarnya yang ingin dicapai lewat diskursus tersebut, problem-problem apa yang ingin ditangani, dan bagaimana wajah MB sebagai cara pengelolaan kebinekaan, khususnya kebinekaan agama. Juga akan didedah sejauh mana diskursus MB menghormati prinsip-prinsip dasar HAM, khususnya kebebasan dan kesetaraan yang telah menjadi imperatif konstitusional pasca-Reformasi 1998.

Bab IV merupakan upaya merancang “diskursus alternatif” MB, dengan bertolak dari dokumen *Roadmap* (Peta Jalan) yang diproduksi oleh Pokja Penguatan MB Kemenag sendiri. Di situ ditengarai ada pergeseran-pergeseran penting yang mewarnai diskursus MB sebagai *living document*, sebagaimana dirujuk di muka. Akhirnya beberapa titik simpul akan menutup seluruh laporan dalam Bab V. Bagian ini diharapkan menjadi sumbangan kritis yang mungkin dapat menjadi *rallying points* bagi kerja-kerja advokasi KBB.

BAB II

MENGENDALIKAN AGAMA: Latar Historis Diskursus Moderasi Global dan Nasional

SEPERTI sudah disebut di awal bab sebelumnya, diskursus MB sudah menjadi semacam *tren* global. Bahkan PBB pun merasa perlu untuk menetapkan tahun 2019 sebagai *International Year of Moderation*. Dua tahun sebelumnya, inisiasi Gerakan Global Mederasi juga telah dikumandangkan di PBB dan menghasilkan draft resolusi berjudul “Moderasi” (*Moderation*) pada tahun 2017.¹¹

Kita tidak tahu apa alasan utama penetapan IYM2019 itu. Juga apakah benar bahwa usulan awalnya datang dari Datuk Seri Najib Tun Razak, mantan Perdana Menteri Malaysia, sebagai upaya bersama negara-negara guna “melawan penyebaran ekstremisme dan radikalisme dengan mengambil posisi moderasi”. Namun jika niatan itu benar, sudah dapat dicandra ke mana arah tren global tersebut, yakni sebagai upaya untuk mengendalikan peran agama dalam ranah publik, yang acap kali ditengarai mengambil bentuk ekspresi “radikalisme”, atau bahkan

¹¹ Lihat sebuah pers release di PBB: <https://www.un.org/press/en/2017/ga11989.doc.htm>

tindakan-tindakan “ekstrem”, dan dapat membahayakan tatanan kehidupan bersama.¹²

Karena sudah menjadi tren global dan diduga berpengaruh pada banyak kebijakan, maka kita perlu mendedahnya lebih jauh di sini. Boleh dikatakan, tren global tersebut merupakan konteks global dari diskursus MB. Nantinya, kita perlu meneliti konteks dekat, yakni pengalaman dan pergulatan sosio-historis politik agama Indonesia sehingga diskursus MB muncul dan menjadi kosakata dominan.

KEBANGKITAN DAN KONSTRUKSI AGAMA

SEBENARNYA, membicarakan soal peran agama dalam ranah publik, sulit dilepaskan dari fenomena global yang sudah ramai dibicarakan oleh para pengamat sejak dekade 1970-an, yakni apa yang sering disebut sebagai “kebangkitan kembali agama-agama”.

Tanpa bermaksud memberi uraian yang komprehensif, fenomena itu merujuk pada beberapa letupan yang memperlihatkan bagaimana élan vital keagamaan mampu melahirkan gerakan-gerakan sosial-politik dan bahkan menumbangkan kekuasaan otoriter. Biasanya orang merujuk, misalnya, pada muncul dan berkembangnya gerakan-gerakan “Teologi(-teologi) Pembebasan” di Amerika Latin sebagai perlawanan terhadap rezim otoriter militeristik di sana. Munculnya Teologi Pembebasan, seperti pernah diulas dengan bagus oleh alm. Th. Sumartana, seakan menjadi “kepalan tangan sang uskup” yang menantang

¹² Perlu dicatat di sini, istilah-istilah “ekstremisme” maupun “radikalisme” bukanlah istilah-istilah analitik, melainkan lebih merupakan bagian dari “politik wacana” yang berkembang. Dalam laporan ini, istilah-istilah itu dipakai karena sudah lazim, walau selalu perlu diperlakukan dengan hati-hati.

rezim-rezim otoriter itu. Sementara di Iran, pada akhir 1970-an, “kepala tangan” Ayatollah Khomeini ternyata berhasil mengusir pemerintahan Shah Reza Pahlevi yang didukung oleh kekuatan-kekuatan adi-kuasa dan memproklamasikan berdirinya negara Republik Islam Iran.¹³ Di situ, semangat keagamaan, alih-alih memudar dan mati di tengah arus sekularisasi, sebagaimana ditafsirkan oleh para sosiolog klasik, justru muncul dan menjadi élan vital gerakan-gerakan sosial-politik yang kuat.

Karena itulah, kalangan akademis ramai-ramai menyebutnya sebagai “kebangkitan kembali agama-agama” dalam ranah publik. Apalagi, dalam perkembangannya kemudian, kehadiran agama dalam ruang publik makin menuntut porsi yang lebih besar, dan bahkan ikut mewarnai atau malah mengarahkan kebijakan-kebijakan publik. Namun istilah itu sendiri, soal “kebangkitan kembali agama-agama”, cukup kontroversial. Apakah benar bahwa agama-agama pernah “mati” dan kini “bangkit kembali”? Hent de Vries, seorang filsuf yang mengumpulkan banyak telaah bagus mengenai tema itu, malah meledek gambaran tadi sebagai deskripsi seakan-akan agama-agama “berkeliaran bak *zombi*, mayat-mayat hidup, di dalam lanskap politik dunia modern”.¹⁴ Terlepas dari kontroversi tersebut, kehadiran dan peran agama-agama yang makin meluas dan menguat dalam ranah publik, memunculkan diskusi mengenai masyarakat pasca-sekular (*post-secular society*). Ada desakan kuat di kalangan

13 Lihat Th. Sumartana, “Teologi Pembebasan: Kepala Tangan Sang Uskup” maupun Y.B. Mangunwijaya, “Gereja antara Yesus dari Nazaret dan Caesar” untuk fenomena teologi pembebasan di Amerika Latin, dan Nasir Tamara, “Agama dan Revolusi di Iran”, diterbitkan ulang dalam Seri Prisma II, *Agama dan Tantangan Zaman: Pilihan Artikel Prisma 1975-1984*, Jakarta: LP3ES, 1985, h. 289-351.

14 Baca Hent de Vries dan Lawrence E. Sullivan (penyunting), *Political Theologies: Public Religions in a Post-Secular World*, New York: Fordham University Press, 2006.

akademisi agar orang “melucuti paham sekularisme” (*unpacking secularism*) sehingga lebih mampu menempatkan kehadiran dan peran agama secara baik di tengah ruang publik.

Kita tidak akan memasuki arus perdebatan tersebut di sini.¹⁵ Namun yang jelas, kehadiran agama-agama di ruang publik itu sungguh mengguncang para ilmuwan sosial dan menimbulkan kontroversi yang masih terus berlangsung sampai sekarang. Apalagi wajah agama yang hadir, atau lebih tepat sejauh ditampilkan oleh jaringan berita internasional, acap kali dirasa bengis, penuh kemarahan, dan diiringi serangkaian tindakan sadis yang sulit diterima oleh norma-norma pergaulan internasional sekarang. Seakan-akan wajah agama-agama itu menampilkan nafsu-nafsu purba yang belum disentuh oleh proses peradaban, sebagaimana ditampilkan lewat tindakan sadis pemerintahan Taliban di Afghanistan, serangan 9/11 yang meruntuhkan menara kembar WTC (*World Trade Center*), video-video yang disebarluaskan ISIS, dst. Peristiwa 9/11 itu, yang bagi banyak pengamat menandai situasi dewasa ini, membuat persoalan radikalisme atau ekstremisme yang mengedepankan kekerasan menjadi isu utama di kalangan umat Muslim di berbagai dunia. Bagaimana orang dapat menanggapi energi purba seperti itu?

Banyak ahli dan pengamat seperti menghadapi teka-teki, tak mampu berkata banyak, ketika berhadapan dengan rangkaian teater kekerasan yang mengatasnamakan agama itu. Karenanya, seperti dijelaskan dengan bagus oleh Heiner Bielefeldt dan Michael Wiener dalam buku mereka,¹⁶ banyak ahli dan pengamat

15 Tentang perdebatan itu, lihat Trisno S. Sutanto, “Menyelamatkan Sekularisasi, Menyelamatkan Agama”, dalam Trisno S. Sutanto, *Politik Kebinekaan: Esai-esai Terpilih*, Jakarta: BPK Gunung Mulia dan KN LWF, 2020, h. 196-204.

16 Heiner Bielefeldt dan Michael Wiener, *Menelisik Kebebasan Beragama: Prinsip-prinsip dan Kontroversinya*, Bandung: Penerbit Mizan, bekerja sama dengan CRCS-

lalu terjebak dalam dua sikap yang serba *gebyah-uyah*. Pada satu sisi, sikap apologetika yang menafikan sama sekali sumbangan agama pada tindak kekerasan tersebut. Bagi kelompok ini, pada prinsipnya, semua tindak kekerasan itu, “Tidak ada kaitannya dengan agama”. Pada sisi lain, sikap yang sama sekali sebaliknya, yang menuduh bahwa kekerasan memang merupakan “jantung” agama. Sikap ini, menurut Bielefeldt dan Wiener, akan menjebak orang pada cara pandang “fatalisme”: kalau memang agama dari *sononya* memang mengandung kekerasan, lalu untuk apa perlu diperhatikan?

Jelas dua sikap yang serba *gebyah-uyah* itu tidak memadai, bahkan kontra-produktif, sebagai pisau analitik untuk membaca fenomena kekerasan atas nama agama, maupun sebagai titik tolak advokasi. Seperti sudah ditegaskan di awal, mau tak mau tampaknya kita harus menerima warisan “wajah ganda” agama: sebagai *reservoir* yang sangat kaya bagi upaya-upaya kemanusiaan, tetapi sekaligus juga memiliki sumberdaya simbolik yang dapat dipakai sebagai justifikasi tindak kekerasan. Mark Juergensmeyer, sosiolog Amerika yang bukunya soal ini sangat berpengaruh,¹⁷ mengingatkan bahwa tindak kekerasan atas nama agama kerap kali merupakan suatu pernyataan simbolik. Para pelakunya memakai gambaran dan simbol-simbol keagamaan tentang “perang kosmik”, yakni pertempuran antara “anak-anak terang” melawan “anak-anak kegelapan” yang dipercayai akan menjadi fenomena global pada “akhir zaman”.

UGM, 2021, khususnya Bab 8, h. 249 - 294. Bagian buku ini memberi ilustrasi yang kaya mengenai berbagai teater kekerasan yang dilakukan atas nama agama dari seluruh belahan dunia.

17 Mark Juergensmeyer, *Terror in the Mind of God: The Global Rise of Religious Violence*, Berkeley: University of California Press, 2001.

Bahasa keagamaan seperti itulah yang kerap dipakai dan mampu menggelorakan semangat “perang suci”, sekaligus menjadi justifikasi bahwa sekelompok kalangan memang layak dibasmi. Dan kita dapat menemukannya pada hampir seluruh tradisi keagamaan. Tetapi tidak berarti, karena alasan tersebut, orang lalu bisa menyimpulkan secara *gebyah-uyah* bahwa kekerasan memang merupakan “jantung” keagamaan.¹⁸ Kesimpulan gegabah seperti itu, kata Bielefeldt dan Wiener, justru makin membuat orang tidak mampu memakai sumberdaya simbolik agama guna menangani tindak kekerasan atas nama agama. Atau, dengan kata lain, kesimpulan yang fatalistik tersebut malah seperti menyerahkan seluruh diskursus keagamaan pada pihak-pihak yang ingin mengeksploitasi sumber-sumber simbolik keagamaan demi kepentingan mereka.

Persoalannya menjadi tambah rumit karena, sejak serangan 9/11 ke menara kembar WTC yang menghebohkan, diskursus mengenai gerakan-gerakan populis keagamaan kuat diwarnai oleh pendekatan keamanan (*security approach*) dan proyek *Global War Against Terrorism*. Dan di dalam konteks itu, agama Islam kerap menjadi pihak “tertuduh”. Ini makin memperkuat tesis kontroversial yang pernah dilontarkan oleh Samuel P. Huntington sebelumnya, lewat esai dan bukunya yang sangat berpengaruh¹⁹ tentang “benturan peradaban” di mana Islam

18 Cukup banyak ahli dan pengamat yang mengambil kesimpulan ini. Paparan Bielefeldt dan Wiener yang sudah dirujuk di atas memberi banyak contoh. Untuk menyebut contoh lain, misalnya tuduhan provokatif yang diajukan oleh Jan Assman, bahwa agama-agama monoteis — Yahudi, Kristen dan Islam — punya kecenderungan “kekerasan yang inheren” karena keyakinan mereka untuk memaksakan paham monoteis (Tauhid) kepada semua orang. Lihat Jan Assman, *The Price of Monotheism*, Stanford: Stanford University Press, 2009, h. 15 dst. Bandingkan juga tuduhan serupa dari Peter Sloterdijk, *God’s Zeal: The Battle of the Three Monotheisms*, Cambridge: Polity Press, 2009.

19 Samuel P. Huntington, “The Clash of Civilizations”, *Foreign Affairs*, 72, 3 (Summer), 1993, h. 22-49. Huntington kemudian mengembangkan tesisnya dalam buku-

dipandang sebagai salah satu pesaing, atau bahkan salah satu “musuh” dari peradaban Barat. Ketika serangan teroris pada 9/11 terjadi, seperti diulas Mahmood Mamdani, penulis dan analis politik dari Uganda, bahkan tokoh-tokoh politik seperti Tony Blair, mantan PM Inggris, maupun George Bush, mantan Presiden AS, berbicara tentang kebutuhan untuk membedakan antara “Muslim yang baik” (*good Muslims*) dengan “Muslim yang jahat” (*bad Muslims*). “Perhatikan,” tulis Mamdani,

“Perbedaan itu bukanlah antara orang yang baik dengan yang jahat, antara kriminal dengan warga yang baik, yang kebetulan sama-sama Muslim, tetapi antara Muslim yang baik dengan yang jahat. Kita diberitahu bahwa ada garis pemisah di dalam Islam, yakni garis yang memisahkan antara Islam moderat, yang disebut ‘Islam sesungguhnya’, dari Islam politis yang ekstremis.”²⁰

Sudah tentu, pendekatan model keamanan yang sangat kuat diwarnai oleh kepentingan perang melawan teror itu mempersempit cara pandang orang terhadap fenomena bangkitnya populisme Islam, khususnya, tetapi juga gerakan-gerakan keagamaan pada umumnya yang melancarkan kritik tajam terhadap dunia modern. Lebih jauh, pendekatan semacam itu sesungguhnya mencerminkan cara pandang esensialistik di dalam melihat agama, di mana diandaikan seakan-akan ada esensi “Islam sesungguhnya” yang dianggap “baik” *vis-à-vis* penafsiran yang

nya yang sangat berpengaruh, *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*, New York: Simon and Schuster, 1996.

20 Mahmood Mamdani, “Good Muslim, Bad Muslim: A Political Perspective on Culture and Terrorism”, *American Anthropologist* 104(3), 2002, h. 766-775. Kutipan dari h. 767. Tesis Mamdani ini nantinya dikembangkan menjadi buku karangannya yang terkenal. Lihat Mahmood Mamdani, *Good Muslim, Bad Muslim: America, the Cold War and the Roots of Terror*, New York: Doubleday, 2004.

buruk atau salah. Dan ini tidak hanya menyangkut Islam, tetapi bisa juga diterapkan pada agama-agama lainnya. Padahal kriteria yang dipakai untuk menyebut yang “baik” atau “jahat”, “benar” atau “salah”, dari suatu tradisi keagamaan, ditentukan semata oleh kepentingan politik keamanan, atau demi menjaga stabilitas suatu tatanan pemerintahan.

Dikotomi itu bukan saja berlangsung dalam program-program kebijakan anti-terorisme tetapi juga dalam media dan akademisi Barat. Muslim radikal dikonstruksi sebagai dogmatik, intoleran, rentan melakukan kekerasan, sebaliknya Muslim moderat dipersepsikan berpikiran terbuka, toleran dan nir-kekerasan. Islam moderat (atau Muslim yang “baik”/ “*good Muslim*”) kemudian dikonsepsikan sebagai Islam yang a-politis dan berkesesuaian (*compatible*) dengan nilai-nilai liberal. Sementara itu Islam radikal (atau Muslim yang “buruk”/ “*bad Muslim*”) dianggap sebagai Islam yang penuh kekerasan dan berideologi totalitarian dan mengancam masyarakat demokratis. Berikutnya, Muslim moderat diarahkan dan didesak untuk melawan Muslim radikal. Seperti dikaji oleh Margaretha A. van Es, Nina ter Laan dan Erik Meinema dalam tulisan mereka baru-baru ini,

“Kaum Muslim ‘radikal’ digambarkan sebagai kelompok yang dogmatis, intoleran, dan cenderung memakai kekerasan, sementara kelompok Muslim ‘moderat’ dilihat bersifat terbuka, toleran, dan nir-kekerasan. Sejalan dengan garis yang sama, suatu pembedaan yang saling berlawanan dibuat, umumnya antara Islam yang ‘moderat’ dengan ‘radikal’. Di situ, Islam yang ‘moderat’ (atau ‘baik’) dibayangkan bersifat a-politis dan cocok dengan nilai-nilai liberal, sementara Islam yang ‘radikal’ (atau ‘jahat’) dibayangkan sebagai ideologi kekerasan dan totaliter yang mengancam masyarakat demokratis.

Karena itu, kelompok Muslim ‘moderat’ lalu didorong untuk melawan kecenderungan Islam yang ‘radikal’.”²¹

Kutipan di atas berasal dari edisi khusus jurnal ternama *Religions* yang memilih tema *Beyond ‘Radical’ versus ‘Moderate’? New Perspectives on the Politics of Moderation in Muslim Majority and Muslim Minority Settings* (2021). Serangkaian tulisan dalam edisi khusus itu, beberapa di antaranya dirujuk dalam Bab ini, menunjukkan betapa moderasi beragama telah menjadi konstruksi global yang punya akar sejarah cukup dalam, dengan studi atas kasus-kasus di Norwegia, Rusia, Maroko, Mesir, Indonesia, Turki, Kenya, dan sebagainya. Lebih jauh, moderasi juga berkembang sebagai konstruksi akademik global, yang saling mendukung dengan upaya politik di atas.

Hal tersebut tampak jelas dalam kajian Elizabeth Shakman Hurd, di antaranya dalam karyanya *Beyond Religious Freedom* (2019).²² Hurd membangun tipologi atas ranah atau bentuk agama, yaitu agama yang diregulasi (*governed religion*), agama yang dikaji para sarjana (*expert religion*), dan agama sehari-hari (*lived religion*). Dua bentuk pertama adalah konstruksi politik dan akademik, yang dibangun melalui pendefinisian (baik mengenai apa yang bisa disebut “agama”, maupun apa itu “agama resmi”, “agama moderat”, dan sebagainya). Konstruksi pada akhirnya dapat berarti kontrol. Ini dikontraskan dengan agama sehari-hari, yang kompleks, dan tak bisa mudah didefinisikan karena

21 Margaretha A. van Es, Nina ter Laan dan Erik Meinema, “Beyond ‘radical’ versus ‘moderate’? New perspectives on the politics of moderation in Muslim majority and Muslim minority settings”, *Religion*, 51:2, 2021, h. 161-168. Kutipan dari h. 161. Bisa diakses lewat DOI: 10.1080/0048721X.2021.1865616.

