

# SIKAP TERHADAP PLURALITAS AGAMA

## Studi Perbandingan-Empiris Mahasiswa Muslim dan Kristen di Indonesia

HANDI HADIWITANTO\* & CARL STERKENS\*\*

### *Abstract*

In this contribution we describe how Muslim and Christian University students in Indonesia deal with religious plurality. We choose for a little modified version of Paul Knitter's most recent classification, because it was empirically tested in a previous cross-religious comparative study. We shortly describe the five models theoretically, and try to find traces of these models in both Christianity and Islam. Afterwards we explore the empirical tenability of the conceptualisation of these attitudes, and explore the presence of these attitudes among Indonesian University students. We try to answer (these) research questions: Does the empirical data corroborate with the theoretical conceptualisation of the attitudes towards religious plurality? What are the attitudes toward religious plurality that can be found amongst Muslim and Christian University students in Indonesia, particularly in Ambon and Yogyakarta, and are there any significant differences between (the) Muslims and (the) Christians? And what are the background characteristics and religious images are related to specific attitudes toward religious plurality among our Indonesian students?

*Keywords:* religious plurality, religious attitudes, Muslims, Christian, comparative-empirical study.

---

\* Handi Hadiwitanto, M.Th., dosen teologi praktis-empiris di Fakultas Teologi UKDW–Yogyakarta dan mahasiswa doktoral di Radboud University Nijmegen–Belanda.

\*\* Dr. Carl Sterkens, asisten profesor bidang teologi empiris di Fakultas Filsafat, Teologi dan Studi Agama-agama, Radboud University Nijmegen–Belanda.

### *Abstrak*

Dalam artikel ini kami memperlihatkan hasil penelitian empiris tentang bagaimana mahasiswa Muslim dan Kristen di Indonesia bersikap terhadap pluralitas agama. Konsep dan klasifikasi tentang pluralitas agama yang hendak kami teliti diambil dan dimodifikasi dari Paul Knitter. Hal ini dilakukan karena penelitian semacam ini sudah pernah dilakukan dan telah teruji dalam studi perbandingan lintas agama. Kami mengembangkan lima model sikap terhadap pluralitas agama secara teoritis dan mengujinya secara empiris pada responden kami, yaitu mahasiswa Muslim dan Kristen di Ambon dan Yogyakarta. Dalam penelitian ini kami mencoba untuk menjawab pertanyaan-pertanyaan penelitian sebagai berikut: Apakah data empiris mengkonfirmasi konsep teoritis tentang sikap terhadap pluralitas agama? Sikap terhadap pluralitas agama yang bagaimana yang dapat ditemukan di antara mahasiswa Muslim dan Kristen di Indonesia, dan apakah ada perbedaan yang signifikan di antara kedua kelompok agama ini? Bagaimana karakteristik dari setiap model sikap yang muncul baik di tengah mahasiswa Muslim maupun Kristen?

*Kata-kata kunci:* pluralitas agama, sikap keagamaan, Islam, Kristen, studi perbandingan-empiris.

### **Pendahuluan**

Berbicara tentang pluralitas agama berarti terkait dengan klaim kebenaran yang terdapat di dalam tradisi keagamaan tertentu. Karena mobilitas yang meningkat dan skala pertumbuhan serta frekuensi kontak antara kelompok yang berbeda (globalisasi), masyarakat ditandai oleh pluralitas yang lebih besar dari sebelumnya. Pluralitas meliputi berbagai aspek, mulai dari bahasa, etnis, dan budaya, dan termasuk juga di dalamnya agama. Secara umum, pluralitas ini berpengaruh dalam meningkatnya jumlah komunitas dan lembaga-lembaga yang ada dalam masyarakat yang pada gilirannya menyebabkan lebih banyak variasi keyakinan, nilai dan

norma (bdk. Douglas 1986). Pada dasarnya setiap orang membutuhkan dukungan masyarakat atas keyakinan mereka, karena itu seiring dengan perubahan waktu, keyakinan religius juga akan atau bahkan harus berubah agar agama tidak menjadi asing di tengah konteksnya. Membahas keyakinan religius dalam konteks masyarakat plural modern, Schillebeeckx (1989: 50) mengatakan: *“A person’s inner conviction is perhaps just as strong as ever as confirmation, but of course more modest, more reserved and in this sense to some degree ‘relativized’: modern believers know that there is also truth in other convictions about life”*. Akan tetapi apakah ini secara obyektif sudah menjadi sebuah penelitian deskriptif atau masih sebuah angan-angan, adalah sebuah bahan diskusi yang perlu dilakukan. Karena di sisi yang lain, radikalisme agama dan berkembangnya fundamentalisme agama ternyata juga adalah fenomena yang terjadi di tengah masyarakat modern (bdk. Emerson & Hartman, 2006).