22 Elizabeth Shakman Hurd, *Beyond Religious Freedom: The New Global Politics of Religion*, Princeton, NJ; Princeton University Press, 2015.

merupakan cerminan pengalaman sehari-hari yang berbeda dari satu orang atau komunitas ke yang lainnya.

Salah satu variasi penting dari kecenderungan ini adalah adanya persepsi (atau konstruksi?) perang antara “dua wajah agama”, yaitu agama yang berbahaya dan agama yang damai. “Dua wajah agama”, istilah yang dikutip Hurd dari Tony Blair, adalah “suatu diskursus yang membentuk tata kelola keragaman agama global saat ini.”²³ Tugas otoritas politik internasional dan domestik adalah memastikan bahwa agama yang damai menang, agar dunia aman dan damai dan pertumbuhan ekonomi terjaga. Kritik utama atas pandangan ini adalah bahwa ini merupakan sebentuk instrumentalisasi (komunitas) agama, yang pada gilirannya akan mengubah wajah (komunitas) agama menuruti citra peran agama yang ideal dalam bayangan otoritas politik global itu. Berlawanan dengan sekularisasi, sebagai aspirasi politik global di masa sebelumnya, kini agama sengaja dilibatkan, namun sejauh ia memenuhi harapan dan menaati syarat-syarat yang didiktakan otoritas politik.²⁴

Jadi, kalau mau diringskas, pendekatan semacam itu sebenarnya merupakan upaya politik untuk “menjinakkan” agama atau tafsir keagamaan yang dianggap dapat membahayakan tatanan masyarakat yang demokratis—sekalipun kerap dijalankan dengan cara yang tidak demokratis. Suatu proyek *governing religion par excellence!* Keberatan lain atas pandangan di atas adalah adanya persepsi bahwa problem utamanya adalah problem “teologis”, yakni bagaimana membangun tafsir keagamaan yang

²³ *Ibid.*, h. 22.

²⁴ Bdk. Zainal Abidin Bagir, “On equal terms, please”, dalam *open Democracy* (5 Oktober 2010), diunduh dari <https://www.opendemocracy.net/en/5050/on-equal-terms-please/> (Terakhir diakses 28 Desember 2021)

“moderat” untuk melawan kecenderungan paham-paham yang “ekstrem” atau “radikal”.²⁵

Demikianlah, wacana politik Islam global untuk merespons munculnya tren ekstremisme dan terorisme bergerak sangat cepat. Klasifikasi dua kutub yang diametral ditarik tegas. Radikalisme, militan, ekstremisme dan terorisme di satu penjur, kemudian moderat di penjur yang lain. Konstruksi klasifikasi tersebut bertemu dengan kepentingan kebijakan *security* global tentang *war on terror* bersamaan juga dengan menguatnya jaringan kelompok radikal dan ekstrem di banyak negara.

Sebagai ilustrasi tambahan, kita bisa melihat bagaimana pergerakan diskursus keagamaan itu terjadi juga di kalangan para pemimpin agama di Al-Azhar di Mesir, sebuah otoritas ortodoksi Sunni yang disegani tingkat dunia. Mereka mendeskripsikan ISIS dan kelompok-kelompok radikal yang lain dengan istilah “kelompok kekerasan yang sesat”, “sekte pemberontak heretik”, dan seterusnya. Ahmad al-Tayyib, *Grand Syekh* Mesir menyebutkan mereka sebagai golongan yang mengidap *inhiraf al-fikriyya* (pemikiran yang devian). Dalam pernyataan resminya setelah peristiwa sebuah penyerangan di Paris yang diklaim dilakukan ‘teroris’ pada November 2015, Ahmad al-Tayyib membuat pernyataan di sebuah ceramah umum bahwa “terorisme adalah penyakit pikiran dan psikologis yang mengedepankan agama”. Wacana serupa juga berkembang di Maroko. Menurut pandangan *Al-Rabita al-Muhammadiyah lil’Ulama’* (RMU), sebuah ormas Islam yang dekat dengan kekuasaan Monarki Maroko, IS disebut sebagai “negara ekstremis” atau “organisasi teroris”.²⁶ Para

25 Margaretha Margaretha A. van Es, Nina ter Laan & Erik Meinema (2021), *op.cit.*, h. 163 dst.

26 Serafettin Pektas (2021), “A comparative analysis of three Sunni Muslim organiza-

teroris yang mendaku diri sebagai jihadis dikonstruksi sebagai menodai *image* Islam dan menjadi agenda bersama untuk dilawan. Gerakan ini pada satu sisi dapat dimaklumi, tetapi pengaruhnya pada konstruksi umum mengenai Islam terus berkembang seperti mengulang sejarah kolonial di masa lalu, termasuk juga di Indonesia melalui, misalnya, Snouck Hurgronje, dalam mengkonstruksi Islam secara sederhana dan dikotomis—Islam yang bisa diterima pemerintah, dan yang mesti “dikelola”.

Islam yang anti terorisme dan esktrémisme dikonstruksi sebagai Islam yang benar dan sejati. Islam yang seperti itu mengedepankan perdamaian, toleransi, moderasi, koeksistensi, serta mendukung stabilitas. Karena ormas-ormas Islam arus utama di banyak negara pada umumnya mendukung gerakan anti-terorisme dan anti-ekstremisme, cara pandang tersebut kemudian semakin mengkritikal menjadi semacam model Islam mazhab negara (*official Islam*). Kajian mutakhir dari Serafatin Pektas di Mesir, Maroko dan Indonesia menunjukkan tentang wacana Islam yang “diterima” juga merepresentasikan Islam yang menghormati identitas nasional dan persatuan. Sampai di sini kemudian ada persinggungan identitas antara Islam moderat dan toleran yang anti-terorisme/ekstremisme dengan Islam yang mengedepankan nasionalisme.²⁷ Persis moderasi beragama di Indonesia, seperti nanti ditunjukkan dalam laporan ini, bergerak ke arah itu, yaitu menjadi titik temu hibriditas antara corak keagamaan model tertentu dengan nasionalisme.

Konstruksi stereotip Islam “baik” dan Islam “jahat” memiliki akar kuat dalam warisan kolonial Eropa di masa lalu. Konstruksi

tions on ‘moderate’ and ‘radical’ Islam in Egypt, Morocco and Indonesia”, *Religion*, 51:2, h. 51-52, DOI: 10.1080/0048721X.2020.1868383

27 *Ibid.*

tersebut dihidupkan kembali dalam konteks perang global melawan terorisme. Polarisasi biner antara Islam radikal dan Islam moderat ditransformasikan dalam kebijakan maupun wacana publik yang bisa dipahami sebagai upaya *governing Islam*. Meskipun pada perkembangannya ada kajian yang semakin kompleks tentang akar-akar terorisme, namun kebijakan politik global yang menempatkan “sekuritisasi Islam” atau “Islamisasi sekuriti” masih dominan hingga kini dalam merespons *global war on terror*.²⁸

Kajian-kajian tentang terorisme menunjukkan bahwa Asia menjadi medan utama aksi-aksi terorisme. Sejak peristiwa 11 September di Amerika, sebagian aksi pemboman dalam skala besar justru dilakukan di wilayah Asia, terutama di Pakistan dan Indonesia. Aksi-aksi tersebut utamanya dimotori oleh jaringan Jemaah Islamiyah (JI) yang disinyalir memiliki hubungan dengan Al-Qaeda. JI membangun jaringan pan-Asia untuk aksi-aksi terornya yang meliputi Indonesia dan Malaysia, termasuk juga daerah-daerah Muslim di Filipina, Thailand, Singapura dan Brunei. Untuk merespons aksi-aksi teror tersebut negara-negara di Asia Tenggara memperkuat kebijakan keamanan nasional dan wilayah. Selain itu organisasi-organisasi kewilayahan (regional) seperti forum *Asia-Pacific Economic Cooperation* (APEC), kelompok *the ASEAN Plus Three* (APT) dan *the ASEAN Regional Forum* (ARF) bekerja sama dengan negara-negara di Asia Tenggara untuk menghadapi tantangan akibat terorisme. Terlepas dari aspek urgensinya, kebijakan perang terhadap teror

28 Margaretha Margaretha A. van Es, Nina ter Laan & Erik Meinema (2021), *op.cit.*, h. 163.

melahirkan efek negatif kekerasan terhadap hak-hak keamanan individu warga negara, sebuah fenomena yang menonjol di Asia.²⁹

Bagaimana dengan pengalaman sosio-historis di Indonesia? Bagian berikut mau melihat naik turunnya “politik agama” yang berlangsung di tanah air dalam beberapa babak historis, sejak kemerdekaan hingga kini.

PENDEFINISIAN AGAMA DAN OBSESI KERUKUNAN

TENTU saja konteks di Indonesia sama sekali berbeda. Tantangan paling berat yang dihadapi di sini adalah bagaimana mengelola kebinekaan, tetapi sekaligus tetap menjaga persatuan. Kita mewarisi bukan hanya keragaman yang luar biasa kompleks, mulai dari etnis, bahasa, adat istiadat, keyakinan agama, warna kulit, pulau-pulau yang terpisah, dan seterusnya; tetapi pada saat bersamaan, semenjak Proklamasi Kemerdekaan Agustus 1945, kita juga bertekad untuk terus menerus mengupayakan dan merawat persatuan Indonesia.

Tarik menarik kedua sisi itulah yang kuat mewarnai “politik agama” di tanah air. Orang harus mempertimbangkan keduanya, baik kebinekaan maupun upaya persatuan. Jika hanya menekankan persatuan dan menafikan kebinekaan, hasilnya adalah suatu penyeragaman; sebaliknya, jika hanya menekankan kebinekaan tanpa upaya merawat persatuan, ujungnya adalah fragmentasi sosial-politik yang berbahaya. Inilah yang disebut Bhikhu Parekh sebagai paradoks mulikulturalisme: makin beragam suatu masyarakat, maka ada kebutuhan lebih besar untuk

29 Rosemary Foot, “Collateral Damage: Human Rights Consequences of Counterterrorist Action in the Asia Pacific”, dalam *International Affairs*, Vol. 81, No. 2, Sub-Saharan Africa Maret, 2005, pp. 411-425

membangun persatuan. Penjelasan Parekh adalah bahwa persatuan yang dibutuhkan adalah rasa sebagai bagian dari satu bangsa yang punya komitmen bersama untuk hidup bersama; persatuan menjadi buruk bagi keragaman jika ia diterjemahkan menjadi upaya penyeragaman, termasuk dalam anggapa adanya suatu “budaya nasional”, yang seringkali hanya mencerminkan kelompok dominan.³⁰ Mencari titik imbang keragaman dan persatuan adalah tugas “politik kebinekaan” yang akan terus menerus menantang perjalanan kita sebagai bangsa dan negara.

Agama memainkan peran sangat sentral di dalam persoalan politik kebinekaan itu. Sebab, seperti sudah berulang kali ditegaskan di atas, agama memiliki *reservoir* sangat kaya dan menyentuh emosi terdalam individu maupun kelompok. Kita tahu, di antara institusi-institusi sosial yang membentuk hidup manusia, hanya agama dan negara yang mampu menuntut komitmen total seseorang sehingga orang itu bersedia entah mati atau membunuh demi kedua institusi tersebut.

Karenanya tidaklah mengherankan jika persoalan bagaimana menempatkan posisi agama di dalam bingkai bernegara sudah sejak sangat awal menjadi pergumulan yang serius. Hal ini menjadi perdebatan serius saat menjelang proklamasi kemerdekaan, sebagai akibat benturan dua arus pergerakan kemerdekaan: antara golongan nasionalis-sekular, yang mencita-citakan suatu negara yang tidak berdasarkan agama, dengan nasionalis-agamis yang memperjuangkan agama, terutama Islam, sebagai dasar negara. Kita tahu bahwa benturan tersebut dapat

30 Bhikhu Parekh, “A Commitment to Cultural Pluralism”. (1998) Makalah yang ditulis dalam persiapan Unesco Stockholm Conference 1998. Dapat diunduh di: <http://unesdoc.unesco.org/images/0011/001107/110756Eo.pdf> [Terakhir diakses: 28 Desember 2021].

ditengahi sejak Soekarno berhasil merumuskan Pancasila sebagai kompromi.

Akan tetapi, dalam perjalanan sejarahnya, terlihat jelas bahwa Pancasila sebenarnya merupakan suatu kompromi yang selalu goyah, terutama menyangkut sila “Ketuhanan Yang Maha Esa” yang selalu membuka ruang perdebatan panas — bahkan sampai sekarang.³¹ Agaknya benar bahwa nasionalisme Indonesia, termasuk landasan yang menjadi tatanan kehidupan bersama di negara ini, tidak akan pernah berwajah sekular, yakni sama sekali dapat lepas dari pengaruh gerakan-gerakan sosial-politik keagamaan. Malah, seperti ditunjukkan Jeremy Menchik dalam esai dan disertasinya yang menarik, ada warna “nasionalisme berketuhanan” (*Godly nationalism*) yang kuat memengaruhinya dengan seluruh implikasinya. Menchik menggambarkannya sebagai suatu pandangan nasionalisme yang

“diikat oleh pemahaman teisme ortodoks yang lazim, dan dimobilisasikan oleh negara bekerja sama dengan lembaga-lembaga keagamaan dalam masyarakat. Sejauh warga masyarakat percaya pada jalan-jalan menuju Tuhan yang direstui negara (*state-sanctioned pathways to God*), maka mereka menjadi anggota penuh kelompok keagamaan yang resmi dan menerima perlindungan maupun keuntungannya sebagai warga dari negara. [...] Agar suatu nasionalisme berketuhanan dapat bertahan, maka negara harus memberi keistimewaan pada beberapa agama dan mengadili mereka yang dituduh sesat dan menodai agama.”³²

31 Tentang perdebatan tersebut, lihat telaah Ismatu Ropi, “Ketuhanan Yang Maha Esa, the State and the Politics of Religious (In)tolerance: Understanding Contemporary Religious Life through Post Debates on the State-Religion Relationship”, dalam Tim Lindsay dan Helen Pausacker (eds.), *Religion, Law and Intolerance in Indonesia*, New York: Routledge, 2016, h. 132-157.

32 Jeremy Menchik, “Productive Intolerance: Godly Nationalism in Indonesia”, jurnal *Comparative Studies in Society and History* 56(3), 2014, h. 591-621. Kutipan dari h.

Semangat nasionalisme berketuhanan itu kuat mewarnai “politik agama” negara dan punya implikasi sangat mendalam bagi kehidupan sosial-politik di tanah air. Sila “Ketuhanan Yang Maha Esa”, yang mungkin pada awalnya diniatkan sebagai jaminan perlindungan pada seluruh kelompok keyakinan, ternyata pada praktiknya menjadi cara bagaimana negara menentukan apa yang disebut Menchik dengan nakal sebagai “jalan-jalan menuju Tuhan yang direstui negara (*state-sanctioned pathways to God*)”. Dan ini, sudah tentu, membawa konsekuensi besar.

Setidaknya kita dapat mengamati konsekuensi tersebut pada tiga kelompok masyarakat. Di situ, wajah bagaimana “politik agama” yang dominan bekerja dapat dicandra dengan jelas. *Pertama*, lewat pendefinisian apa itu “agama”, atau jalan-jalan menuju Tuhan yang direstui negara tadi; ada kelompok-kelompok keyakinan yang dianggap “belum beragama”, yakni mereka yang kemudian dikenal sebagai kelompok-kelompok kepercayaan atau pemeluk “agama leluhur”. Eksistensi mereka tidak diakui dan mereka pun tidak menerima perlindungan atau keuntungan lain, malah mengalami proses diskriminasi yang sangat panjang dan bisa berujung pada “genosida budaya”.³³ Meskipun dalam beberapa tahun terakhir ini, khususnya setelah Putusan Mahkamah Konstitusi mengenai kolom agama di KTP untuk penghayat kepercayaan pada tahun 2017, telah ada kemajuan dalam pengakuan kelompok-kelompok tersebut, diskriminasi itu belum sepenuhnya hilang.

594. Tesis ini dikembangkan Menchik menjadi disertasi yang kemudian diterbitkan sebagai *Islam and Democracy in Indonesia: Tolerance without Liberalism*, Cambridge, Mass.: Cambridge University Press, 2016.

33 Tentang sejarah pasang-surut kelompok ini, lihat uraian Samsul Maarif, *Pasang Surut Rekognisi Agama Leluher dalam Politik Agama di Indonesia*, *op.cit.* Sementara tentang diskriminasi yang dialami, lihat Trisno S. Sutanto, “Diskriminasi Terhadap Penghayat: Sampai Kapan?”, dalam *Politik Kebinekaan*, *op.cit.*, h. 167-183.

Kedua, tradisi-tradisi keagamaan yang memiliki kosakata non-teistik pun harus menyesuaikan diri dengan kosakata negara agar dapat diakui sebagai “agama”. Misalnya, bertolak dari kajian Michel Picard, Menchik melukiskan bagaimana di tahun 1920-an sampai 1950-an serangkaian negosiasi berlangsung antar para elite keagamaan di Bali, dan nantinya melibatkan Kemenag dan bahkan Soekarno, untuk merasionalisasi agama Bali awal menjadi apa yang kemudian dikenal sebagai “agama Hindu”.³⁴ Akhirnya, *ketiga*, apa yang disebut dalam uraian Menchik di atas sebagai “mereka yang dituduh sesat dan menodai agama”. Dalam soal ini negara, melalui apa yang dikenal sebagai UU No. 1/PNPS/1966 dan pasal 156a KUHP (Kitab Undang-Undang Hukum Pidana) mengawasi, mengadili, dan menghukum individu atau kelompok-kelompok yang dituduh entah “sesat” maupun “menodai” agama.

Sampai sekarang kita masih mewarisi perangkat UU tersebut, walau sudah banyak korban berjatuhan. Bahkan upaya mantan Presiden, alm. Abdurrahman Wahid dan para aktivis kebebasan beragama atau berkeyakinan untuk menggugat UU tersebut melalui jalur MK (Mahkamah Konstitusi), mengalami kegagalan dan bisa jadi malah memperkuat posisi UU itu.³⁵ Boleh dibilang, UU penodaan agama merupakan perangkat hukum utama dalam “politik agama” yang terus menerus diwariskan dari satu rezim ke rezim pemerintahan berikutnya. Begitu juga,

34 Lihat tuturannya dalam Jeremy Menchik, *Islam and Democracy in Indonesia*, op.cit., h. 104-109. Untuk kajian lebih rinci, lihat Michel Picard, “What’s in a Name: Agama Hindu Bali in the Making”, dalam Martin Ramdstedt (ed.), *Hinduism in Modern Indonesia: A Minority Religion between Local, National, and Global Interest*, London dan New York: RoutledgeCurzon, 2004, h. 56-75.

35 Untuk tinjauan tentang persidangan MK mengenai UU ini, baca Muhamad Isnur (ed.), *Agama, Negara, dan Hak Asasi Manusia: Proses Pengujian UU 1/PNPS/1965 tentang Pencegahan, Penyalahgunaan, dan/atau Penodaan Agama di Mahkamah Konstitusi*, Jakarta: LBH Jakarta, 2012.

diskursus soal “penodaan agama” — sesuatu yang sama sekali tidak jelas batas-batas cakupannya — telah menjadi kosakata dominan yang dapat dipakai untuk begitu banyak hal, mulai dari mengancam, mengadili, sampai menghukum pihak-pihak yang penafsirannya dianggap menyimpang atau “sesat”. Dan akhir-akhir ini, ketika ada upaya melakukan pembaruan KUHP, tampaknya kosakata dan diskursus “penodaan agama” tetap menempati posisi sangat kuat dalam politik hukum nasional.