Dalam studi ini, kami akan menjelaskan bagaimana mahasiswa-mahasiswa Muslim dan Kristen di Indonesia memahami konsep pluralitas agama. Pluralitas tampaknya mengarah kepada tantangan intelektual, agama dan teologis baik pada tingkat kelembagaan juga pada tingkat orang-orang percaya secara individual. Ada banyak alasan mengapa penelitian tentang pluralitas agama di Indonesia dapat memberikan informasi yang menarik. Berdasarkan sensus nasional pada tahun 2010, dari total penduduk Indonesia 237.641.326 orang, sekitar 87,2 persen, adalah Muslim. Kurang lebih 7,0 persen adalah Protestan, 2,9 persen adalah Katolik, dan 1,7 persen adalah Hindu (Indonesia Statistik, 2010). Kita mengerti dengan baik bahwa agama adalah hal yang penting di Indonesia. Agama di Indonesia dapat digambarkan seperti sebuah ‘suasana normal’ di mana orang Indonesia bernafas dengannya. Agama di sini terkait erat dengan budaya secara umum, berpengaruh dalam kehidupan individu dan sosial sehari-hari (Pieris, 2001: 71). Di dalam konteks populasi yang padat dan beragam seperti di Indonesia, para pemeluk agama tidak bisa menghindari kontak dengan orang-orang dan tradisi agama yang berbeda - bahkan ketika distribusi penganut agama yang entah bagaimana kadang didefinisikan secara geografis.<sup>1</sup> Kegagalan untuk

mengembangkan komunikasi yang baik antara umat beragama pasti akan menghasilkan ketegangan. Itulah sebabnya komunikasi antara pemeluk agama yang berbeda dapat dilihat sebagai sebuah tanda partisipasi aktif dalam masyarakat yang lebih umum. Dialog antar agama menunjukkan bahwa ada rasa hormat dan kemauan untuk mengenali komunitas lain sampai pada batas tertentu, dan juga kesediaan untuk menyelesaikan perbedaan melalui negosiasi yang beralasan (bdk. Herbert, 2003: 88).

Dalam uraian tentang bagaimana mahasiswa di Indonesia bersikap terhadap pluralitas agama, kami akan menggunakan kategori yang ditetapkan dalam teologi agama-agama. Klasifikasi dalam teologi agama-agama menunjukkan sampai sejauh mana sikap terhadap tradisi agama yang berbeda bergerak menjadi eksklusif atau inklusif. Dalam studi ini kami akan mengeksplorasi sikap terhadap pluralitas agama baik dari perspektif teoritis maupun empiris dengan tiga pertanyaan utama. Pertama, sikap keagamaan terhadap pluralitas agama yang bagaimana yang dapat ditemukan di tengah mahasiswa Muslim dan Kristen di Indonesia? Kedua, apakah ada perbedaan yang signifikan antara kedua kelompok agama ini? Di sini kami hendak memperlihatkan sampai sejauh mana sikap terhadap pluralitas agama didasarkan pada teologi agama-agama. Ketiga, bagaimana karakteristik dari setiap sikap terhadap pluralitas agama yang dipahami oleh mahasiswa Muslim dan Kristen di Indonesia? Di sini kami hendak meneliti bagaimana sikap tertentu terhadap pluralitas agama dibangun di tengah populasi penelitian kami.

### **Sikap Terhadap Pluralitas Agama dari Perspektif Teoritis**

Pada bagian ini kami akan menjelaskan secara teoritis perbedaan sikap yang dibangun terkait pluralitas agama. Teologi agama-agama adalah konsep umum untuk memperlihatkan perbedaan sikap ini. Awalnya, para penulis dalam bidang ini bekerja dengan tiga model, yaitu: eksklusifisme, inklusifisme dan pluralisme. Sementara eksklusifisme dan inklusifisme memiliki dasar yang kuat dalam sejarah teologi, pluralisme menjadi—sebagai sebuah konsep—subyek yang berkembang untuk diperdebatkan.