Aspek penting lain dalam “politik agama” yang perlu didebatah adalah sifat obsesif negara dalam menjaga “kerukunan” antar-umat beragama. Hal ini mencuat dan jadi tema utama sejak awal berdirinya rezim Orde Baru yang ditandai oleh pembantaian massal simpatisan PKI (Partai Komunis Indonesia) maupun ketegangan antar-umat beragama. Sudah tentu, dalam masyarakat yang sangat majemuk seperti di Indonesia, persoalan kerukunan antar-kelompok memang sangat penting. Hal itu tidak dapat diingkari. Tanpa adanya kerukunan, gesekan-gesekan antar-kelompok (tidak perlu atas nama sentimen agama) dapat memporak-porandakan tatanan kehidupan bersama.

Namun persoalannya jadi lain, ketika negara mengambil alih seluruh diskursus “kerukunan” dan menjaganya mati-matian lewat serangkaian kebijakan yang berpengaruh sangat luas. Kita dapat melihatnya dalam setidaknya tiga aspek ini. *Pertama*, pasca prahara nasional 1965, lewat kebijakan dan propaganda sistematis, unsur-unsur SARA (Suku, Agama, Ras, dan Antar-golongan) ditabukan dan dianggap sebagai faktor-faktor yang dapat menimbulkan “ancaman disintegrasi”. Diskursus seperti itu bahkan sudah tampak pada masa awal rezim Orde Baru. Ketika memberi kata sambutan saat berlangsung Musyawarah Antar

Agama yang dilaksanakan oleh Departemen Agama pada 30 November 1965, Pejabat Presiden Mayjen Soeharto mengucapkan pidato yang memberi kita gambaran “politik agama” sepanjang rezim tersebut. Soeharto mencermati bahwa pertentangan-pertentangan agama, walau “secara lahiriah memang bersifat lokal dan bersumber pada salah pengertian”, namun, lanjutnya,

“alat-alat negara kita kemudian cukup mempunyai dokumen-dokumen bukti bahwa sisa-sisa G-30S/PKI merencanakan memecah belah persatuan kita dengan usaha mengadudombakan antara suku, antara golongan, antara agama, dan sebagainya.”

Karena itu, masih mengutip Soeharto, jika persoalan itu tidak segera dipecahkan, maka “akan dapat menjalar ke mana-mana yang dapat menjadi masalah nasional. Bahkan, mungkin bukan sekadar masalah nasional, melainkan dapat mengakibatkan bencana nasional.”³⁶

Nantinya, pada tahun 1970-an, unsur-unsur yang disebut Soeharto itu dikenal dengan akronim SARA dan diopulerkan oleh Sudomo, Pangkopkamtib (Panglima Komando Operasi Keamanan dan Ketertiban) pada masa itu. Maka SARA kemudian seperti menjadi “hantu” yang menakutkan, yang selalu dimunculkan dalam setiap gejolak di dalam masyarakat. Betapa efektifnya propaganda tersebut dapat dilihat dari sikap hati-hati, atau lebih tepat ekspresi ketakutan yang muncul di tengah

³⁶ Dikutip dari Sudjangi, *Kajian Agama dan Masyarakat III: Kerukunan Hidup Antar Umat Beragama. 15 Tahun Badan Penelitian dan Pengembangan Agama, 1975-1990*, Jakarta: Badan Penelitian dan Pengembangan Departemen Agama, 1992/1993, Lampiran I.1., h. 19. Buku ini memberi informasi kaya mengenai kebijakan kerukunan, jalannya Musyawarah Antaragama pertama, dan dokumen-dokumen penting lainnya.

masyarakat apakah tindakan mereka dianggap “menyinggung SARA”, atau “bernuansa SARA”, dan seterusnya. Reaksi-reaksi seperti itu sangat lazim ditemukan, bahkan sampai sekarang. Padahal unsur-unsur SARA merupakan bagian alamiah dari kebinekaan yang kita warisi sebagai masyarakat majemuk. Menabukan unsur-unsur itu sebenarnya menafikan kebinekaan, dan membuat masyarakat tidak memiliki kapasitas untuk mengelola perbedaan yang memang ada.

Sementara itu, *kedua*, terjadi perubahan fundamental dalam kebijakan pendidikan yang menjadikan dan memperkuat keyakinan agama sebagai penanda identitas utama. Seperti diperlihatkan Suhadi dkk. dalam riset mereka, sebelum prahara 1965 pelajaran “agama” masih bersifat pilihan bebas siswa. Tetapi hal ini berubah secara mendasar pasca-1965, di mana negara mewajibkan setiap siswa pada setiap jenjang pendidikan untuk mengikuti pelajaran agama, yakni sejak keluarnya TAP MPRS No. XXVII/MPRS/1966 tentang Agama, Pendidikan dan Kebudayaan. Di situ agamatelah menjadi “indeks siswa”, yakni faktor pembeda penting di antara para siswa.³⁷

Dan akhirnya, *ketiga*, negara gencar memfasilitasi pertemuan-pertemuan formal para pemimpin agama dalam rangka menjaga apa yang dikenal sebagai “trilogi kerukunan”, yakni kerukunan antar umat beragama, kerukunan antara pemimpin dengan umat beragama, dan kerukunan antara agama dengan pemerintah. Dialog-dialog formal inilah, yang kerap diliput dan diberitakan oleh media massa, yang dikesankan sebagai tanda keberhasilan Indonesia dalam menjaga kerukunan. Sementara

37 Telaah lebih menyeluruh soal ini disajikan dalam kajian Suhadi, dkk., *Politik Pendidikan Agama: Kurikulum 2013 dan Ruang Publik Sekolah*, Seri Laporan Kehidupan Beragama di Indonesia, Yogyakarta: CRCS-UGM, 2014. Lihat h. 11 dst.

itu, pada sisi lain, negara juga mengembangkan serangkaian kebijakan dan peraturan rinci untuk mengawasi persoalan yang menjadi *leitmotiv* kerukunan: masalah penyebaran agama!

Dalam soal ini, lagi-lagi pidato Soeharto di tahun 1965 memberi kita tilikan menarik. Menurut Soeharto,

“Pemerintah ingin menegaskan dan memberi jaminan, bahwa Pemerintah tidak akan menghalang-halangi suatu usaha penyebaran Agama. Adalah merupakan tugas yang mulia bagi suatu agama untuk membawa *mereka yang belum beragama*, yang masih terdapat di Indonesia, menjadi pemeluk-pemeluk agama yang yakin. Dengan demikian, maka berarti pula telah melaksanakan secara konkret sila ke-Tuhanan Yang Maha Esa dari Pancasila.”³⁸

Tentu saja segera muncul pertanyaan, siapakah kelompok masyarakat yang disebut “belum beragama, yang masih terdapat di Indonesia” itu? Jawabannya, sesuai dengan “politik agama” yang disebut di atas, adalah mereka yang masih mempertahankan “agama leluhur”, atau yang tidak tercakup ke dalam “jalan-jalan menuju Tuhan yang direstui oleh negara”, sebagaimana disebut Menchik.

Di sini tidak mungkin menguraikan secara lengkap peraturan yang dibuat negara dan punya cakupan sangat luas, mulai dari penyiaran agama, bantuan asing keagamaan, pendirian tempat ibadah, perkawinan antar pemeluk agama yang berbeda, sampai pengangkatan anak yang berbeda agama.³⁹ Tetapi jika

38 Dikutip dari Sudjangi, *Kajian Agama dan Masyarakat*, *op.cit.*, Lampiran I.1., h. 22. Cetak miring ditambahkan.

39 Untuk uraian menyeluruh mengenai tema ini, lihat Trisno S. Sutanto, “Negara, Kuasaan, dan ‘Agama’: Membedah Politik Perukunan Rezim Orba”, dalam Trisno S. Sutanto, *Politik Kebinekaan*, *op.cit.*, h. 136 - 166.

dilihat secara rinci, tampak sekali bagaimana seluruh “obsesi kerukunan” yang dibangun oleh negara, terutama di masa Orde Baru, bertautan erat dengan persoalan penyiaran agama. Soal ini, sebagaimana ditelaah dengan bagus oleh Mujiburrahman dalam disertasinya yang sudah diterbitkan, memang menjadi ganjalan utama sehingga masing-masing kelompok agama, terutama Islam dan Kristen, sama-sama merasa terancam.⁴⁰

DINAMIKA POLITIK AGAMA PASCA REFORMASI

Ketika akhirnya Soeharto dan rezim Orde Baru tumbang pada Mei 1998, memang ada harapan membunchah untuk menata ulang tata kelola keagamaan. Ini sangat terlihat dari empat kali proses amandemen Konstitusi selama 1999-2002. Kita patut bersyukur bahwa, lewat proses amandemen yang dipuji banyak pengamat itu,⁴¹ ada perubahan mendasar yang makin mengarah pada tatanan kenegaraan demokratis konstitusional. Tatanan seperti itu, sebagaimana sering diingatkan banyak pihak, paling tidak berpangkal pada dua hal penting: *Pertama*, adanya pembatasan kekuasaan, khususnya eksekutif, melalui pemisahan kekuasaan ke dalam tiga aras (*trias politica*) yang masing-masing independen sehingga mampu melakukan proses *check and balances*. *Kedua*, suatu tatanan demokratis konstitusional juga mensyaratkan jaminan dan penghormatan pada hak-hak

40 Mujiburrahman, *Feeling Threatened: Muslim-Christian Relations in Indonesia's New Order*, Amsterdam: Amsterdam University Press, 2006.

41 Lihat Donald L. Horowitz, *Constitutional Change and Democracy in Indonesia*, New York: Cambridge University Press, 2013. Dalam telaahnya, Horowitz mengaku terkejut dan kagum melihat proses amandemen dapat berlangsung mulus tanpa pertumpahan darah, padahal perubahan yang dihasilkan sangat mendasar. Lihat juga Tim Lindsey, “Indonesian Constitutional Reform: Muddling Towards Democracy”, dalam *Singapore Journal of International and Comparative Law* 6(2002).

asasi manusia (HAM) yang memberi perlindungan menyeluruh kepada warganegaraanya.

Amandemen Konstitusi memberi arah jelas pada tatanan demokratis konstitusional yang dicita-citakan tersebut, dengan diterimanya seluruh pasal-pasal HAM. Menurut Tim Lindsey, ia merupakan “perubahan radikal dalam filsosofi Konstitusi Indonesia. Bab mengenai HAM (XA) itu sangat mengesankan, memberikan beragam perlindungan penuh atas hak-hak warga negara, melampaui banyak negara maju.”⁴² Misalnya, dalam UUD 1945 hasil amandemen, ditegaskan dengan sangat jelas bahwa,

“[1] Hak untuk hidup, hak untuk tidak disiksa, hak kemerdekaan pikiran dan hati nurani, *hak beragama*, hak untuk tidak diperbudak, hak untuk diakui sebagai pribadi di hadapan hukum, dan hak untuk tidak dituntut atas dasar hukum yang berlaku surut adalah hak asasi manusia yang tidak dapat dikurangi dalam keadaan apa pun.

[2] Setiap orang berhak bebas dari perlakuan yang bersifat diskriminatif atas dasar apa pun dan berhak mendapatkan perlindungan terhadap perlakuan yang bersifat diskriminatif itu.” (Pasal 28I UUD 1945, cetak miring ditambahkan).

Khusus mengenai kebebasan beragama atau berkeyakinan, Konstitusi juga memberi jaminan yang sangat luas sbb:

“[1] Setiap orang bebas memeluk agama dan beribadat menurut agamanya, memilih pendidikan dan pengajaran, memilih pekerjaan, memilih kewarganegaraan, memilih tempat tinggal di wilayah negara dan meninggalkannya, serta berhak kembali.

42 Tim Lindsey, *ibid.*, h. 254.

[2] Setiap orang berhak atas kebebasan meyakini kepercayaan, menyatakan pikiran dan sikap, *sesuai dengan hati nuraninya*.” (Pasal 28E UUD 1945, cetak miring ditambahkan).

Di situ menjadi jelas, hak dan kebebasan beragama atau berkeyakinan (KBB) merupakan pilihan yang bebas “sesuai dengan hati nurani” seseorang yang harus dihormati dan dilindungi. Tidak ada institusi apa pun yang dapat menghalangi, meniadakan, atau memaksakan agama atau keyakinan seseorang!

Itulah penegasan “imperatif kebebasan dan kesetaraan” yang, oleh Konstitusi, ditempatkan sebagai landasan bagi suatu tatanan kehidupan berbangsa dan bernegara yang demokratis konstitusional. Selain jaminan konstitusional atas HAM (di mana KBB merupakan bagian integralnya) itu, kita juga memiliki UU No. 39/1999 tentang Hak Asasi Manusia, ratifikasi instrumen-instrumen pokok HAM internasional, yakni Konvensi Hak-hak Anak (CRC) lewat Keppres No. 36/1990, Konvensi Penghapusan Segala Bentuk Diskriminasi Rasial (CERD) lewat UU No. 29/1999, Kovenan Internasional tentang Hak-hak Ekonomi, Sosial, dan Budaya (ICESCR) lewat UU No. 11/2005 dan Kovenan Internasional tentang Hak-hak Sipil dan Politik (ICCPR) lewat UU no. 12/2005. Tidak mengherankan, jika melihat perubahan UUD dan instrumen pokok HAM yang sudah diratifikasikan, muncul harapan sangat besar bahwa penyelesaian persoalan-persoalan HAM di masa lampau, penghapusan diskriminasi, maupun perlindungan KBB akan dapat ditangani.

Akan tetapi kita sadar, hal itu tidak berjalan mulus seperti diperkirakan banyak orang. Pergulatan sosial-politik pasca Reformasi 1998 masih menyisakan begitu banyak persoalan HAM di masa lampau maupun praktik-praktik diskriminatif dan

pelanggaran KBB yang terus terjadi, seperti banyak ditunjukkan oleh berbagai laporan pemantauan oleh lembaga-lembaga yang memiliki *concern* dalam soal itu.⁴³ Belum lagi muncul persoalan-persoalan baru yang mengguncang sendi-sendi kehidupan bersama kita sebagai bangsa yang majemuk: rangkaian aksi teror atas nama agama dan politisasi isu agama demi kepentingan meraup suara saat pemilu/pilkada.

Jatuhnya Soeharto pada Mei 1998 membuka peluang lebar bagi penataan sistem ketatanegaraan menuju ke arah sistem yang lebih demokratis konstitusional. Jika kita melihat hanya dari hasil-hasil perombakan konstitusional lewat empat kali amandemen UUD 1945, seperti sudah disinggung di atas, boleh dibilang pekerjaan muskil itu sudah berhasil dilaksanakan relatif dengan mulus sehingga membuat kagum banyak pengamat dalam dan luar negeri.

Perombakan yang terjadi memang sangat mengagumkan. Bukan saja prinsip-prinsip HAM berhasil masuk dan menjadi bagian batang tubuh dari Konstitusi sehingga “kebebasan dan kesetaraan” menjadi imperatif konstitusional yang mengikat negara untuk melaksanakannya. Pada tataran sistem pemerintahan, jika sejak zaman Soekarno pusatnya adalah pada figur Presiden, maka pemusatan kekuasaan itu sudah dipangkas. Pasangan calon Presiden dan Wakil Presiden, sejak tahun 2004, dipilih langsung oleh rakyat (pasal 6A UUD 1945), dan hanya dapat dipilih untuk dua periode berturut-turut (pasal 7 UUD 1945). Walau Presiden, karena dipilih langsung, memiliki kewibawaan

43 Terlalu banyak laporan yang sudah diterbitkan mengenai pemantauan situasi KBB pada periode pasca Reformasi 1998. Untuk situasi dan kondisi paling *anyar*, lihat Alamsyah M. Djaffar, dkk., *Tawar-Menawar Kebebasan: Satu Dekade Pemantauan Kemerdekaan Beragama Berkeyakinan Wahid Foundation*, Jakarta: Wahid Foundation, 2020.

lebih besar, namun kekuasaannya dibatasi oleh parlemen (DPR) yang juga dipilih langsung oleh rakyat, dan Presiden tidak dapat membekukan dan/atau membubarkan DPR (pasal 7C UUD 1945). Dengan itu semua, maka tertutup kemungkinan pemusatan kekuasaan di tangan eksekutif, sebagaimana dulu terjadi pada rezim Orba.

Apalagi jika kita melihat perombakan pada sistem politik, lewat kebijakan “liberalisasi politik” dan “desentralisasi yang diperluas” — dua kebijakan yang telah mengubah sistem politik di Indonesia secara mendasar. Untuk sekadar ilustrasi perubahan sistem itu, bisa dilirik hasil survei Litbang *Kompas* yang diterbitkan pasca Mei 1998. Survei itu memperlihatkan, antara Mei sampai Oktober 1998, di tengah ketidakpastian ekonomi dan gejolak kerusuhan serta pertumpahan darah di banyak tempat seiring dengan runtuhnya Orba, justru lahir tidak kurang dari 181 partai politik — walau hanya 141 partai yang terdaftar. Dan sebagian dari partai-partai politik baru itu jelas-jelas mengusung agama sebagai simbol dan ideologinya.⁴⁴

Data tersebut memperlihatkan sekilas bukan saja gairah politik yang membunyah pasca-Soeharto, tetapi juga keanekaragaman visi dan aspirasi yang tak terbayangkan sebelumnya. Reformasi 1998 telah membuka “katup ideologis” sehingga aneka pandangan, visi, aspirasi maupun gerakan sosial-politik yang, selama pemerintahan panjang rezim Orba, mengalami tekanan, kini dapat bebas berlaga. Termasuk di dalamnya kelompok-kelompok sosial-politik yang menawarkan basis ideologi alternatif terhadap Pancasila yang selama ini sudah diterima sebagai konsensus bersama. Sebutlah, misalnya, “Gerakan NKRI

44 Baca Tim Litbang Kompas, *Partai-partai Politik Indonesia: Ideologi, Strateg, dan Program*, Jakarta: Litbang Kompas, 1999.

Bersyariah” yang kerap didengung-dengungkan oleh FPI (Front Pembela Islam), atau “Sistem Khilafah” yang diusung secara sistematis oleh HTI (Hizbut Tahir Indonesia). Alam kebebasan pasca-Mei 1998 seperti memberi panggung bagi beragam gagasan dan visi itu dipertandingkan.

Pada satu sisi, fenomena itu sebenarnya sesuatu yang lumrah terjadi dalam masyarakat demokratis yang menjamin hak-hak dan kebebasan setiap kelompok untuk berpendapat dan beradu argumentasi. Kualitas demokrasi suatu masyarakat sangat ditentukan oleh kemampuan masyarakat itu di dalam melakukan deliberasi, yakni proses adu argumentasi di ruang publik yang bebas sehingga nantinya dapat dicapai konsensus demi kemaslahatan bersama. Namun, pada sisi lain, sebagian kalangan juga mengkhawatirkan bahwa proses tersebut sudah mengancam sendi-sendi paling dasar dari tatanan hidup bersama suatu masyarakat majemuk.

Apalagi berbagai survei memperlihatkan bagaimana posisi Pancasila, yakni nilai paling dasar yang mengikat kita sebagai masyarakat majemuk, justru cenderung merosot dibanding diskursus alternatifnya.