Apakah ada model teologis yang berbeda dari pluralisme? Apakah pluralisme sama dengan relativisme, dan berbagai pertanyaan terkait? Pada saat yang sama, pertanyaan lain yang muncul adalah, apakah perbedaan ini yang pada dasarnya ditemukan dalam teologi Kristen, juga dapat digunakan untuk mengkategorikan keyakinan dalam tradisi-tradisi keagamaan lainnya? Dengan kata lain: apakah kita bisa menemukan sikap-sikap yang berbeda terhadap pluralitas agama di kalangan non-Kristen juga? Dan jika demikian, dapatkah kita menentukan dan mengoperasionalkan perbedaan tersebut di tengah masyarakat non-Kristen dengan cara yang sama?

Ada berlimpah terminologi dalam klasifikasi model sikap terhadap pluralitas agama. Pada dasarnya menambahkan klasifikasi bukanlah tujuan kami di sini. Kami memilih untuk sedikit membuat modifikasi atas teori dan klasifikasi yang dibuat oleh Knitter (2004), karena hal ini sudah diuji secara empiris dalam studi lintas-agama dan perbandingan antara Muslim, Kristen, dan Hindu di Tamil Nadu-India (Anthony, Hermans & Sterkens 2005). Hal ini penting dalam sebuah penelitian empiris-kuantitatif karena berarti sudah ada kategorisasi dan operasionalisasi teori yang telah terbukti dapat diterapkan pada responden yang berasal dari tradisi agama yang berbeda-beda. Sebelum bertanya lebih jauh tentang bagaimana responden di Indonesia bersikap terhadap pluralitas agama, kami hendak menjelaskan lima model secara teoritis, dan mencoba untuk menemukan jejak model-model tersebut baik di antara umat Muslim maupun Kristen. Lima model sikap terhadap pluralitas agama yang akan dibahas adalah: monisme penggantian; monisme pemenuhan; pluralisme kesamaan; pluralisme diferensial, dan pluralisme relativistik.

### ***1. Model Monisme Penggantian***

Pusat dari model penggantian menurut Knitter (2004) adalah keyakinan bahwa satu agama tertentu adalah satu-satunya agama yang benar. Sebagai akibatnya, agama yang dipercaya oleh seseorang adalah benar dan universal, dan karena itu agama tersebut dipercaya akan menggantikan semua tradisi keagamaan lainnya. Pemahaman bapak gereja awal, Origenes

dan Santo Siprianus, bahwa tidak ada keselamatan di luar Gereja (*extra ecclesiam nulla salus*), menunjukkan sikap seperti ini, bahwa iman yang benar kepada Allah hanya dapat ditemukan dalam komunitas Kristen sejati (bdk. Auer & Ratzinger, 1983). Dalam tradisi Protestan, model penggantian muncul dalam interpretasi tradisional dari diktum “*sola fide, sola gratia, sola scriptura*”, yang berarti bahwa tidak ada pembenaran di luar iman (kristiani), tidak ada keselamatan tanpa rahmat ilahi, dan bahwa Alkitab adalah satu-satunya firman Allah yang berkuasa (bdk. Barth, 1999: 227ff). Dalam Islam inti dari iman, seperti yang diungkapkan dalam sahadat (pengakuan / saksi iman), yaitu, “tidak ada Tuhan, tetapi Tuhan (Allah) dan Muhammad adalah utusan Allah”, menunjukkan pemahaman yang kurang lebih sama. Wahyu melalui Muhammad dianggap sebagai pesan terakhir Allah kepada dunia dan Islam adalah agama yang murni dan berasal dari tradisi Abraham. Dalam keyakinan seperti ini, satu-satunya cara untuk mendapatkan keselamatan adalah melalui sikap tunduk kepada Allah dalam Islam (Surah 2:130; 4:59; Watt, 1990: 38; Calder; Mojaddedi; Rippin, 2003: 135ff). Dengan demikian, model penggantian mensyaratkan bahwa keselamatan (pembebasan, penebusan atau belas kasih) dapat ditemukan hanya melalui satu tradisi keagamaan saja, sedangkan tradisi agama lain tidak mengandung kebenaran sama sekali dan harus diganti dengan yang benar. Seperti para ahli lain, Knitter (1985) sebelumnya menyebut model ini sebagai model eksklusif, dan kemudian ia memberikan label baru yaitu model penggantian. Sedangkan kami sekarang melihatnya sebagai model monisme penggantian. Istilah monisme yang digunakan di sini, dan juga kemudian pada model yang kedua, merujuk pada realita bahwa hanya ada satu agama dan klaim kebenaran tertentu, termasuk tentang Yang Ilahi, yang dianggap absolut dan valid. Dengan demikian monisme di sini dimengerti sebagai sikap yang melawan pluralisme (Anthony et al., 2005: 158).

Dalam model yang kami sebut sebagai monisme penggantian Knitter lebih lanjut membedakan antara model penggantian total dan model penggantian parsial. Kelompok yang pertama tahu bahwa orientasi monistik bersifat radikal. Tidak ada sedikitpun kemungkinan wahyu

ilahi dalam tradisi agama lain apalagi konsep keselamatan (bdk. Smith, 1922: 626ff; Barth, 1999). Sedangkan kelompok yang kedua masih mempertahankan kemutlakkan dan keunggulan tradisi sendiri, tetapi pada saat yang bersamaan juga mengakui kemungkinan wahyu dalam agama-agama lain meskipun semua itu tidak dapat menawarkan keselamatan (mis. Tillich, 1999: 286). Di dalam konteks Indonesia saat ini, model monisme penggantian lazim ditemukan dalam beberapa kelompok yang berjuang untuk tindakan Kristenisasi agresif atau Islamisasi (bdk. Mujiburahman, 2006; Abuzza, 2007).

## ***2. Model Monisme Pemenuhan***

Model monisme pemenuhan menggabungkan penegasan kehadiran Allah dalam agama-agama lain dengan pemahaman bahwa keselamatan melalui tradisi sendiri tidak dapat dinegosiasikan. Dalam model ini, orang percaya bahwa Tuhan dapat bekerja dalam banyak agama, dan tradisi-tradisi lain tersebut mendukung pengalaman religius tertentu yang memiliki kebenaran parsial atau sebagian dari kebenaran. Namun pada akhirnya, hanya ada satu agama yang mengandung kebenaran penuh dan dapat memenuhi kekurangan dari tradisi keagamaan lainnya. Di sini kembali seperti pada model yang pertama, istilah monisme digunakan dalam pengertian sebagai lawan atas pluralisme, di mana kebenaran yang valid bersifat universal dan satu. Perspektif model monism pemenuhan ini sudah diadopsi oleh beberapa bapa gereja awal (Justin Martyr, Tertullian) dalam berhubungan dengan dunia Yunani-Romawi, dan pada masa kemudian dihidupkan juga oleh gereja-gereja arus utama: Katolik Roma, Lutheran, Reformed, Methodist, Anglikan dan Yunani Ortodoks. Dalam tradisi Katolik, dokumen Konsili Vatikan II (*Nostra Aetate* 2; *Ad Gentes* 9, 11, 15, 18) berada pada posisi ini dengan mengakui adanya “sinar kebenaran” dan “benih-benih Firman dalam tradisi agama lainnya”, yang dengan demikian dipandang sebagai “persiapan bagi Injil” (*Lumen Gentium* 16). Karya-karya awal Rahner (1969; 1970) menjelaskan kecenderungan ini. Rahner mengakui bahwa anugerah Allah aktif dalam agama-agama lain dan memandang mereka

sebagai saluran bagi pewahyuan. Pada saat yang sama, ketika Yesus Kristus adalah wahyu utama Tuhan dan sumber dari keselamatan manusia, mereka yang menerima kasih karunia dalam agama-agama mereka sendiri tanpa disadari berorientasi kepada agama Kristen dan karenanya para pemeluk agama lain di luar Kristen dianggap sebagai ‘orang Kristen anonim’ (lih. Cobb, 1999: 25 ff). Newbiggin (1999) adalah salah satu teolog modern yang dapat dikategorikan ke dalam model ini. Sedangkan dalam tradisi Islam, pendekatan inklusif seperti ini juga dapat dideteksi. Kita dapat melihatnya dalam pengakuan Muhammad sebagai “nabi terakhir” (*khatam al-anbiya*). Muhammad dipercaya sebagai yang terbesar dan yang terakhir dari nabi-nabi dalam agama-agama Abraham (Surah 33:40; 68:4; 41:5; 6:50; 21:107). Hal ini berarti ada penerimaan pada tradisi dan nabi-nabi sebelumnya (pra-Islam), meskipun nabi-nabi yang lain tersebut tidak menerima wahyu dengan cara yang sama (bdk. Murata & Chittick, 2000; Haleem, 2008: 19ff).