Misalnya, untuk mengambil satu contoh saja, hasil survei LSI (Lingkar Survei Indonesia) Denny JA pada 28 Juni - 5 Juli 2018 menemukan, sementara prosentase publik yang “pro Pancasila” mengalami penurunan sekitar 10% (dari 85,2% tahun 2005 menjadi 75,3% tahun 2018), sebaliknya prosentase publik yang menerima gagasan “NKRI Bersyariah” justru meningkat sekitar 9% (dari 4,6% tahun 2005 menjadi 13,2% tahun 2018). Menurut Ardian Sopa, peneliti LSI Denny JA saat mengumumkan hasil survei itu, turunnya prosentase kelompok “pro-Pancasila” salah

satunya karena faktor persoalan ekonomi. Ardian menjelaskan publik yang berpenghasilan di bawah Rp 1 juta yang pro-Pancasila pada 2005 mencapai 91,8%, pada 2010 mencapai 85,7%, pada 2015 mencapai 79,1%, dan pada 2018 mencapai 69,1%. Sebaliknya, publik yang berpenghasilan di atas Rp 3 juta pada 2005 mencapai 77,8%, pada 2010 sebesar 76,8%, pada 2015 mencapai 76,6%, dan pada 2018 mencapai 76,4%. Faktor lain adalah intensifnya kelompok-kelompok yang menggaungkan ideologi alternatif terhadap Pancasila. “Intensifnya paham alternatif di luar Pancasila mampu menarik, terutama warga muslim,” tuturnya.⁴⁵

Persaingan ideologis itulah yang dirasa mencemaskan bagi banyak pihak. Kecemasan mengenai masa depan Indonesia sebagai masyarakat majemuk makin memuncak ketika terjadi aksi kekerasan terorisme yang kerap memakai motif keagamaan. Dimulai dengan peristiwa serangan Bom Bali pertama (2002), lalu disusul Bom Bali kedua (2005) yang jauh lebih besar, isu tentang terorisme dan proyek deradikalisasi makin mengemuka. Aksi-aksi seperti ini, sebagaimana di negara-negara lain seperti disinggung di atas, memicu *war on terror* yang menyeret wacana publik untuk larut dalam kampanye besar-besaran melawan terorisme.

Tak hanya aksi kekerasan seperti itu yang mencemaskan. Beberapa konsekuensi demokratisasi pun menambah kecemasan itu. Seiring dengan proses “desentralisasi yang diperluas”, kerap kali sentimen-sentimen etnis dan agama dipakai demi kepentingan politik para *local warlords* guna merebut atau mempertahankan kekuasaan. Salah satu kasus paling menonjol adalah

45 Baca artikel detiknews, “Survei LSI: Pro-Pancasila Turun 10%, Pro-NKRI Bersyariah Naik 9%” selengkapnya <https://news.detik.com/berita/d-4119173/survei-lsi-pro-pancasila-turun-10-pro-nkri-bersyariah-naik-9>

kasus Pilkada DKI Jakarta 2017 yang menimpa petahana Basuki Tjahaja Purnama (Ahok). Nanti di bawah kita akan melihat lebih rinci kasus ini, karena boleh dibilang menandai konstelasi sosial-politik baru yang dewasa ini menjadi konteks kita bersama.

Sebuah survey yang lebih baru, yang dilakukan setelah rangkaian Aksi 212 pada 2016-2017, menunjukkan bahwa bisa jadi dinamika politik jalanan seperti itu juga telah menjadi penyebab meningkatnya intoleransi. Berdasarkan hasil surveynya, Mietzner and Muhtadi menyimpulkan bahwa, meskipun dukungan untuk pandangan konservatif cukup besar, sesungguhnya tren yang tampak antara tahun 2010-2016 adalah bahwa dukungan itu di antara Muslim Indonesia telah menurun. Aksi 212 bukanlah cerminan langsung dari meningkatnya intoleransi, tapi ia bisa jadi menjadi penyebab meningkatnya intoleransi lebih jauh.⁴⁶

Dua sumber kecemasan besar itu, yakni makin menguatnya aksi-aksi terorisme dan politisasi agama, adalah konteks terdekat munculnya diskursus Moderasi Beragama sehingga menjadi diskursus dominan saat ini. Bagaimana MB menjawab tantangan itu? Bab berikutnya akan menelusuri gagasan diskursus MB secara lebih rinci dan kritis.

46 Marcus Mietzner and Burhanuddin Muhtadi, "Explaining the 2016 Islamist Mobilisation in Indonesia: Religious Intolerance, Militant Groups and the Politics of Accommodation", *Asian Studies Review*, 42, no. 3 (2018): 42-43.

BAB III

Mengapa dan Apa Moderasi Beragama?

SEPERTI sudah kita ketahui bersama, MB kini sudah masuk ke dalam RPJMN (Rencana Pembangunan Jangka Menengah Nasional) 2020-2024 yang ditetapkan melalui Peraturan Presiden No. 18/2020. Di situ MB menempati posisi strategis dalam tata kelola pemerintahan karena masuk dalam sub Prioritas Nasional keempat RPJMN 2020-2024, yakni Revolusi Mental dan Pembangunan Kebudayaan. Dalam RPJMN itu, MB diturunkan ke dalam lima kegiatan prioritas yang mencakup:

1. Penguatan cara pandang, sikap, dan praktik beragama jalan tengah
2. Penguatan harmoni dan kerukunan umat beragama
3. Penguatan relasi agama dan budaya
4. Peningkatan kualitas pelayanan kehidupan beragama, dan
5. Pengembangan ekonomi dan sumberdaya keagamaan.

Jika dilihat dari cakupan kegiatan prioritas itu, dan posisi strategis program MB dalam keseluruhan tata kelola pemerintahan, tampak bahwa gagasan MB akan memengaruhi langgam dan gerak kehidupan keagamaan di tanah air. Kita perlu melihatnya secara lebih rinci dan kritis, karena kehidupan keagamaan

Indonesia di masa depan yang dekat mungkin akan sedikit banyak dipengaruhi oleh diskursus ini. Setidaknya dua butir kegiatan pertama yang disebut RPJMN perlu mendapat perhatian khusus karena menjadi inti cara pandang dan fokus seluruh diskursus MB, yakni soal “jalan tengah” dan “kerukunan umat beragama”. Untuk itu, kami akan memakai buku babon terbitan Kemenag RI sebagai sumber utama pembacaan kritis tersebut, dengan memberi perhatian khusus pada kedua aspek itu.⁴⁷

Jika kita membaca terbitan Kemenag itu, jelas sekali keduanya itu ditekankan berulang-ulang dan mewarnai seluruh isi buku. MB pada dasarnya adalah upaya mencari “jalan tengah” yang diyakini akan memperkuat “kerukunan”:

“Moderasi beragama harus dipahami sebagai sikap beragama yang seimbang antara pengamalan agama sendiri (eksklusif) dan penghormatan kepada praktik beragama orang lain yang berbeda keyakinan (inklusif). Keseimbangan atau *jalan tengah* dalam praktik beragama. (...) Moderasi beragama sesungguhnya merupakan kunci terciptanya toleransi dan *kerukunan*, baik di tingkat lokal, nasional, maupun global. Pilihan pada moderasi dengan menolak ekstremisme dan liberalisme dalam beragama adalah kunci keseimbangan, demi terpeliharanya peradaban dan terciptanya perdamaian.” (MB, h. 18, cetak miring ditambahkan)

Tetapi mengapa ada semacam “obsesi” untuk mencari “jalan tengah” itu? Ketika mengantar buku babon MB terbitan Kemenag, Lukman Hakim Saifuddin, Menteri Agama waktu itu, menyebut paling tidak ada tiga alasan mengapa MB diperlukan.

47 Tim Penyusun Kementerian Agama RI, *Moderasi Beragama*, Jakarta: Badan Litbang dan Diklat Kementerian Agama RI, 2019. Selanjutnya, dalam teks, buku ini dirujuk sebagai MB dan nomor halaman.

Pertama, “ajaran keseimbangan” diyakini sebagai ajaran utama agama-agama untuk menjaga martabat manusia. “Moderasi beragama menjunjung tinggi nilai kemanusiaan,” tulisnya (MB, h. 9). *Kedua*, adanya multitafsir pesan-pesan keagamaan sehingga “kebenaran menjadi beranak pinak”. Dan kerap kali ini menimbulkan konflik berlatar agama yang dapat memusnahkan umat manusia. Akhirnya, *ketiga*, “khusus dalam konteks Indonesia, moderasi beragama diperlukan sebagai strategi kebudayaan kita dalam merawat keindonesiaan” (MB, h. 10).

Salah satu aspek yang paling menggelisahkan adalah munculnya ancaman ekstremisme dan terorisme. Lukman sendiri menyebut secara eksplisit ancaman itu. “Ancaman teror dan kekerasan sering lahir akibat adanya pandangan, sikap, dan tindakan ekstrem seseorang yang mengatasnamakan agama,” tulisnya. Dan ia yakin,

“moderasi beragama sebagai solusi, agar dapat menjadi kunci penting untuk menciptakan kehidupan keagamaan yang rukun, harmoni, damai, serta menekankan pada keseimbangan, baik dalam kehidupan pribadi, keluarga, masyarakat, maupun dalam kehidupan bersama manusia secara keseluruhan” (MB, h. 12)

Perhatian diskursus MB pada aksi-aksi terorisme memang dapat dipahami. Walau intensitas aksi-aksi terorisme di Indonesia tahun-tahun belakangan ini tampak cenderung surut, tetapi kadang-kadang aksi itu masih muncul. Pada akhir Maret 2021, ketika sebuah bom bunuh diri menasar gereja Katedral di Makassar, sebuah laporan menyebutkan aksi tersebut sebagai aksi terorisme yang ke-552 (*Media Indonesia*, 28 Maret 2021). Dalam konteks tersebut, diskursus MB dapat dibaca sebagai kelanjutan

kerangka besar kebijakan *soft-power* kampanye pencegahan terorisme. Dengan kata lain, oleh dibidang diskursus MB punya irisan dengan program “de-radikalisasi” yang dilakukan pemerintah.⁴⁸

Merujuk pada *Laporan Tahunan Kehidupan Keagamaan di Indonesia* yang disusun oleh Kemenag sendiri sejak tahun 2010, buku MB mendaftarkan terorisme sebagai salah satu problem kehidupan umat beragama yang menonjol. Masalah-masalah lainnya adalah mengenai aliran, paham, dan gerakan keagamaan, kemudian pembangunan rumah ibadah, serta isu radikalisme dan ekstremisme. Dalam semua itu, tampaknya “pluralitas masih dianggap sebagai ancaman” (MB, h. 59)

Di buku itu radikalisme didefinisikan dengan lebih tegas, sementara tidak demikian dengan ekstremisme. Radikalisme diartikan sebagai “sikap dan tindakan seseorang atau kelompok tertentu yang menggunakan cara-cara kekerasan dalam mengungkap perubahan yang diinginkan” (MB, h. 45). Bila dicermati, di banyak tempat di buku itu konsep ekstremisme cenderung dipertukarkan dengan konsep radikalisme. Ekstremisme diartikan dengan “garis keras” atau “praktik beragama yang ultra konservatif” (MB, h. 48), sesuatu yang nanti, seperti akan diurai di bawah ini, sungguh problematis. Karena itu, boleh dikatakan, penanda yang paling tegas dari radikalisme maupun ekstremisme adalah penggunaan cara-cara kekerasan dan atau pemaksaan.

48 Di sini menarik membandingkannya dengan usulan Haedar Nashir, Ketua PP Muhammadiyah, bahwa “moderasi” seharusnya malah menjadi jalan alternatif dari kebijakan deradikalisasi. Dia mengkritik praktik “proyek deradikalisasi yang radikal melawan radikalisme”, yaitu kebijakan pemerintah yang radikal atas nama melawan radikalisme. Lihat Pidato Pengukuhan Guru Besar Dr. H. Haedar Nashir, M.Si. berjudul “Moderasi Indonesia dan Keindonesiaan: Perspektif Sosiologis” di Universitas Muhammadiyah Yogyakarta pada 12 Desember 2019.

Akan tetapi, konsep radikalisme atau ekstremisme itu bisa melebar dan menyasar banyak organisasi atau kelompok. Tampaknya buku *Moderasi Beragama* dan beberapa dokumen Kemenag lain, seperti buku saku *Tanya Jawab Moderasi Beragama* dan naskah ringkasan *Kebijakan Moderasi Beragama Kementerian Agama RI*, sudah berusaha sangat berhati-hati untuk tidak menyebut secara eksplisit organisasi maupun gerakan yang dianggap melakukan aksi-aksi radikalisme dan ekstremisme. Tetapi, kebijakan Kemenag di luar dokumen-dokumen itu terlihat lebih jelas tentang apa yang dimaksudkan dengan “radikalisme atau ekstremisme”.

Jend. TNI (Purn) Fahrul Razi, yang menjabat sebagai Menteri Agama 23 Oktober 2019 - 23 Desember 2020, pada masa awal jabatannya meluncurkan laman lektur.kemenag.go.id/lpbpa di bawah Kemenag yang bertugas mengawasi buku-buku agama yang diduga berisikan paham radikalisme. Radikalisme di situ maksudnya adalah mengarah pada ajaran-ajaran khilafah.⁴⁹ Sekitar dua tahun sebelumnya, tepatnya pada Juli 2017, pemerintah memang sudah mencabut status badan hukum HTI. Artinya, HTI yang misi utamanya mengusung khilafah, menjadi organisasi yang dilarang di Indonesia. Selain HTI, radikalisme dan ekstremisme tampak jelas diarahkan kepada FPI yang menurut banyak kajian dan pemberitaan sering melancarkan aksi-aksi kekerasan. Meyusul HTI, pemerintah pada akhir Desember 2020 mengumumkan larangan terhadap semua aktivitas yang mengatasnamakan FPI.

Kita tahu, tekanan politik terhadap Rizieq Shihab, pimpinan FPI, mendorongnya *hijrah* ke Arab Saudi untuk waktu yang

49 Lihat <https://www.cnnindonesia.com/nasional/20191213123817-20-456686/menag-buat-laman-pengawas-buku-agama-berkonten-radikalisme>

lumayan lama. Tetapi hal itu tampaknya tidak menyurutkan niatnya untuk terus mengkritik pemerintah secara lantang, termasuk pada saat berada di Arab Saudi. Pada akhirnya Rizieq pun meninggalkan Arab Saudi dan kembali ke tanah air pada November 2020. Kedatangannya disambut ribuan pendukungnya di bandara Jakarta, setelah itu masih ada rangkaian kegiatan lain yang mengundang kerumunan massa saat masa pandemi Covid-19 masih berada pada level sangat tinggi. Konsolidasi kementerian dan lembaga di tubuh pemerintah sangat cepat. Pada bulan Desember 2020, jadi hanya berselang sekitar satu bulan, enam menteri dan kepala lembaga negara (Mendagri, Menkumham, Menkominfo, Jaksa Agung, Kepala BNPT, dan Kapolri) menandatangani Surat Keputusan Bersama (SKB). Dalam SKB itu disebutkan bahwa FPI adalah organisasi yang tidak terdaftar sebagai ormas sebagaimana diatur dalam undang-undang sehingga secara *de jure* FPI telah bubar sebagai ormas. Bukan hanya itu, kemudian Rizieq Shihab juga divonis penjara untuk beberapa kasus pelanggaran hukum yang dilakukannya, seperti kasus kerumunan di Petamburan, kerumunan di Megamendung, menghalang-halangi petugas Covid-19 masuk ke pesantrennya di Megamendung, dan pelanggaran kasus tes *swab* di RS Ummi.⁵⁰

Selain persoalan terorisme, radikalisme dan ekstremisme, konteks lain yang melatari lahirnya diskursus MB sangat jelas menyimpan kekhawatiran bahwa umat Muslim di Indonesia akan tergelincir dalam politisasi agama yang berlebihan. Hal itu dirasa makin menggelisahkan setelah kampanye besar-besaran untuk mendelegitimasi Ahok dalam Pilkada Gubernur DKI

⁵⁰ Baca laporannya dalam <https://news.detik.com/berita/d-5619846/habib-rizieq-divonis-berapa-tahun-ini-rangkumannya>

Jakarta tahun 2017. Nama Ahok, yang sangat populer sebagai petahana, langsung anjlok setelah kelompok-kelompok Islamis (Islam politik) melakukan mobilisasi dengan menggelar demonstrasi besar-besaran sejak tahun 2016 dengan tuduhan penodaan agama. Seperti pernah dianalisa Burhan Muhtadi (*Kompas*, 21 Februari 2017), kasus Ahok itu mencerminkan *doublethink* yang “menjadi bukti bahwa ‘kepala’ dan ‘hati’ sebagian warga Jakarta terbelah. Mereka mengakui kinerja petahana baik, tetapi hati mereka sulit menerima Ahok.” Dari hasil *exit poll* tampak sekitar 30,1 persen pemilih yang merasa puas pada kinerja Ahok-Djarot, tetapi tidak memilih mereka, karena alasan agama. Lebih dari itu, kelompok Islamis juga menekan pemerintah dan pengadilan untuk menghakimi Ahok.

Kita tahu, akhirnya Ahok gagal bertahan sebagai Gubernur DKI Jakarta dan dipenjara karena tuduhan penodaan agama. Kasus Ahok dinilai banyak pengamat sebagai semacam “titik balik” kebijakan pemerintah pada Islam politik. Inilah kali pertama tuduhan penodaan agama menasar pejabat yang masih aktif, dan setingkat Gubernur. Gelombang demonstrasi yang berhasil digalang (dikenal sebagai gerakan 212) sungguh mengagetkan banyak pengamat, dan menandai semacam konstelasi baru yang ditengarai akan menentukan masa depan kebijakan politik.⁵¹ Kelompok-kelompok di seberangnya, yang sering disebut sebagai “kelompok pluralis”, tampak tidak kuat menghadang arus politisasi agama pada saat itu. Meskipun demikian, kelompok Islamis yang banyak bersekutu dengan pendukung Prabowo kemudian gagal untuk terus menghidupkan gairah politik mereka yang mengeksploitasi bukan saja kata-kata, tetapi juga

⁵¹ Untuk kajian lebih lengkap soal ini, terutama mengenai gerakan 212 dan tokoh-tokoh yang bermain di belakangnya, baca laporan IPAC (*Institute for Policy Analysis of Conflict*) No. 44, *After Ahok: The Islamist Agenda in Indonesia*, 6 April 2018.

simbol dan identitas agama. Nantinya pada Pemilu Presiden tahun 2019, mereka gagal mengusung Prabowo Subianto menjadi pemenang.⁵²

Untuk kembali pada pertanyaan awal di Bab ini, mengapa MB, kita telah melihat adanya dua persoalan utama yang menjadi motivasi, yakni makin menguatnya politisasi agama dan aksi-aksi terorisme. Ini tampak dari apa yang disampaikan dalam buku MB sendiri, juga ditegaskan oleh beberapa narasumber penelitian kami. Sekjen PBNU, Kyai Imam Pituduh, saat diwawancarai secara virtual (9 September), melihat urgensi MB didorong oleh beberapa faktor. Salah satunya adalah untuk mengingatkan kembali tentang akar kesejarahan berdirinya bangsa ini, yang sedari awal dibangun dengan *spirit* kebinekaan. Para *founding fathers* negara ini sepakat bahwa negara ini bukanlah negara agama melainkan negara yang beragama dengan menjadikan Pancasila sebagai dasar negara, berlandaskan semangat *unity in diversity*. Namun ingatan akan akar kesejarahan ini mulai tergerus oleh masifnya perkembangan paham radikalisme dan terorisme. MB merespons problem ini.

MEMPERSOALKAN “JALAN TENGAH”

MARI kita lihat lebih jauh soal “jalan tengah” yang menjadi fokus diskursus MB. Salah satu sub-bab buku itu, tentang “Moderasi di Antara Ekstrem Kiri dan Ekstrem Kanan” (MB, h. 47-52), sangat menarik untuk dicermati secara kritis karena memberi kita gambaran dasar diskursus MB dan tujuannya yang sedang dibangun pemerintah.

52 Lihat laporan IPAC No. 55, *Anti-Ahok to Anti-Jokowi: Islamist Influence on Indonesia's 2019 Election Campaign*, 15 Maret 2019.