Seperti juga para ahli lainnya, dalam konsep Knitter mula-mula (1985) menyebut model ini sebagai inf(k)lusifisme. Kami memberi label atas model ini, yaitu ‘monisme pemenuhan’, yang menunjukkan kedekatan dengan model ‘monisme penggantian’. Dalam kedua model ini dilema mendasar adalah pada bagaimana mendamaikan universalitas dan keragaman agama-agama. Tekanan pada keunikan maupun universalitas dalam suatu agama pada kedua model sangat kuat. Keduanya memperlihatkan bahwa tradisi agama-agama yang berbeda pada dasarnya tidak valid baik secara total ataupun sebagian. Model monisme penggantian maupun monisme pemenuhan berbagi perspektif monistik, yaitu: validitas yang absolut pada suatu agama.

### **3. Model Pluralisme Kesamaan**

Model pluralisme tidak mulai dari keunggulan dan kemutlakan agama sendiri, tetapi menghargai pluralitas dengan lebih positif. Dengan mengesampingkan unsur-unsur yang tidak dapat dinegosiasikan, model ‘pluralisme kesamaan’ ini fokus pada unsur-unsur yang sama atau bersifat umum dari agama dan tradisi yang berbeda. Di sini validitas pengalaman

religius tidak dapat terbatas pada satu agama saja. Sebaliknya, masing-masing tradisi agama dapat berkontribusi untuk mengekspresikan kebenaran yang hakiki. Untuk menghubungkan seluruh perbedaan-perbedaan yang ada yang nampaknya tak terdamaikan, tradisi-tradisi keagamaan harus menemukan unsur-unsur di mana mereka dapat berbagi. Knitter - yang menggunakan label 'model mutualitas' - menjelaskan pluralisme kesamaan ini dalam tiga perspektif komplementer: filosofis-historis; religius-mistis, dan etis-praktis.

Perspektif filosofis-historis menyoroti keterbatasan historis dari semua agama dan kemungkinan filosofis mengenai satu Realitas Ilahi yang mendasari semua agama. Menurut Hick (1973), yang mewakili tren ini, kekurangan atas sumber atau tujuan yang sama dapat menyebabkan agama-agama berjalan ke arah yang berbeda. Semua pengetahuan manusia pada dasarnya dikondisikan secara historis dan dibangun secara sosial. Jadi agama-agama yang berbeda menunjukkan perbedaan-perbedaan dalam cara mengalami, membangun konsep dan hidup dalam relasi dengan Realitas Ilahi utama. Sudah barang tentu kondisi ini melampaui kapasitas satu agama. Hick percaya bahwa ekspresi-ekspresi tertentu dari Realitas Ilahi yang utama (Tuhan, Allah, Brahman, dll.) adalah hasil berbagai dasar yang didalilkan dari pengalaman religius. Semua itu adalah tanggapan manusia terhadap sebuah realitas transenden atau hasil dari interpretasi manusia atas pengalaman religius (Hick, 1973: 140; 1989: 103f; 1980; cf. Placher, 1989: 145ff; Phan, 2004: 102ff). Untuk menghindari kejatuhan ke dalam perangkap relativisme, Hick mengusulkan bahwa nilai agama-agama diukur melalui pertanyaan, sejauh mana mereka mempromosikan pengorbanan diri dengan memberikan perhatian atas kebaikan orang-orang lain.

Pendekatan religius-mistis berangkat dari kesadaran bahwa pengalaman religius dalam satu tradisi itu terbatas. Pendekatan religius-mistis menyatakan bahwa Realitas Ilahi lebih besar dari apapun yang dapat dialami dalam satu tradisi agama tertentu saja. Knitter melihat Panikkar (1993) sebagai salah satu teolog Asia yang menganut pendekatan ini. Menurut Panikkar, pengalaman mistis didasarkan pada keterkaitan yang

diperlukan antara tiga komponen: ilahi, manusia dan dunia material. Yang ilahi selalu berada bersama dengan manusia dan materi, dan karena itu yang ilahi itu beragam seperti agama-agama. Tetapi di balik keragaman agama ini ada fakta-fakta religius yang bisa kita dapatkan. Karena itu perbedaan antar agama adalah peluang untuk bertumbuh dan menghasilkan hal-hal yang baik bersama (lih. Knitter, 2004: 126ff).

Perspektif etis-praktis menunjuk pada tantangan bersama untuk mengurangi kebutuhan dan penderitaan orang miskin serta tertindas. Tanggung jawab etis ini memberikan kesempatan pada agama untuk memahami diri mereka sendiri dan orang lain. Agenda etis menjadi landasan bersama di tengah keanekaragaman. Sikap ini dapat dikenali misalnya dalam teologi pembebasan Asia (Amalados, 2006; cf. Pieris, 1988). Dalam Islam, persoalan solidaritas dengan yang miskin juga menjadi agenda penting. Hal ini diperlihatkan melalui tindakan mengumpulkan dan atau menerima sedekah (*zakat*) (bdk. von Benda-Beckmann, 2007). Parlemen Agama-agama Dunia pada tahun 1993 dan 1999 mendefinisikan agenda etis tentang penderitaan manusia dan lingkungan adalah persoalan bersama semua agama (bdk. Küng, 1993: XVII-XX; Anthony et al., 2005: 159).

Secara singkat, dalam model pluralisme kesamaan ini, refleksi bersama tentang transendensi, pengalaman religius atau tujuan masyarakat umum membentuk jembatan di tengah pertemuan agama-agama yang berbeda. Pemerintah Indonesia dalam waktu yang lama telah mendorong ide untuk mencari landasan bersama antar agama. Selama rezim Orde Baru (khususnya tahun 1977-1989) ‘harmoni’ adalah konsep kunci dalam hubungan antaragama, dan ideologi Pancasila dapat ditafsirkan sebagai upaya untuk mencari inspirasi bersama antara tradisi agama yang berbeda (bdk. Mujiburahman, 2006: 26ff; Intan, 2006). Oleh karena itu kita dapat beranggapan bahwa pluralisme kesamaan adalah salah satu model paling populer untuk menafsirkan hubungan antaragama di Indonesia.

#### ***4. Model Pluralisme Diferensial***

Pluralisme diferensial - yang oleh Knitter (2004) disebut ‘model penerimaan’ - menekankan bahwa tradisi-tradisi keagamaan menunjukkan

pengalaman atau interpretasi religius yang berbeda tentang beragam kejadian. Ketika agama-agama yang berbeda dapat saling terkait dan terhubung satu dengan yang lain, yang berbeda itu sendiri pada dasarnya tidak dapat dilebur menjadi satu. Filter budaya begitu berbeda sehingga kita tidak dapat mengukur satu agama menurut sistem pengukuran yang berbeda pula. Setiap tradisi agama memiliki pengalaman dan bahasanya sendiri. Karena ketidaksamaan ini maka agama-agama perlu menawarkan apa yang disebut sebagai ‘keramahtamahan teologis’ untuk memberikan ruang dalam identitas masing-masing bagi berbagai tradisi yang asing (Moyaert, 2011: 266; cf. Cobb, 1999: 184f; Vigil, 2008: 82). Knitter mengidentifikasi tiga perspektif yang berbeda terkait dengan model ini, yaitu: pandangan kultural-linguistik pada agama; keberagaman pada *ultimate concern*, dan perbandingan teologis.

Pandangan kultural-linguistik berangkat dari wacana pascamodern yang menekankan penghormatan terhadap perbedaan. Dalam pascamodernisme, tidak ada tempat untuk satu agama yang dominan atau unggul karena keseluruhan hidup dan pemikiran dibentuk oleh kerangka budaya dan bahasa yang beragam serta unik (Lindbeck, 1984: 33; cf. Placher, 1989). Sebuah proses dialektis dapat mendorong proses saling belajar dan koreksi terhadap diri sendiri tetapi tidak pernah ada satu teori besar yang dikenakan pada agama yang berbeda.