Menurut buku ini, sering kali fokus orang hanya pada “ekstrem kanan”, yakni kelompok-kelompok konservatif agama. Padahal orang juga perlu melihat kelompok “ekstrem kiri”, yakni mereka yang digolongkan buku ini sebagai kelompok-kelompok “liberal”. Kedua kelompok ekstrem itu, kembali untuk menyitir buku ini,

“ibarat gerak sentrifugal dari sumbu tengah menuju salah satu sisi paling ekstrem. Mereka yang berhenti pada cara pandang, sikap, dan perilaku beragama secara liberal akan cenderung secara ekstrem mendewakan akalnya dalam menafsirkan ajaran agama sehingga tercerabut dari teksnya, sementara mereka yang berhenti di sisi sebaiknya secara ekstrem akan secara *rigid* memahami teks agama tanpa mempertimbangkan konteks. Moderasi beragama bertujuan untuk menengahi kedua kutub ekstrem ini, dengan menekankan pentingnya internalisasi ajaran agama secara substantif di satu sisi, dan melakukan kontekstualisasi teks agama di sisi lain.” (MB, h. 47)

Singkatnya, diskursus MB telah membangun tiga posisi imajiner keberagamaan umat beragama di Indonesia: kanan-tengah-kiri. Tentu saja, masing-masing posisi yang diimajinasikan itu sangat bermasalah, karena sebenarnya tidak jelas dan tegas batas-batas maupun cakupannya sehingga dapat menyasar hampir ke seluruh pandangan keagamaan!

Kekaburan ini sangat kentara jika kita menelisik contoh-contoh yang diberikan dalam buku ini. Misalnya, untuk ekstrem kiri, buku ini mengetengahkan contoh “tafsir liberal” sebagian sarjana Muslim “yang menghalalkan hubungan seks di luar nikah” (MB, h. 47-48). Lebih kabur lagi adalah deskripsi mengenai

kelompok “ekstrem kanan”. Buku ini memasukkan mulai dari kelompok yang “fanatik”, “konservatif”, “ultra-konservatif”, “ekstrem”, “garis keras”, sampai tindakan “terorisme” yang sudah memakan korban begitu banyak. Termasuk juga

“kelompok ekstrem sebagai perlawanan atas sebuah kepemimpinan negara yang dianggapnya zalim dan menyalahi ajaran agama (*thogut*), dan sebagian lagi karena merasa terancam oleh ekspansi orang lain (*the others*), termasuk merasa terancam oleh munculnya gerakan kelompok ekstrem liberal” (MB, h. 49-50).

Sementara itu, posisi “tengah” yang dibayangkan bersifat tidak stagnan, dinamis dan kontekstual. Sebab, menurut buku ini,

“Sikap moderat pada dasarnya merupakan keadaan yang dinamis, selalu bergerak, karena moderasi pada dasarnya merupakan proses pergumulan terus menerus yang dilakukan dalam kehidupan masyarakat” (MB, h. 42)

Walau begitu, agenda utama proyek MB tetap sama, yakni berusaha menarik ekstrem kiri dan ekstrem kanan ke posisi tengah yang, tampaknya, akan menjadi semacam mazhab baru cara beragama warga negara. Seperti ditegaskan Lukman Hakim Saifuddin,

“Semangat moderasi beragama adalah untuk mencari titik temu dua ekstrem dalam beragama. Di satu sisi, ada pemeluk agama yang ekstrem meyakini mutlak kebenaran satu tafsir teks agama, seraya menganggap sesat penafsir lainnya. Kelompok ini bisa disebut ultra-konservatif. Di sisi lain, ada juga umat beragama yang ekstrem mendewakan akal hingga

mengabaikan kesucian agama, atau mengorbankan kepercayaan dasar ajaran agamanya demi toleransi yang tidak pada tempatnya kepada pemeluk agama lain. Mereka bisa disebut ekstrem liberal. Keduanya perlu dimoderasi.” (MB, h. 7)

Tetapi mengingat betapa luas dan kabur batasan-batasan yang dibuat guna menempatkan posisi-posisi “ekstrem” itu, sangatlah sulit untuk membayangkan bagaimana proses moderasi nantinya akan dijalankan. Posisi-posisi “ekstrem” itu sendiri jelas terlalu menyederhanakan kompleksitas penghayatan keagamaan. Misalnya, mencampuradukkan antara pandangan seseorang yang “konservatif” (atau bahkan “ultra-konservatif”), yang “merasa benar sendiri” atau bahkan “fanatik terhadap satu tafsir keagamaan saja, seraya menolak pandangan lain yang berbeda, meski ia mengetahui adanya pandangan tersebut” (MB, h. 48) dengan tindakan “terorisme” yang penuh kekerasan dan merenggut nyawa, sudah pasti sangat bermasalah. Sebab seseorang dapat saja menghayati dan meyakini sungguh-sungguh, bahkan fanatik pada keyakinan keagamaannya, tetapi hal itu tidak berarti bahwa orang tersebut pasti akan melakukan tindak kekerasan, atau menuduh suatu rezim pemerintahan *thogut*. Dengan kata lain, ada proses-proses yang jauh lebih pelik dan kompleks dari sekadar fanatisme keagamaan yang membuat seseorang melakukan tindakan terorisme.

Lagi pula, ada persoalan yang jauh lebih mendasar di sini. Jika dilihat dari contoh-contoh yang diberikan MB di atas, maka diskursus MB sudah mau masuk dan memengaruhi persoalan “tafsir keagamaan”, karena terlalu terfokus pada perubahan sikap individu. Hal ini mencuatkan serangkaian persoalan yang serius sebab, *pertama*, tafsir keagamaan berada di ranah yang

sangat luas dan *njelimet*, seperti rimba belukar yang tidak ketahuan pasti ujung-pangkalnya. *Kedua*, jika negara atau pemerintah mau ikut campur ke dalam ranah tafsir keagamaan, pemerintah harus mengambil posisi tafsir tertentu yang sudah pasti akan menciderai prinsip “netralitas” negara. Akhirnya, *ketiga*, masalahnya jauh lebih kompleks karena ranah tafsir yang akan dimasuki bukan hanya menyangkut satu tradisi keagamaan saja, melainkan berbagai tradisi keagamaan yang masing-masing memiliki latar belakang dan kosakata tersendiri.

Persoalan ini mendapat sorotan tajam dari Tim PUSAD Paramadina dalam kajian mereka yang baru saja diterbitkan.⁵³ Dalam tulisan yang menyarikan hasil kajian itu, Zainal Abidin Bagir dan Husni Mubarak mengingatkan serangkaian persoalan yang dapat muncul dari obsesi tentang “jalan tengah”. Walau sikap “moderat” memang sesuatu yang dicita-citakan demi mempertahankan kebinekaan, yakni agar perbedaan yang ada tidak menimbulkan konflik, akan tetapi MB justru bisa berpotensi mempertajam pembelahan antara “moderat” dan “tidak moderat”, persis karena posisi-posisi “ekstrem” yang dibayangkan dalam diskursus MB di atas.⁵⁴ Lagi pula, MB terlalu memfokuskan perhatian pada pengubahan sikap individu, dan ini dapat memberi ruang bagi intervensi negara yang berlebihan ke dalam dinami-

53 Tim PUSAD Paramadina, *Kerangka Hukum dan Kelembagaan Tata Kelola Kehidupan Keagamaan di Indonesia*, Jakarta: Pusat Studi Agama dan Demokrasi (PUSAD) Paramadina, 2021. Buku ini dapat diunduh lewat tautan <https://www.paramadina-pusad.or.id/buku/kerangka-hukum-dan-kelembagaan-tata-kelola-kehidupan-keagamaan-di-indonesia/>

54 Bdk. Zainal Abidin Bagir dan Husni Mubarak, “Kebebasan, Kerukunan, dan/atau Moderasi Beragama?”, dapat diakses lewat tautan <https://tirto.id/kebebasan-kerukunan-dan-atau-moderasi-beragama-glcu> (9 November 2021) dan versi yang sedikit berbeda: *Religious freedom, harmony or moderation? Government attempts to manage diversity*, dimuat di <https://indonesiaatmelbourne.unimelb.edu.au/religious-freedom-harmony-or-moderation-government-attempts-to-manage-diversity/> (30 November 2021).

ka ranah keagamaan. Pengalaman menunjukkan bagaimana kelompok-kelompok minoritas yang rentan kerap kali justru yang dirugikan, ketika ada intervensi negara yang berlebihan — sesuatu yang dapat terjadi jika, seperti nanti didedah di bawah ini, diskursus MB mengabaikan persoalan KBB.

Perlu dicatat, persoalan intervensi negara itu merupakan salah satu masalah yang paling pelik dan terus diperdebatkan. Juga dalam diskusi KBB. Tanpa masuk ke dalam rinciannya yang *njelimet*, Heiner Bielefeldt dan Michael Wiener menandaskan prinsip dasar yang harus dipegang, yakni bahwa

“Demi menghormati KBB setiap orang, negara juga seharusnya tidak mencampuri agenda-agenda reformasi keagamaan dan tafsir sumber-sumber keagamaan yang melandasinya. Alih-alih dari itu, apa yang sebaiknya dilakukan negara adalah *menjamin ruang yang aman dan terbuka*, di mana keragaman posisi dan praktik keagamaan dapat dimanifestasikan secara bebas dan tanpa ketakutan. Untuk memenuhi fungsi ini dengan baik, negara harus menahan diri dan tidak dapat mendaku otoritas teologis apa pun demi dirinya sendiri.”⁵⁵

Terlepas dari kerumitan tersebut, MB berpotensi dapat menjadi “model resmi” keberagaman warga yang direstui oleh negara — suatu upaya *governing religion*, yakni cara bagaimana warga menghayati keagamaan mereka! Dan ini mengingatkan kita pada analisa Margaretha A. van Es, Nina ter Laan dan Erik Meinema dalam tulisan mereka yang sudah dirujuk di atas. Di dalam konteks itu, sebagaimana diingatkan mereka, tidak heran jika problem utama yang dilihat adalah “teologis”, yakni

55 Heiner Bielefeldt dan Michael Wiener, *Menelisik Kebebasan Beragama*, *op.cit.*, h. 286. Cetak miring sesuai aslinya.

bagaimana membangun tafsir keagamaan yang “moderat” untuk melawan kecenderungan paham-paham yang “ekstrem” atau “radikal”.⁵⁶

Bagaimana nanti bentuk konkret proses *governing religion* itu sendiri, masih sulit dibayangkan. Akan tetapi, menurut pengamatan Greg Fealy dari *Australian National University* yang riset-risetnya memberi perhatian khusus pada perkembangan politik Indonesia, pemerintahan Jokowi periode kedua sejak awal telah diwarnai oleh upaya-upaya apa yang dia sebut sebagai “*repressive pluralism*” (pluralisme represif). Artinya, atas nama membe-la pluralisme, pemerintah menekan kelompok-kelompok Islam politik (*Islamist*) yang dianggap sektarian dan intoleran.

Menurut observasinya beberapa tahun belakangan ini pemerintah tampak semakin keras dan sistematis menggempur kelompok-kelompok Islamis. Mereka terlihat semakin tegas mengkampanyekan bahaya “ekstremisme” dan “radikalisme” baik di kementerian atau lembaga negara serta di masyarakat luas. Tak lama setelah diangkat sebagai Menteri Agama, Fachrur Razi membuat pernyataan bahwa antiradikalisme merupakan salah satu agenda utamanya sebagai Menteri Agama. Pemerintahan Jokowi juga memperkenalkan sistem tes PNS yang dapat mengenali apakah seorang pelamar terpapar paham radikalisme atau tidak. Para pelamar ditanya tentang sikap mereka terhadap hal-hal seperti Pancasila, supremasi hukum perdata atas hukum syariah, dan masalah penegakan khilafah. Kementerian dan lembaga negara diserukan untuk mewaspadaai staf-stafnya yang terpapar paham radikal.⁵⁷

56 Margaretha A. van Es, Nina ter Laan dan Erik Meinema, “Beyond ‘radical’ versus ‘moderate’?”, *op.cit.*, h. 163.

57 Greg Fealy, “Jokowi in the Covid-19 Era: Repressive Pluralism, Dynasticism and the

Apakah kebijakan MB nantinya akan mengambil bentuk seperti itu? Tampaknya ada kecenderungan ke arah itu. Dalam buku utama MB, setelah menandakan bahwa masih banyak ASN (Aparatur Sipil Negara) yang masih mempersoalkan Pancasila dan bersikap intoleran, maka direkomendasikan agar “pemerintah perlu membuat sistem rekrutmen aparatur sipil negara — termasuk TNI dan Polri — yang menyertakan wawasan moderasi beragama sebagai salah satu kriterianya” (MB, h. 121). Di situ makin kelihatan potret MB sebagai upaya *governing religion* yang akan memengaruhi seluruh langgam dan gerak penghayatan keagamaan di tanah air, termasuk dalam soal rekrutmen calon ASN! Sebagian orang mungkin melihat ini sebagai hal positif, namun ada pula kekhawatiran jika ia menjadi alat politik. Kekhawatiran itu menguat, terutama jika kita mengingat kasus Tes Wawasan Kebangsaan (TWK) yang diterapkan untuk menyeleksi para pegawai KPK (Komisi Pemberantasan Korupsi) baru-baru ini. Menarik bahwa salah satu alat penilaian yang digunakan adalah terkait *Moderasi Bernegara*.⁵⁸ Akankah Moderasi Beragama menjadi alat kontrol serupa untuk tujuan penyingkiran kelompok tertentu yang tak disukai?

KERUKUNAN ATAU KEBEBASAN?

ASPEK lain yang mendapat porsi besar dalam diskursus MB adalah soal kerukunan. Di atas kita melihat bagaimana “kerukunan” sudah menjadi obsesi hampir seluruh kebijakan “politik agama” di Indonesia, terutama sejak zaman Orba. Diskursus MB, boleh dibilang, mau melanjutkan obsesi tadi dalam konteks yang

Overbearing State”, dalam *Bulletin of Indonesian Economic Studies*, No. 56: 3, 2020.

58 Press Release Badan Kepegawaian Negara (BKN) tertanggal 8 Mei 2021 (dapat diakses di <https://www.bkn.go.id/wp-content/uploads/2021/05/Press-Release-ttg-Asesmen-TWK-Pegawai-KPK-1.pdf>)

baru. Dan “kerukunan” di sini, sudah pasti, selalu dikaitkan dengan “toleransi”. MB diyakini merupakan alat untuk mencapai toleransi itu. Seperti ditegaskan oleh buku babon MB, “moderasi beragama adalah proses, dan toleransi adalah hasil atau buah (*outcome*) jika moderasi diterapkan” (MB, h. 79). Bagian ini mau melihat secara kritis “toleransi” yang dibayangkan oleh diskursus MB.

Menarik sekali jika kita melihat ke belakang bagaimana MB diputuskan menjadi salah satu penentu arah kebijakan pemerintah. Menurut buku babon MB, ada enam isu strategis yang dijadikan sebagai kerangka program Revolusi Mental dan Pembangunan Kebudayaan. Salah satunya menyebut, “Masih lemahnya pemahaman dan pengamalan nilai agama yang moderat, substantif, inklusif dan toleran untuk memperkuat kerukunan umat beragama” (MB, h. 132). Keenam isu strategis itu dipakai untuk menentukan arah kebijakan pemerintah, setidaknya dalam lima tahun ke depan. Melalui rapat di Bappenas pada 25 Juni 2019, diputuskan empat arah yang akan ditempuh untuk mewujudkan program Prioritas Nasional Revolusi Mental dan Pembangunan Kebudayaan, di mana MB menempati posisi penting sebagai salah satu komponennya: “Memperkuat moderasi beragama sebagai fondasi cara pandang, sikap, dan praktik bersama jalan tengah untuk meneguhkan toleransi, kerukunan, dan harmoni sosial” (MB, h. 133). Di situ menjadi jelas, bagaimana obsesi kerukunan memang sangat kuat mewarnai diskursus MB.

Lalu di mana posisi KBB dalam konteks MB? Seperti sudah dijelaskan dalam Bab sebelumnya, KBB kini mendapat jaminan konstitusional yang sangat kuat lewat proses amandemen Konstitusi. Boleh dibilang, “kebebasan dan kesetaraan” sudah

merupakan imperatif, yakni perintah dan kewajiban yang diamanatkan Konstitusi pasca-Reformasi yang harus dipenuhi oleh negara. Tetapi, jika kita memeriksa buku babon MB, agaknya imperatif itu kurang mendapat tempat semestinya. Di situ ada semacam “bolong konstitusional” dalam diskursus MB.

Memang benar, ketika membahas tentang tiga prinsip dasar negara, tampak ada semacam kesadaran dari perumus MB bahwa kebebasan beragama merupakan salah satu fondasi “tumbuhnya watak moderat masyarakat” dalam berbangsa, bernegara dan beragama (MB, h. 53). Secara lebih rinci tiga prinsip tersebut adalah: (a) Indonesia bukanlah negara sekular, bukan negara teokratis atau agama, tetapi negara kebangsaan yang berketuhanan atau beragama; (b) Negara berkewajiban memberikan jaminan dan perlindungan kebebasan beragama yang lapang dan bertanggungjawab. Di situ dijelaskan lebih lanjut bahwa karena beragama bersumber dari keyakinan diri, maka yang paling menentukan keberagamaan seseorang adalah hati nuraninya; (c) Negara melindungi kebinekaan atau keragaman (*heterogenitas*) dalam agama, budaya dan ras. Jaminan negara atas kemajemukan di masyarakat, menjadi medium yang baik bagi tumbuhnya moderasi beragama (lihat uraiannya dalam MB, h. 53-54). Meskipun kebebasan beragama disadari sebagai salah satu prinsip sosiologis berkembangnya watak moderat di masyarakat, tetapi sayangnya paradigma KBB tidak diberi tempat secara memadai dalam rumusan utuh MB. Dalam RPJMN 2020-2024 pun, sebagaimana akan ditunjukkan di bawah, kebebasan beragama tidak disebut.

Hal ini sebenarnya aneh, karena KBB adalah prinsip tata kelola umat beragama yang paling kuat dari sisi dasar konstitusional

dan legalnya, karena mendapat tempat dalam UUD maupun beberapa UU. Lebih jauh, lembaga negara Komisi Nasional Hak Asasi Manusia telah merumuskan Standar Norma dan Pengaturan (2020) mengenai KBB yang diharapkan menjadi panduan perumusan kebijakan negara untuk memenuhi tanggungjawab konstitusional.⁵⁹ Dokumen ini merupakan penjabaran secara implementatif atas berbagai instrumen HAM baik internasional maupun nasional serta norma-norma HAM yang terus berkembang dan dinamis sesuai dengan konteks dan peristiwa khususnya di Indonesia.

Dalam rumusan MB justru bisa ditengarai ada berbagai sikap yang kontradiktif dengan KBB. Misalnya, peneguhan keberadaan sebuah kebijakan Kementerian agama tahun 1952 tentang pendirian Pengawas Aliran Kepercayaan Masyarakat (PAKEM) yang berfungsi untuk melawan gerakan-gerakan keagamaan baru atau *aliran kepercayaan*. Dalam MB, badan ini justru ditekankan ulang: “Sampai sekarang Badan ini masih bekerja sebagai biro khusus negara untuk *mengawasi dan menekan* kelompok-kelompok keagamaan yang dinilai menyimpang dari ajaran resmi agama” (MB, h. 108, cetak miring ditambahkan). Padahal kajian-kajian kritis yang ada memperlihatkan bagaimana PAKEM sudah dipakai sebagai alat represif dan diskriminatif, terutama bagi kelompok-kelompok kepercayaan.⁶⁰

Contoh lain, dalam buku *Implementasi Moderasi Beragama dalam Pendidikan Islam* yang disusun oleh Pokja Implementasi

59 Lihat <https://www.komnasham.go.id/index.php/peraturan/2020/12/09/31/standar-norma-dan-pengaturan-nomor-2-tentang-hak-atas-kebebasan-beragama-dan-berkeyakinan.html>

60 Untuk kajian kritis mengenai lembaga PAKEM, lihat Uli Parulian Sihombing, dkk., *Menggugat Bakor PAKEM: Kajian Hukum Terhadap Pengawasan Agama dan Kepercayaan di Indonesia*, Jakarta: ILRC, 2018.

Moderasi Beragama Dirjen Pendis (Pendidikan Islam), Sekretaris Ditjen Pendis menyebutkan dalam sambutan buku tersebut bahwa buku operasional moderasi beragama diperlukan untuk “dijadikan pedoman untuk menilai satu perbuatan apakah layak masuk ke dalam pelecehan/penistaan ajaran agama atau bukan”.⁶¹ Pernyataan ini tentu maksudnya terkait dengan isu penodaan/penistaan agama dalam UU No. 1/PNPS/ 1965 yang, seperti diurai di atas, merupakan warisan utama “politik agama” dari satu rezim ke rezim lainnya.

Keberpihakan yang kabur moderasi beragama terhadap paradigma KBB itu dapat dimengerti sebab cara berpikir yang lebih ingin dikedepankan dalam moderasi beragama adalah paradigma kerukunan. Ketika menjelaskan eksistensi PAKEM dan kebijakan-kebijakan sejenis dalam sejarah Kementerian Agama di atas, buku MB secara eksplisit menjelaskan orientasinya, yaitu “pemerintah aktif memfasilitasi adanya peraturan perundang-undangan yang mendorong terciptanya kerukunan umat beragama” (MB, h. 109). Superioritas konsep kerukunan atas kebebasan ini mungkin juga tercermin dalam penyebutan jumlah dua kata tersebut dalam buku MB, meskipun konteks penyebutannya dapat berbeda-beda, yaitu kata “kerukunan” disebut sebanyak 70 kali sedangkan kata “kebebasan” disebut hanya 11 kali.

Tidak kalah menariknya mencermati bagaimana konstruksi konsep “kerukunan” dan “kebebasan” dalam RPJMN 2020-2024. Dalam lampiran RPJMN setebal 300 halaman tersebut, ketika berbicara tentang agama atau moderasi beragama RPJMN menggunakan konsep “kerukunan”, seperti “moderasi beragama untuk mengukuhkan kerukunan”, “Indeks Kerukunan Umat

61 Pokja Moderasi Beragama Dirjen Pendis Kemenag RI, *Implementasi Moderasi Beragama dalam Pendidikan Islam*, Jakarta: Dirjen Pendis Kemenag RI, 2019, hlm. v.

Beragama”, “moderasi beragama merupakan upaya strategis dalam rangka memperkuat toleransi dan meneguhkan kerukunan dalam kebhinekaan”, dst. Sementara itu konsep “kebebasan” digunakan dalam kaitannya dengan kebebasan dalam bidang politik, seperti “penataan kapasitas lembaga demokrasi, penguatan kesetaraan dan kebebasan”, “kebebasan sipil”, “kebebasan berpendapat”, dst.⁶² Bahkan dalam RPJMN tidak disebut sama sekali istilah kebebasan beragama atau berkeyakinan!⁶³

Pengutamaan “kerukunan” ketimbang KBB itu punya konsekuensi-konsekuensi lebih jauh. Dalam konteks kebijakan politik kerukunan di Indonesia, paradigma kerukunan dan kebebasan memang pada praktiknya sangat berbeda.⁶⁴ Setidaknya ada dua perbedaan menonjol yang penting disebut. *Pertama*, tujuan dari kerukunan beragama adalah ketertiban sosial, sedangkan tujuan kebebasan beragama adalah kesetaraan dan keadilan. Apabila terdapat konflik antar-kelompok agama di dalam masyarakat, dalam paradigma ini yang didahulukan adalah bagaimana menjadikan kondisi sosial menjadi tertib atau aman terlebih dahulu. Sebaliknya, kebebasan beragama sangat *concern* dengan upaya mencapai keadilan. Bila terjadi konflik atau bahkan peristiwa kekerasan, maka yang ingin dikedepankan adalah keadilan.

Kedua, dalam paradigma kerukunan yang dikedepankan, terutama bila terjadi konflik, adalah suara mayoritas. Hal ini

62 Baca Lampiran Peraturan Presiden Nomor 18 Tahun 2020 Tentang Rencana Pembangunan Jangka Menengah Nasional Tahun 2020-2024.

63 Lebih jauh mengenai MB dan KBB dapat dilihat dalam dua bab lain pada Bagian Kedua buku ini.

64 Perlu diberi catatan di sini bahwa sebenarnya kerukunan atau ketertiban tidak nisya dipertentangkan dengan kebebasan. Karena kerukunan dapat dipahami sebagai justru mensyaratkan kebebasan. Lihat *Standar Norma dan Pengaturan No. 2 tentang Kebebasan Beragama atau Berkeyakinan*, Komnas HAM: Jakarta (2020), h. 33.

merupakan mekanisme sosial sebagai konsekuensi dari penguatamaan ketertiban sosial di atas. Sementara itu kebebasan mengedepankan suara warga secara setara sebagai konsekuensi dari keadilan sosial yang ingin diraih. Jika terjadi konflik, persoalan yang dilihat bukan aspek mayoritas dan minoritas, tetapi mitigasi terhadap persoalan itu secara adil. Karena di Indonesia yang dikedepankan lebih paradigma kerukunan, bekerjanya mekanisme penguatamaan ketertiban sosial dan suara mayoritas terlihat begitu nyata.

Pada umumnya, meskipun harus tetap hati-hati membuat generalisasi, bila terjadi konflik dan kekerasan antar kelompok agama di dalam masyarakat, maka aparat keamanan dan masyarakat memprioritaskan ketertiban umum. Oleh karena itu kelompok minoritas — bahkan mereka yang menjadi korban — sering diminta diam atau mengalah demi ketertiban umum dalam konflik-konflik tersebut. Jika kita lihat dokumen *Rencana Strategis Kementerian Agama Tahun 2020-2024*, tidak jarang ada penyandingan antara “moderasi beragama dan kerukunan umat beragama” secara bersamaan.⁶⁵ Sebagaimana dalam dokumen RPJMN, dalam dokumen *Rencana Strategis* setebal 309 halaman tersebut tidak ada satu pun disebut “kebebasan beragama”, bahkan kata “kebebasan” pun tidak ada.

Di dalam konteks itu, maka “toleransi” juga bisa jadi bermasalah. Dalam diskursus kiwari, sudah cukup banyak pihak yang melakukan telaah ulang secara kritis terhadap konsep itu. Ada semacam kegelisahan, apakah toleransi benar-benar mampu menjadi instrumen dalam perjuangan politik bagi emansipasi dan keadilan. Sebab, bagi mereka yang kritis, konsep toleransi

65 Baca Peraturan Menteri Agama Republik Indonesia Nomor 18 Tahun 2020 Tentang Rencana Strategis Kementerian Agama Tahun 2020-2024.

justru dapat mengakibatkan depolitisasi yang menundukkan warganegara secara subordinatif pada *status quo* rezim pemerintahan. Karena bagaimana pun juga, meminjam ungkapan Rainer Forst, filsuf kontemporer yang memfokuskan pikirannya pada soal toleransi,

“Kebijakan toleransi selalu sudah terkait erat dengan kekuasaan; bahwa kebijakan itu dari dulu sampai sekarang merupakan praktik kuasa dan dominasi; dan bahwa kebijakan itu membekukan identitas dan menghasilkan subyek-subyek yang sudah didisiplinkan.”⁶⁶

Itulah alasannya mengapa Forst mendesak agar gagasan tentang “toleransi” dibaca dan dirumuskan ulang secara kritis sehingga dimensi-dimensi gelap yang mengiringinya dapat disibak.

Kita tidak akan masuk ke dalam upaya Forst itu di sini.⁶⁷ Pembahasan mengenai kebijakan moderasi di tingkat global di Bab sebelumnya telah mengilustrasikan upaya pendisiplinan oleh negara itu. Seperti disinggung di atas, tanpa penghormatan pada kebebasan dan kesetaraan yang merupakan bagian sentral dari HAM dan sudah menjadi imperatif konstitusional kita pasca-reformasi, maka “toleransi” yang dihasilkan oleh kebijakan MB bisa mengarah menjadi praktik kuasa dan dominasi

66 Wendy Brown dan Rainer Forst, *The Power of Tolerance: A Debate*, suntingan Luca di Blasi dan Christoph F. E. Holzhey, New York: Columbia University Press, 2014, h. 31-32. Buku ini merupakan rekaman debat antara Brown dan Forst yang berlangsung pada 8 Desember 2008 di Berlin, dan menjadi salah satu buku terpenting dalam kajian kiwari tentang toleransi.

67 Tentang pemikiran Rainer Forst sendiri, lihat misalnya Prabowo Setyabudi, *Konsep dan Matra Konsepsi Toleransi dalam Pemikiran Rainer Forst*, Pusat Penelitian Masyarakat Budaya (PMB), Lembaga Ilmu Pengetahuan Indonesia (LIPI), Jakarta, 2020

yang hanya memperhatikan suara mayoritas. Padahal “toleransi”, dalam buku MB, merupakan salah satu dari empat indikator MB, selain “komitmen kebangsaan”, “anti-kekerasan”, dan “akomodatif terhadap kebudayaan lokal” (MB, h. 43).

Jadi bagaimana sebaiknya menyikapi diskursus MB? Bab selanjutnya membahas salah satu cara penyikapan yang, dengan bertolak pada pergeseran dan perkembangan gagasan MB sendiri, mengupayakan suatu diskursus alternatif dapat dicoba,.

BAB IV

MEMBANGUN “DISKURSUS ALTERNATIF”

PERTENGAHAN Oktober 2021, berlangsung forum diskusi terbatas uji publik dokumen *Peta Jalan Penguatan Moderasi Beragama Tahun 2020-2024* yang diluncurkan oleh Kemenag RI.⁶⁸ Status dokumen tersebut, yang disusun oleh Kelompok Kerja (Pokja) Moderasi Beragama dari Kementerian Agama berdasarkan Keputusan Menteri Agama No. 720 Tahun 2020, memang belum resmi. Konon dokumen itu masih akan mengalami penyempurnaan setelah rangkaian uji publik, sebelum nantinya ditandatangani Presiden dan menjadi lampiran Peraturan Presiden mengenai MB.

Walau begitu, banyak hal menarik yang dapat dibaca dalam dokumen itu. Kita tidak hanya menemukan uraian sistematis mengenai langkah-langkah yang direncanakan demi pengarusutamaan diskursus MB, masalah-masalah utama yang dilihat, kelompok-kelompok strategis yang jadi sasaran, maupun uraian lima kegiatan prioritas MB sebagaimana disebut dalam RPJMN 2020-2024. Di situ tergambar jelas niat pemerintah, paling tidak

68 Tim Kelompok Kerja Moderasi Beragama Kemenag RI, *Peta Jalan (Roadmap) Penguatan Moderasi Beragama Tahun 2020-2024*, Jakarta: Kementerian Agama RI, 2020 (selanjutnya *Roadmap*).

sebagaimana diupayakan pihak Kemenag, untuk menjadikan diskursus MB sebagai model baru “politik agama” dalam menjawab tantangan-tantangan kiwari.

Akan tetapi yang jauh lebih menarik bagi kita, dokumen *Roadmap* menyajikan semacam pergeseran dan perkembangan lebih lanjut dari gagasan dasar diskursus MB, terutama jika dibandingkan dengan buku babon MB yang diterbitkan Kemenag dan sudah dibahas dalam bagian sebelumnya. Perkembangan itu sangat terasa jika kita membaca dokumen *Roadmap* secara teliti dan kritis. Dan hal ini sesuatu yang biasa saja. Ketika mengantarkan buku MB, Lukman Hakim Saifuddin sendiri, sebagai Menteri Agama di masa itu, mengingatkan agar “buku ini tidak dianggap final, dan tidak dijadikan sebagai pemberi tafsir tunggal atas makna moderasi beragama” (MB, h. vii). Artinya, diskursus MB memberi peluang bagi penafsiran ulang.

Hal yang sama juga ditegaskan Pokja MB. Dokumen *Roadmap* yang diproduksi adalah suatu “dokumen yang bisa berubah dan berkembang (*living document*)” (lihat *Roadmap*, h. 3). Lagi pula dokumen *Roadmap* sendiri menjelaskan, buku babon *Moderasi Beragama* Kemenag lebih merupakan rumusan “konsep dasar” yang kemudian disempurnakan dalam *Roadmap*.

“Konsep ini tentu akan terus mengalami dinamika dan kontekstualisasi dari waktu ke waktu sehingga penyempurnaan atasnya harus terus dilakukan dengan mempertimbangkan konteks dan dinamika yang berkembang, agar moderasi beragama dapat menjawab tantangan-tantangan zaman” (*Roadmap*, h. 69-70).

Bagian ini mau membantu penafsiran ulang itu guna membangun “diskursus alternatif” MB, sembari memperhitungkan persoalan-persoalan dasar yang sudah dikemukakan dalam bagian sebelumnya. Untuk itu, kita perlu membaca secara teliti dan kritis dokumen *Roadmap* guna melihat pergeseran-pergeseran yang terjadi. Bertolak dari pembacaan itu, suatu apresiasi kritis terhadap diskursus MB yang akan menentukan masa depan langgam kehidupan keberagamaan di tanah air dapat dibangun.

TAFSIR BARU MB?

WALAU dokumen *Roadmap* disusun oleh Pokja MB dan, seperti ditegaskan Oman Fathurahman, Ketua Pokja MB, sebagai “realisasi dan kelanjutan dari rekomendasi buku *Moderasi Beragama*” (*Roadmap*, h. iv), namun jika dibaca dengan teliti tampak jelas ada pergeseran signifikan di dalam memahami diskursus MB. Pergeseran itu mencakup mulai dari pemaknaan dasar MB, kosakata yang dipakai, maupun posisi MB di tengah konstelasi tata kelola keberagamaan di tanah air.

Pergeseran itu segera tampak ketika dokumen *Roadmap* memberi rumusan baru mengenai MB. Walau masih merujuk pada aspek filologi kata “moderat”, baik dalam bahasa Latin, Indonesia, maupun Arab, namun MB dirumuskan ulang sebagai

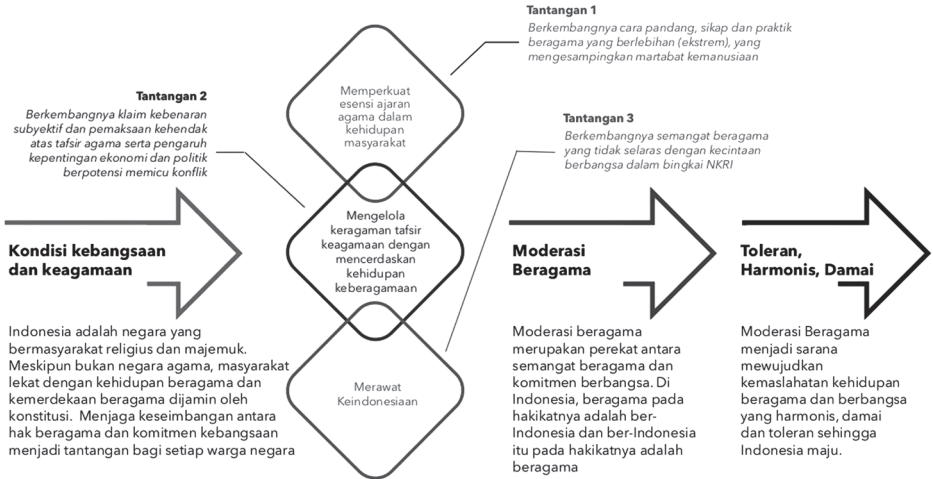
“Cara pandang, sikap, dan praktik beragama dalam kehidupan bersama, dengan cara mengejawantahkan esensi ajaran agama, yang melindungi martabat kemanusiaan dan membangun kemaslahatan umum, berlandaskan prinsip adil, berimbang, dan menaati konstitusi sebagai kesepakatan berbangsa.” (*Roadmap*, h. 16)

Dengan rumusan baru itu, MB kini ditempatkan dalam konteks yang lebih riil dan sesuai dengan tantangan kiwari. Pertama-tama ditegaskan bahwa MB terkait dengan “kehidupan bersama”, yakni aspek penghayatan keagamaan yang berhubungan dengan kehidupan bermasyarakat dan bernegara. Di situ juga ditekankan soal “esensi ajaran agama”, yakni peran utama agama dalam “melindungi martabat kemanusiaan dan membangun kemaslahatan umum”. Dan, akhirnya, ditekankan pula ketaatan pada konstitusi “sebagai kesepakatan berbangsa” yang melandasi tatanan kehidupan bersama suatu masyarakat yang majemuk (bdk. *Roadmap*, h. 16-17).

Rumusan baru MB itu menarik dicermati setidaknya karena beberapa hal. *Pertama*, dalam rumusan itu, obsesi tentang “jalan tengah” yang sangat kuat ditekankan oleh buku babon MB, dan terbukti bermasalah seperti didedah dalam bab sebelumnya, hampir tidak disebut sama sekali. Memang benar, gagasan tentang “jalan tengah” masih sesekali disebut, misalnya ketika menguraikan “tujuh muatan pesan keagamaan” dalam MB di mana, salah satunya, adalah “memperkuat nilai moderat”, yakni “pengamalan cara pandang, sikap, dan praktik keagamaan jalan tengah” (*Roadmap*, h. 24); atau saat menguraikan “lima strategi utama” arah kebijakan negara di bidang agama, seperti sudah digariskan dalam RPJMN 2020-2024 (*Roadmap*, h. 48 dst.). Akan tetapi, dalam dokumen *Roadmap* ini, kita tidak menemukan lagi konstruksi sikap keagamaan “kanan-tengah-kiri” yang problematis, seperti ditekankan dalam buku babon MB sebelumnya. Begitu juga, walau sempat disebut soal “ekstrem kanan dan ekstrem kiri” (*Roadmap*, h. 28), tetapi istilah itu tidak diurai lebih lanjut.

Kedua, berkaitan dengan hal itu, *Roadmap* memaknai “ekstrem atau tidak moderat” dengan cara baru. Alih-alih memberi aneka label yang membingungkan, seperti “liberal”, “konservatif”, “ultra-konservatif” dst. seperti dalam buku babon MB, *Roadmap* memberikan tiga tolok ukur apakah suatu perilaku dapat digolongkan ekstrem: *pertama*, “mencederai nilai luhur kemanusiaan”; *kedua*, “melabrak kesepakatan bersama dalam kehidupan bermasyarakat dan bernegara”; dan, *ketiga*, “melanggar ketentuan hukum yang menjadi panduan bermasyarakat dan bernegara” (*Roadmap*, h. 20-21). Batas-batas ini disimpulkan dari tiga tantangan, yakni *pertama*, “berkembangnya cara pandang, sikap, dan praktik beragama yang berlebihan (ekstrem)”; *kedua*, “berkembangnya klaim kebenaran subyektif dan pemakaian kehendak atas sebuah tafsir agama”; dan, *ketiga*, “berkembangnya semangat beragama yang tidak selaras dengan kecintaan berbangsa” (*Roadmap*, h. 6-7). Ketiga tantangan itu, menurut Pokja MB, menjadi tantangan-tantangan utama tiga misi besar agama-agama di tanah air (*lihat Gambar-1*).

Ketiga, jaminan konstitusional bagi KBB juga disebut sebagai pertimbangan dasar MB — sesuatu yang absen dalam konsep awal MB, seperti tercermin dalam buku babon terbitan Kemenag. Sejak awal, *Roadmap* menyebut jaminan konstitusional itu yang juga ada dalam UU No. 39 Tahun 1999 tentang Hak Asasi Manusia (*Roadmap*, h. 3-4). Kita akan kembali pada soal ini nanti di bawah. Menjaga keseimbangan antara jaminan konstitusional dan fakta kebinekaan yang menjadi ciri khas masyarakat kita, dilihat *Roadmap* sebagai “kondisi kebangsaan dan keagamaan” yang melatari seluruh persoalan, seperti tergambar dalam *Gambar-1*.



Gambar-1 (Roadmap, h. 9)

Akhirnya, faktor *keempat*, dengan pemahaman baru mengenai MB itu, maka program MB diletakkan dalam konteks yang sangat luas, bahkan boleh dibilang menyeluruh — apa yang disebut “ekosistem MB” (*lihat Gambar-2*). Pokja MB menjabarkan paling tidak ada enam institusi yang merupakan ekosistem MB, mulai dari masyarakat, pendidikan, keagamaan, media, politik, dan negara (*Roadmap*, h. 37-38). Di sini peran MB sebagai proyek *governing religion* tampak sangat kuat.

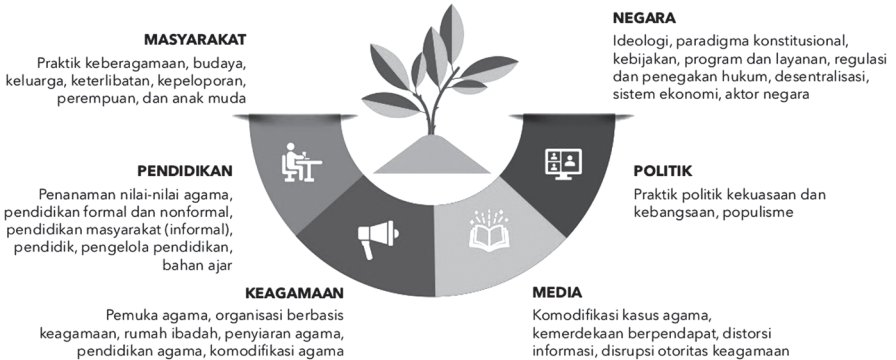
Jika dilihat dari pergeseran-pergeseran itu, tampaknya *Roadmap* memberi kita gambaran berbeda tentang diskursus MB jika dibandingkan dengan gambaran yang sudah didedah sebelumnya. Ini diakui Alissa Wahid, koordinator Jaringan Gusdurian yang menjadi salah satu anggota Pokja MB, saat berlangsung diskusi terbatas (FGD) *expert meeting* PGI (19 Juni). Menurut Alissa, saat *Roadmap* disusun, pihak Pokja menyadari bahwa

konsep awal MB memang dirasa kurang memadai dalam menangani persoalan-persoalan yang dihadapi.

Ekosistem

Penguatan Moderasi Beragama

Moderasi Beragama dipengaruhi oleh berbagai faktor yang saling bertautan. Setiap faktor berinteraksi dan saling mempengaruhi sehingga membentuk sebuah sistem yang kompleks. Penguatan Moderasi Beragama perlu dilakukan secara holistik dan komprehensif dengan pendekatan sinergitas kerja sama.



Gambar-2 (*Roadmap*, h. 39)

Bagi Alissa sendiri, tantangan yang paling mendasar adalah bagaimana mengelola hak beragama dan komitmen kebangsaan. Soal ini akan terus membebani kita karena Indonesia adalah negara religius, walau bukan negara agama. Karena alasan itu, menjauhkan agama dari kehidupan berbangsa dan bernegara sangat mustahil. Keyakinan ini tampaknya menjadi prinsip yang membingkai dan membimbing seluruh diskursus MB.

Akan tetapi dokumen *Roadmap*, pun sampai sekarang, masih belum menjadi dokumen resmi — paling tidak sampai nanti Perpres ditandatangani Presiden dan diumumkan. Seharusnya, seperti dituturkan Alissa, dokumen itu diluncurkan akhir

Desember 2020. Namun berbagai kendala muncul, seperti *reshuffle* Menteri Agama (dari Fachrul Razi yang menjabat sejak 23 Oktober 2019 sampai 23 Desember 2020, dan digantikan oleh Yaqut Cholil Qoumas, Menag sekarang) maupun konsolidasi berbagai lembaga dan kementerian yang tertunda-tunda. Dan kini, seperti sudah disebut di atas, status *Roadmap* masih harus menjalani “uji publik” serta mengalami penyempurnaan.

Lalu bagaimana sebaiknya menyikapi diskursus MB yang masih mungkin berubah-ubah, walau sudah mendapat “*cantelan*” di RPJMN?

MB SEBAGAI “STRATEGI KEBUDAYAAN”

PERGESERAN-pergeseran yang digambarkan di atas itu memperlihatkan perkembangan menarik dari diskursus MB. Agaknya benar bahwa diskursus MB masih merupakan *living document* dan menjadi ranah tarik menarik berbagai tafsir maupun kepentingan. Apalagi “gerbong” MB sangat luas dan mencakup banyak elemen dan institusi kelembagaan, sebagaimana tercermin dalam “ekosistem MB” (*lihat Gambar-2*). Dari *focus group discussion* yang dilakukan dalam penelitian, tertangkap kesan adanya upaya menyelaraskan tarik ulur dan benturan berbagai kepentingan dari lembaga-lembaga yang terlibat itu, dan memang, harus diakui, itu bukanlah pekerjaan yang mudah.

Akan tetapi, jika dibaca secara keseluruhan, tampaknya dokumen *Roadmap* mau lebih menekankan diskursus MB sebagai “strategi kebudayaan” — sesuatu yang juga sudah diingatkan oleh Lukman Hakim Saifuddin, saat mengantar buku babon MB (*lihat MB*, h. vi, juga h. 10). Buku babon MB sendiri melukiskan bagaimana strategi kebudayaan itu mau dilakukan, yakni

“baik melalui penguatan literasi bacaan, peningkatan kapasitas pendidik dan tenaga kependidikan, penguatan kurikulum lembaga pendidikan agama dan keagamaan, maupun dengan lebih banyak lagi menjelaskan agama melalui media kebudayaan yang universal, kreatif, dan ramah teknologi. Peran Kementerian Agama, khususnya, menjadi sangat penting untuk menegaskan kehadiran negara dalam memberikan jaminan penegakan konstitusi terkait kebebasan kehidupan beragama” (MB, h. 129).

Tampaknya *Roadmap* mau lebih mengelaborasi dan menekankan strategi ini. Dalam diskusi dengan tim peneliti (21 Oktober 2021) yang dirujuk di atas, Ahmad “Inung” Zainul Hamdi juga menegaskan bahwa diskursus MB sebaiknya dilihat sebagai “strategi kebudayaan”, alih-alih suatu *security approach* yang dikhawatirkan akan mengulang praktik-praktik rezim Orba.

Kekhawatiran itu juga ditepis oleh tokoh-tokoh ormas keagamaan yang diwawancarai tim peneliti. Dalam setiap kesempatan, tampaknya tidak ditemukan kesan khawatir bahwa diskursus MB ini akan membatasi ruang gerak dan ekspresi keberagaman mereka. Masing-masing tokoh secara lugas memaparkan bahwa ajaran agama mereka sudah, secara inheren, bersifat moderat. Alih-alih dari kekhawatiran tadi, Profesor Philip dari Permabudhi dalam sebuah wawancara virtual (7 September), menyebut MB lebih sebagai strategi politik “*soft power* pemerintah”. Maksudnya, negara berusaha mengatur kehidupan beragama warganya lewat pendekatan yang lebih bersifat atraktif dan persuasif, alih-alih bersifat koersif, dan bersumber pada nilai-nilai, budaya, dan kebijaksanaan masing-masing tradisi keagamaan.

Mari kita lihat lebih rinci bagaimana “strategi kebudayaan” MB itu mau dijalankan — paling tidak sebagaimana dibayangkan dan direncanakan oleh Pokja MB lewat dokumen *Roadmap*. Di situ ada beberapa hal menarik yang perlu didedah lebih rinci.

Pertama, jika dibaca teliti, tampaknya dokumen *Roadmap* mau mengetengahkan jalur pendidikan dan literasikeberagamaan sebagai strategi utama penguatan MB. Hal ini sangat terasa dalam banyak segi. Misalnya, ketika menggambarkan “ekosistem MB” (*Gambar-2*) yang saling menunjang, pendidikan disebut sebagai salah satu faktor utama, dan tiga faktor lain — masyarakat, keagamaan dan media — jelas erat terkait dengan literasi keberagamaan. Begitu juga, saat menjabarkan tujuh kelompok strategis dalam penguatan MB, lagi-lagi dunia pendidikan diberi tempat penting (*Roadmap*, h. 40-44). Pilihan ini sungguh strategis, dan kita akan melihatnya lebih jauh di bawah.

Kedua, selain jalur pendidikan dan *literacy*, dokumen *Roadmap* juga memberi tekanan pada reformasi birokrasi, terutama peran ASN (Aparat Sipil Negara) dan TNI/Polri. Kedua institusi itu ditempatkan sebagai bagian dari kelompok strategis yang sangat penting, karena ASN bertugas untuk “memberi pelayanan serta pemenuhan hak sipil dan hak beragama semua umat beragama, sesuai dengan amanah konstitusi”. Sementara tugas TNI/Polri jelas untuk menjaga keamanan dan ketertiban umum, yang “harus dilakukan dengan selalu berdasar pada hak konstitusional warga negara, di mana konstitusi memberikan jaminan kebebasan bagi setiap warga negara untuk memeluk agama dan beragama sesuai dengan kepercayaan dan keyakinannya” (*Roadmap*, h. 40-41). Perhatikan di situ, Pokja MB dalam merumuskan

Roadmap berulang kali menekankan jaminan dan hak konstitusional yang sangat penting.

Hanya saja strategi yang menysasar pada ASN dan TNI/Polri itu rentan ditunggangi oleh kepentingan-kepentingan politik lain. Di atas kita sudah mencatat kekhawatiran itu, bagaimana diskursus MB dipakai untuk “membersihkan” dan menjadi alat rekrutmen ASN maupun TNI/Polri, apalagi di tengah cuaca politik kiwari yang, menurut pengamatan Greg Fealy, ditandai oleh *repressive pluralism* itu.⁶⁹ Seperti disinggung sebelumnya, kasus Tes Wawasan Kebangsaan (TWK) yang menjadi alat seleksi para pegawai KPK baru-baru ini, menambah kekhawatiran itu.⁷⁰ Salah satu alat penilaian TWK adalah *Moderasi Bernegara*.⁷¹ Tentu saja, kita tidak menginginkan peristiwa seperti itu berulang kembali, kali ini atas nama moderasi beragama.

Di luar dua hal positif di atas (yang sebagiannya tetap mengandung potensi yang mengkhawatirkan), ada setidaknya tiga kritik lain yang patut disebut. *Pertama*, memang jelas *Roadmap*

69 Greg Fealy, “Jokowi in the Covid-19 Era: Repressive Pluralism, Dynasticism and the Overbearing State”, *op.cit.*

70 Kasus TWK mendapat liputan media yang sangat luas dan mengundang kontroversi di tengah masyarakat, termasuk kontroversi yang menimpa PGI. Lihat, misalnya, laporan BBC Indonesia daalm <https://www.bbc.com/indonesia/indonesia-57401804>. Sikap PGI dapat dilihat dalam <https://pgi.or.id/meneliksikap-pgi-terkait-polemik-kpk/>; sementara soal kontroversi sikap PGI itu, lihat <https://m.suarakarya.id/detail/133892/Pernyataan-PGI-Bela-75-Pegawai-KPK-Tak-Lulus-TWK-Sangat-Disayangkan>. Gara-gara kontroversi tersebut, malah sempat muncul berita hoaks bahwa salah satu pegawai KPK yang tidak lulus TWK adalah adik Ketua Umum PGI! Baca <https://cekfakta.tempo.co/fakta/1395/keliru-salah-satu-pegawai-kpk-yang-tak-lolos-twk-adik-ketua-pgi-gomar-gultom>

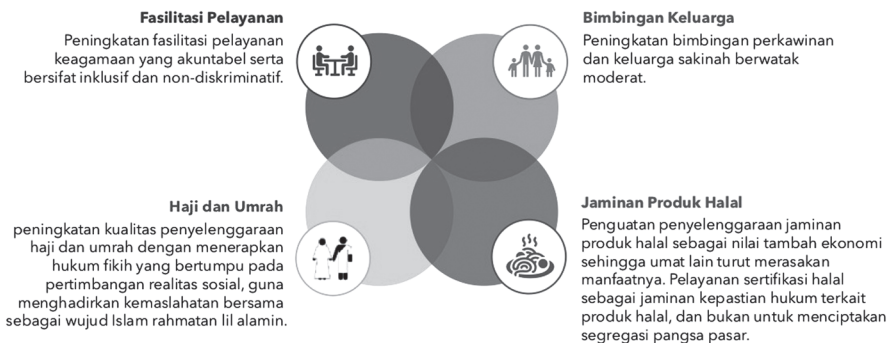
71 Lihat Press Release Badan Kepegawaian Negara (BKN) tertanggal 8 Mei 2021 (dapat diakses di <https://www.bkn.go.id/wp-content/uploads/2021/05/Press-Release-ttg-Asesmen-TWK-Pegawai-KPK-1.pdf>) Beberapa media mengutip pernyataan Kepala BKN yang menyebut, mungkin secara keliru, bahwa Indeks Moderasi Beragama merupakan salah satu alat penilaian terhadap pegawai KPK (lihat, misalnya: <https://www.cnnindonesia.com/nasional/20210527213042-12-647657/bkn-buka-suara-soal-twk-kpk-pakai-indeks-moderasi-beragama>).

menandakan soal jaminan dan hak konstitusional warga yang harus diperlakukan setara. Karena itu, prinsip dasar dalam layanan publik yang menjadi tugas utama ASN, sebagaimana dibayangkan *Roadmap*, adalah “fasilitas pelayanan keagamaan yang akuntabel serta bersifat *inklusif* dan *non-diskriminatif*”. Akan tetapi, ketika pelayanan keagamaan itu dirinci lebih lanjut (*lihat Gambar-3*), justru muncul kosakata dan jenis layanan yang hanya menyasar pada kelompok keagamaan tertentu, yakni Islam, seperti “keluarga *sakinah*”, “pelayanan *haji* dan *umrah* dengan menerapkan hukum *fikih* ... guna menghadirkan kemaslahatan bersama sebagai wujud Islam *rahmatan lil alamin*” maupun “penguatan penyelenggaraan jaminan *produk halal* sebagai nilai tambah ekonomi *sehingga umat lain turut merasakan manfaatnya*” (*Roadmap*, h. 56, cetak miring ditambahkan).

Peningkatan kualitas pelayanan kehidupan beragama

Penerapan perspektif Moderasi Beragama dalam fasilitasi pelayanan keagamaan, peningkatan pelayanan bimbingan keluarga, penjaminan produk halal, dan penyelenggaraan haji dan umrah

Pelayanan Publik



Gambar-3 (*Roadmap*, h. 55)

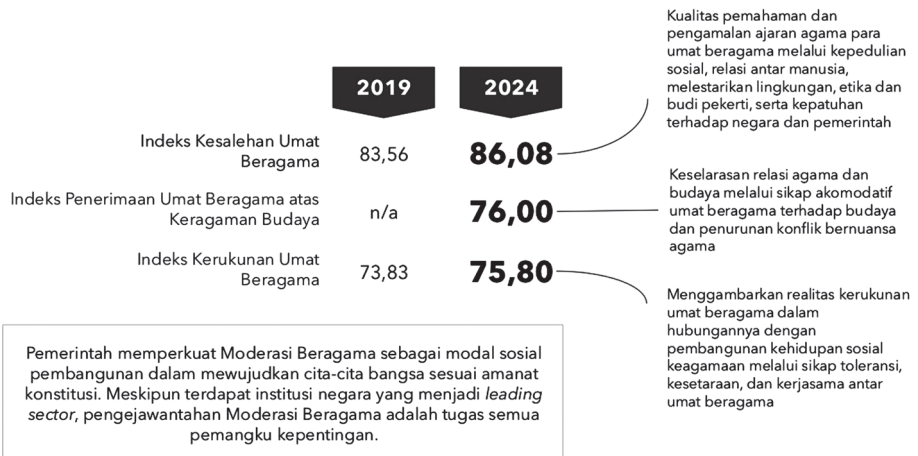
Persoalan ini, yakni *bias* pada umat Islam, sudah lama menggelisahkan banyak pihak. Jika membaca buku babon MB terbitan Kemenag, memang sangat terasa bagaimana kosakata, perangkat konseptual, sampai rumusan problem-problem yang jadi fokus MB lebih kuat diwarnai oleh kebutuhan dan persoalan dalam tubuh Islam. Karena itu, ketika mengisi acara *webinar* Universitas Sam Ratulungie, Manado, pertengahan Oktober lalu, Dr. Syafiq Hasyim menilai masih kental *bias* Muslim dalam MB. Banyak kegiatan atau inisiatif yang menysasar masyarakat Muslim sehingga menimbulkan kesan MB seolah-olah adalah bagian dari Moderasi Islam. Padahal, jika MB memang ingin menjadi strategi nasional untuk menciptakan kehidupan yang moderat, maka dia harus melampaui batas kelembagaan dan kelompok.⁷² Inung, dalam percakapan virtual dengan tim peneliti (21 Oktober) yang sudah dirujuk di depan, juga mengakui itu. Tetapi ia mengingatkan fakta sederhana, bahwa kelompok Muslim memang mayoritas di negara ini. “Kalau di India ya kita bicara kelompok Hindu. Kalau di Amerika ya WASP (*White, Anglo-Saxon, Protestant*), dst.,” tuturnya.

Kedua, kami juga menemukan dua indikator dipakai untuk menilai MB. Indikator pertama bersifat umum dan mengandung empat komponen: komitmen kebangsaan, toleransi, anti-kekerasan, dan penerimaan terhadap tradisi (*Roadmap*, h. 21-23). Indikator kedua, sebagaimana disebut dalam RPJMN, lebih khusus ukurannya, yakni memakai tiga indeks: indeks kesalehan umat beragama, indeks penerimaan umat beragama atas keragaman budaya, dan indeks kerukunan umat beragama (*Roadmap*, h. 45-47). Sayangnya tidak ada penjelasan apa kaitan kedua indikator

⁷² Presentasi Dr. Syafiq Hasyim, Webinar Nasional Universitas Sam Ratulangi “Lin-tasan Sejarah Sekitar Moderasi Beragama di Indonesia”, 19 Oktober 2021, 09.00-12.00 WIB.

itu yang tampaknya diambil alih dari buku babon MB (lihat MB, h. 42-43).

Di luar soal itu, target yang ditetapkan untuk pencapaian ketiga indeks pada 2024 tampak terlalu optimis (*lihat Gambar-4*). Soal ini dikritik oleh Dr. Maria Puspitasari, dosen komunikasi massa di FISIP-UI saat berlangsung FGD *Expert Meeting* PGI lewat *zoom* (19 Juni). Menurut Puspita, basis data belum terlihat saat dirumuskan capaian indikator dalam RPJMN 2020-2025. Apalagi soal Indeks Penerimaan Umat Beragama atas Keragaman Budaya yang belum pernah dibuat sebelumnya, dan kini ditargetkan mencapai 76%. “Ini pekerjaan rumah yang sangat berat mengingat pengerasan identitas yang terjadi sekarang,” katanya.



Gambar-4 (*Roadmap*, h. 47)

Terakhir, soal *kelima* menyangkut sejauh mana persoalan KBB mendapat tempat dalam diskursus MB seperti digambarkan

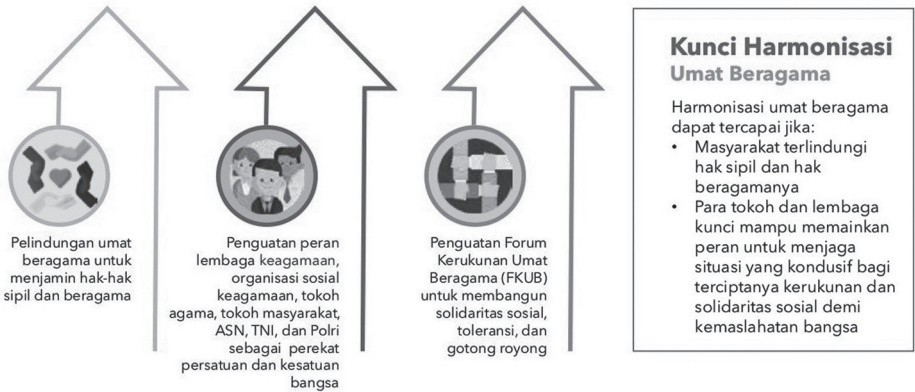
Roadmap. Seperti sudah disinggung di atas, berbeda dengan buku babon MB, *Roadmap* secara eksplisit menyebut jaminan konstitusional terhadap KBB sebagai landasan diskursus MB. Bahkan secara eksplisit, ketika mendiskusikan peran strategis birokrasi (ASN) maupun TNI/Polri, *Roadmap* mengingatkan mengenai “hak konstitusional warga negara, di mana konstitusi memberikan jaminan kebebasan bagi setiap warga negara untuk memeluk agama dan beragama sesuai dengan kepercayaan dan keyakinannya” (*Roadmap*, h. 40-41).

Terobosan ini menarik untuk dicermati. Memang benar, soal jaminan konstitusional itu hanya disebut begitu saja, tanpa ada uraian lebih jauh. Padahal problem-problem dasar KBB, sebagaimana sudah sering ditunjukkan oleh berbagai laporan lembaga-lembaga pemantau,⁷³ kerap kali sangat ditentukan oleh *political will* pemerintah di dalam menegakkan imperatif “kebebasan dan kesetaraan” yang diamanatkan konstitusi. Akan tetapi, setidaknya, *Roadmap* memberi penegasan, bahwa “pada akhirnya, penguatan moderasi beragama harus selalu berorientasi pada *upaya perlindungan hak beragama serta hak beribadah masyarakat sesuai dengan keyakinan dan kepercayaannya*” (*Roadmap*, h. 76, cetak miring ditambahkan). Prinsip dasar ini kemudian diturunkan menjadi pokok-pokok strategi dalam RP-JMN untuk menguatkan “harmonisasi dan kerukunan umat beragama” (*lihat Gambar-5*) yang mencakup perlindungan hak-hak sipil dan hak beragama, penguatan lembaga keagamaan sampai ASN, TNI dan Polri, maupun penguatan Forum Kerukunan Umat Beragama (FKUB) untuk membangun solidaritas sosial, toleransi, dan gotong royong (*Roadmap*, h. 50).

73 Lihat misalnya Alamsyah M. Djaffar, dkk., *Tawar-Menawar Kebebasan: Satu Dekade Pemantauan Kemerdekaan Beragama Berkeyakinan Wahid Foundation*, Jakarta: Wahid Foundation, 2020.

Penguatan harmonisasi dan kerukunan umat beragama

Penguatan harmoni dan kerukunan umat beragama disertai perlindungan hak konstitusi, optimalisasi peran lembaga negara dan lembaga agama, serta pemberdayaan FKUB



Gambar-5 (Roadmap, h. 52)

KESIMPULAN

BAGIAN ini mau meringkaskan pembacaan kritis yang sudah dilakukan sembari berusaha menggariskan beberapa kemungkinan bagi lembaga-lembaga keagamaan, maupun lembaga-lembaga masyarakat sipil yang memperjuangkan KBB untuk ikut mewarnai secara kritis diskursus MB. Ini penting dilakukan karena, sekalipun diskursus MB sudah mendapat “cantelan” di RPJMN 2020-2024 yang akan menentukan arah kebijakan keagamaan pemerintah pada tahun-tahun mendatang, namun statusnya masih tetap merupakan suatu diskursus — *living document* yang membuka peluang bagi tafsir baru. Di sini keterlibatan kritis lembaga-lembaga keagamaan maupun jaringan masyarakat sipil yang memperjuangkan KBB jadi penting, agar arah

kebijakan keagamaan pemerintah makin menjamin tata kelola keberagaman yang lebih baik.

Kita sudah melihat di atas, bahwa diskursus MB pertamanya muncul untuk menjawab tantangan kebangkitan semangat dan gerakan-gerakan keagamaan yang makin lama makin menuntut keterlibatan mereka untuk ikut menentukan tatanan hidup bersama. Dan fenomena itu, seperti tampak dari banyak kajian maupun keputusan PBB untuk menjadikan tahun 2019 sebagai *International Year of Moderation*, bukan hanya fenomena di Indonesia, tetapi sudah menjadi diskursus global yang menguat dan dominan, terutama sejak peristiwa 9/11 yang dramatis itu.

Dalam konteks Indonesia, diskursus MB muncul sebagai upaya pemerintah menjawab tantangan terorisme dan berbagai bentuk kekerasan yang mengatasnamakan agama — karena itu MB punya irisan sangat dekat dengan program “de-radikalisasi”. Diskursus itu sekaligus menjadi strategi *soft power* yang dijalankan pemerintahan Jokowi periode kedua untuk menahan laju deras politisasi agama dan munculnya pandangan serta sikap keagamaan yang dinilai membahayakan sendi-sendi dasar kehidupan masyarakat yang majemuk.

Akan tetapi, dalam rumusan awalnya, diskursus MB terlalu obsesif mencari “jalan tengah” yang dapat mendamaikan pandangan-pandangan yang dinilai “ekstrem”, baik itu “ekstrem kanan” maupun “ekstrem kiri”. Di situ diskursus MB mengonstruksi sikap keberagaman menjadi persoalan “kanan-tengah-kiri” yang problematis. Sebab, dengan konstruksi semacam itu, diskursus MB justru dapat memperlebar polarisasi sikap keberagaman lebih jauh antara mereka yang digolongkan “moderat”

dengan “tidak moderat”. Jika ini dibiarkan, tidak tertutup kemungkinan bahwa diskursus MB menjadi alat politik yang dapat dipakai oleh negara di dalam mengendalikan dan menertibkan hidup keagamaan warganya!

Diskursus MB, walau disusun berdasarkan masukan dari berbagai kelompok agama dan budaya, seperti misalnya yang tertuang dalam “Permufakatan Yogyakarta” maupun “Risalah Jakarta tentang Kehidupan Beragama di Indonesia” (baca uraiannya dalam MB, h. 114-116), tetapi dinilai terlalu *bias* pada kelompok Islam. Tokoh-tokoh agama yang sempat diwawancarai oleh tim peneliti mengakui, walau masing-masing lembaga keagamaan yang mereka wakili memang dilibatkan dalam perumusan MB, tetapi porsi keterlibatannya berbeda-beda. Profesor Philip dari Permabudhi mengaku, dalam wawancara via *zoom* (7 September), proporsi keterlibatan organisasinya dalam proses tersebut bisa jadi lebih sedikit bila dibandingkan dengan perwakilan agama yang jumlah penganutnya lebih besar. Sementara Astana yang mewakili Pengurus Pusat PHDI, dalam wawancara via *zoom* (28 September) mengaku jujur, walau sering ditunjuk sebagai narasumber dalam forum diskusi mengenai MB namun pada saat proses perumusan bersama Kemenag bukan dia yang diutus sebagai perwakilan PHDI.

Soal *bias* terhadap kelompok Islam ini terlihat mulai dari kosakata yang dipakai, ranah problematis yang menjadi *concern* utama, maupun rangkaian program-program konkret yang disusun, sebagaimana sudah didedah sebelumnya. Walau benar bahwa umat Islam merupakan mayoritas di negara ini, akan tetapi jika diskursus MB diniatkan sebagai kebijakan publik, seperti pernah diingatkan Dr. Syafiq Hasyim, maka seharusnya

gagasan MB dirumuskan dan dilaksanakan sebagai upaya yang mengatasi sekat-sekat kepentingan keagamaan tertentu.

Problem paling serius yang kami lihat dalam diskursus MB adalah masih kurangnya perhatian pada KBB. Padahal, semenjak reformasi 1998, terutama lewat proses amandemen Konstitusi, KBB telah menjadi “imperatif konstitusional” — suatu perintah dan kewajiban yang harus dipatuhi dan dipenuhi oleh negara. Hal ini belum tampak jelas dalam rumusan awal MB. Malah, dalam analisa kami, ada semacam kecurigaan pada soal KBB mengingat masih sangat dominannya “paradigma kerukunan” yang dipakai.

Dokumen *Roadmap* yang dibuat oleh Pokja MB Kemenag sendiri berusaha memperbaiki rumusan awal itu, dan menempatkannya sebagai *living document* yang selalu perlu diperbarui agar mampu menjawab tantangan-tantangan kiwari yang terus berubah. Terobosan *Roadmap* tersebut membuka peluang bagi partisipasi kritis dari berbagai kelompok yang memperjuangkan KBB, termasuk di dalamnya gereja-gereja yang bernaung di bawah PGI. Di bawah ini, dalam bentuk yang masih mudigah, kami berusaha memberi sketsa bagaimana partisipasi kritis itu dapat dilakukan.

Diskursus MB patut dihargai sebagai suatu “strategi kebudayaan” pemerintah di dalam menangani persoalan aksi terorisme yang kerap mengatasnamakan agama, maupun maraknya sikap dan pandangan keagamaan yang dapat membahayakan sendi-sendi kehidupan bersama masyarakat majemuk. Dokumen *Roadmap* menunjukkan, strategi kebudayaan itu seyogianya difokuskan pada pembaruan pendidikan dan pengembangan *literacy* keagamaan. Apalagi, sebagaimana ditegaskan *Roadmap*,

kita menghadapi tantangan-tantangan serius dalam menghadapi arus “komodifikasi agama”, yakni bagaimana kelompok-kelompok tertentu menjadikan agama sebagai komoditas; maraknya “politik identitas” yang dimainkan oleh “para pemain bisnis di perpolitikan”; dan “era keterbukaan” atau bahkan “era disrupsi” di mana media sosial memainkan peranan sangat kuat yang kerap menggantikan otoritas keagamaan klasik (baca uraiannya dalam *Roadmap*, h. 33-35). Dalam soal-soal seperti itu, maka jelas pendidikan dan upaya membangun *literacy* keagamaan menjadi sangat krusial.

Hal ini juga ditegaskan tokoh-tokoh agama yang sempat diwawancarai tim peneliti. Misalnya, Budi Tanuwibowo, Ketua Umum MATAKIN (Majelis Tinggi Agama Khonghucu Indonesia) ketika diwawancarai lewat *zoom* (20 September) sangat menekankan pentingnya *literacy*, pendidikan dan keteladanan agar diskursus MB sungguh-sungguh dapat menjawab tantangan riil dalam masyarakat. Jika hal-hal ini tidak diperhatikan, maka diskursus MB akan menjadi diskursus yang mengawang-awang, tidak menyentuh persoalan-persoalan konkret dalam masyarakat.

Dan sebagai strategi kebudayaan, menurut kami, diskursus MB seharusnya menjadikan jaminan konstitusional KBB serta norma-norma dan penegakan HAM sebagai landasan utamanya. Cukup memprihatinkan bahwa, dalam beberapa wawancara dan *focus group discussion* yang kami lakukan dalam penelitian ini, tapmpak ada kekhawatiran bahwa mengusung HAM atau KBB akan membawa kesan “liberal”, dan karenanya dapat melemahkan penerimaan publik atas MB.⁷⁴ Kita sudah tahu bahwa KBB

⁷⁴ Ironisnya, bahkan tanpa mengusung kebebasan pun, kritik atas MB dari beberapa kelompok Muslim tetap nyaring. Lihat, misalnya, Syamsuddin Arif, “Wacana Islam dan Moderasi: Telusur dan Telaah”, *Republika*, 20 Januari 2022. Jika sebagian orang menuduh HAM sebagai wacana asing, tulisan itu secara eksplisit mengatakan bah-

merupakan imperatif konstitusional yang harus dipenuhi oleh negara, karena itu tidak perlu dicurigai sebagai wacana asing dalam dinamika politik. Dalam konteks KBB itu, maka negara memang, seperti sudah ditegaskan *Roadmap*, harus diposisikan berada “*in between*”, yakni “tidak boleh terlalu jauh campur tangan urusan agama, tapi juga tidak boleh terlalu jauh lepas tangan tidak mengurus agama” (*Roadmap*, h. 49). Posisi negara ini punya implikasi penting sebab, pertama-tama, seluruh kebijakan layanan publik bagi warga negara, termasuk di dalamnya layanan keagamaan, harus bersifat *non-diskriminatif*; dan, kedua, pemerintah punya kewajiban untuk meninjau ulang dan kalau perlu mencabut kebijakan maupun peraturan yang selama ini bersifat diskriminatif terhadap kelompok-kelompok keagamaan, termasuk di dalamnya kelompok-kelompok kepercayaan atau “agama-agama lokal”.⁷⁵

Jika prinsip non-diskriminatif ini dijadikan pegangan utama, maka terbuka kemungkinan bahwa salah satu Kegiatan Prioritas MB sesuai RPJMN, yakni soal “pengembangan ekonomi dan sumber daya keagamaan” dapat menjadi ajang keterlibatan *seluruh* kelompok keagamaan maupun kepercayaan (*Roadmap*, h. 56-58). Di situlah ruang partisipasi agama-agama dan kepercayaan untuk bersama-sama mengembangkan sumber daya dan ekonomi demi kemaslahatan hidup bersama. Dan melalui kegiatan bersama itu pula, diskursus MB diharapkan tidak

wa wacana moderasi dipraktisai oleh Amerika dan sekutu-sekutunya. Artinya, sementara opini publik penting diperhatikan, namun tak semua harus menentukan kebijakan--prinsip konstitusional seharusnya lebih menjadi ukuran bagi kebijakan, bukan opini publik, yang justru bisa terjatuh menjadi majoritarianisme.

75 Sekadar catatan dapat ditambahkan di sini. Dalam buku babon MB, Menteri Agama sempat menyebut keberadaan “ratusan agama leluhur dan penghayat kepercayaan” (MB, h. 3). Akan tetapi kelompok-kelompok ini sama sekali tidak dirujuk saat penyusun MB berusaha memberi “landasan moderasi dalam tradisi berbagai agama” yang dijadikan sub-bab tersendiri (MB, h. 23-41).

mengawang-awang, tetapi mampu membumi dan sungguh-sungguh menjawab kepentingan riil umat.

Akhirnya, strategi merawat kebinekaan yang sangat dibutuhkan bagi kehidupan bersama masyarakat majemuk, dapat dikembangkan lewat apa yang disebut MB sebagai upaya mengembangkan “budaya toleransi sejati”. Buku babon MB sebenarnya sudah menggarisbawahi soal itu:

“Kebinekaan hanya bisa bertahan lama manakala kita dapat mengembangkan kultur toleransi yang sejati, bukan toleransi karena terpaksa atau toleransi yang dibungkus kepurapuraan. Toleransi sejati yang dimaksud di sini adalah toleransi yang tidak pasif dengan sekadar menghargai dan menghormati pemeluk keyakinan yang berbeda, namun juga aktif melakukan komunikasi, membangun kebersamaan dan kerja sama dalam kehidupan sosial budaya. Bangsa Indonesia harus mampu memelihara kebinekaan melalui sikap toleransi aktif tersebut. Tanpanya, bangsa dengan banyak ragam keyakinan dan ratusan jenis suku atau etnis ini dapat hancur karena pertikaian.” (MB, h. 81)

Di sini upaya membangun ruang-ruang dialog yang selama ini sudah dilakukan oleh begitu banyak kelompok masyarakat, merupakan bagian yang sangat penting. Dalam forum-forum itu bukan saja dapat dikembangkan semangat untuk saling menghargai dan menghormati antar-kelompok, tetapi juga upaya kerja sama konkret, seperti misalnya di dalam mengelola bersama sumber daya dan ekonomi umat yang sudah disinggung di atas.

Dalam konteks itu, *Roadmap* menggarisbawahi peran FKUB (Forum Kerukunan Umat Beragama) di berbagai daerah yang “merupakan representasi dari keterlibatan masyarakat, yang

difasilitasi oleh negara, dalam merawat kerukunan umat beragama” (*Roadmap*, h. 75). Peran FKUB memang sudah lama dinilai penting oleh banyak kalangan. Apalagi jika FKUB tidak dibebani oleh urusan-urusan administratif yang selama ini membebani, seperti soal pemberian izin membangun rumah ibadah, dan memiliki sumber pendanaan yang memadai.⁷⁶ Alih-alih dari fungsi administratif itu, FKUB sebenarnya dapat memainkan peran yang lebih signifikan untuk merawat dan mengelola kebinekaan.

Jadi, secara ringkas, diskursus MB dapat dihargai sebagai *tekad* pemerintah di dalam memperbaiki kualitas birokrasi (ASN) agar dapat memberi layanan publik yang lebih akuntabel, transparan, dan non-diskriminatif. Namun di sini pun, seperti telah diingatkan sebelumnya, MB perlu dijaga untuk tak menjadi alat eksklusif, seperti halnya “Moderasi Bernegara” dalam kasus TWK KPK. Diskursus MB juga menyediakan semacam peta jalan yang membuka kemungkinan bagi partisipasi kritis kelompok-kelompok masyarakat, termasuk lembaga-lembaga keagamaan, yang memperjuangkan KBB demi tatanan kehidupan bersama yang lebih baik.

Semoga harapan tersebut bukanlah upaya menggantung asap!

76 Ini merupakan rekomendasi inti dari PUSAD Paramadina guna lebih memberdayakan peran FKUB dalam masyarakat. Lihat rincian kajian dan rekomendasinya dalam Pusat Studi Agama dan Demokrasi (PUSAD) Yayasan Wakaf Paramadina, *Meninjau Kembali Peraturan bersama Menteri 2006 dan Peran Forum Kerukunan Umat Beragama*, Laporan RIset, Januari 2020.

berkesempatan mengikuti *short-course* mengenai hak-hak asasi manusia internasional di Universitas Oslo, Norwegia. Pada 2021, ia mengikuti *fellowship* Kebebasan Beragama atau Berkeyakinan di CRCS, UGM. Sejak 2013-sekarang, ia menjadi *program officer* dalam “Edukasi HAM dan Fikih” bagi pegawai KUA, yang merupakan kerja sama antara Pusat HAM Universitas Norwegia, Oslo Coalition on Freedom of Religion or Belief, dan Program Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga.

Suhadi Cholil adalah dosen di Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta. Selain itu dia juga menjadi *associate researcher* di Department of Political and Social Change, Australian National University yang memfokuskan kajiannya tentang politik moderasi agama di Indonesia. Karyanya mengenai kebebasan beragama atau berkeyakinan antara lain adalah *book chapter* “Freedom of Religion or Belief in Indonesia and the Challenge of Muslim Exceptionalism” (Minneapolis: Lutheran University Press, 2010), serta bersama Zainal Abidin Bagir, Asfinawati dan Renata Arianingtyas menulis artikel jurnal berjudul “Limitations to Freedom of Religion or Belief in Indonesia: Norms and Practices” (*Journal of Religion and Human Rights*, 2020). Saat ini ia juga bergabung dalam tim peneliti tentang kewarganegaraan di Pusat Riset Masyarakat dan Budaya BRIN.

Trisno Subiakto Sutanto lahir di Purwokerto 1962. Pernah nyantri di STF Driyarkara. Mendirikan MADIA (Masyarakat Dialog Antar-Agama) pada tahun 1995, fasilitator Sekolah Pengelolaan Keragaman CRCS-UGM, pernah menjadi Koordinator Biro Litkom-PGI (2012-2016), dan kini menjadi penulis lepas dan