Perspektif keberagaman pada *ultimate concern* dapat ditemukan dalam S. Mark Heim (1995) yang menggambarkan bahwa perbedaan antara agama-agama bukan hanya (terletak) pada kedalaman bahasa. Perbedaan juga mencapai ke dalam jiwa agama-agama, ke dalam elemen-elemen utama mereka. Setiap agama dapat bergerak ke arah tujuan dan keselamatan yang berbeda, dan juga menunjukkan perbedaan-perbedaan dalam *the Divine Ultimate*. Perbedaan di antara agama-agama membuka kemungkinan untuk belajar sesuatu yang sangat baru. Pada dasarnya, ada validitas dalam setiap individu, setiap komunitas dan iman masing-masing, karena semua itu memiliki konteks, pemahaman dan tujuan mereka sendiri. Karena itu tidak mungkin untuk menilai mereka dari konteks lain (bdk. Cobb, 1999: 67ff).

Pendekatan perbandingan teologis menekankan perbedaan antara tradisi keagamaan sebagai dasar untuk dialog. Tidak ada agama yang memiliki informasi lengkap tentang agama lain. Mengakui ketidaktahuan ini menunjukkan kewajiban untuk berusaha jujur untuk berkomunikasi dengan agama yang berbeda. Melalui dialog dan perbandingan seseorang dapat membangun pemahaman yang lebih baik tentang tradisi keagamaan lainnya, dan juga tentang dirinya sendiri. Knitter (2004: 203ff) merujuk pada Clooney dan Frederick menyatakan, bahwa ketika seseorang bersedia untuk berdialog, maka ia berada dalam dua posisi sekaligus, baik sebagai seorang yang memiliki satu keyakinan berdasarkan tradisi keagamaan yang ia percaya maupun sebagai manusia yang dapat terbuka dan belajar dari tradisi yang berbeda.

Model pluralisme diferensial ini memiliki pendukung di Indonesia. Mukti Ali - mantan menteri agama (1971-1978) - memelopori studi perbandingan agama di Institut Agama Islam Negeri di Yogyakarta. Penelitian ini berangkat dari rasa hormat kepada perbedaan dan sepakat pada ketidaksepakatan yang dapat ditemukan dalam agama-agama (Mujiburahman, 2006: 269f). Tentu pertanyaan yang relevan, sampai sejauh mana umat Muslim dan Kristen di Indonesia saat ini menerima ide-ide dasar dari model ini?

### ***5. Model Pluralisme Relatifik***

Pertanyaan tentang relativisme biasanya muncul dalam model pluralisme, karena ‘zona aman’ di mana semuanya (digambarkan) jelas hitam atau putih telah ditinggalkan. Knitter (2004: 162ff; 224ff) tidak menggambarkan relativisme sebagai model yang terpisah, tetapi menyebutnya sebagai sesuatu yang dapat timbul dalam model pluralisme kesamaan dan model pluralisme diferensial. Namun, model pluralisme kesamaan mencoba untuk menghindari relativisme dengan menemukan landasan bersama dalam pemahaman normatif, sedangkan model pluralisme diferensial juga menghindari relativisme dengan melihat tradisi-tradisi yang berbeda melalui kacamata budaya mereka sendiri. Tetapi sekalipun ada

upaya untuk menghindar, isu mengenai relativisme tetap muncul. Dalam kasus pertama, ada semacam pemaksaan satu ide normatif tertentu yang belum tentu cocok bagi tradisi yang berbeda, sehingga di sini dapat terjadi apa yang disebut sebagai ‘imperialisasi’ (Knitter, 2004: 163). Dalam kasus kedua, segala bentuk kritik dari perspektif luar pada dasarnya adalah hal yang tidak mungkin (Knitter, 2004: 225; bdk. Lindbeck, 1994: 128). Karena itu mengikuti Anthony et al. (2005), maka kami membahas relativisme sebagai model terpisah.

Apakah relativisme? Kamus Oxford (2012) mendefinisikan sebagai *“the doctrine that knowledge, truth and morality exist in relation to culture, society, or historical context, and are not absolute”*. Definisi ini terdengar lebih deskriptif dan positif dibandingkan yang biasa kita dengar dalam perdebatan teologis. Relativisme sering dilihat sebagai kemustahilan atau penolakan terhadap penilaian-penilaian normatif tentang tradisi-tradisi religius. Relativisme ini menjadi semacam *“twilight world in which all cats are grey”* (Knitter, 2004: 162) dan semua norma-norma religius yang berbeda dan ada adalah hal yang wajar (Cobb, 1999: 66). Jika diformulasikan secara positif, relativisme adalah sikap untuk melihat setiap keyakinan tertentu yang berbeda sebagai hal yang valid, yang sama-sama mendalam dan sama-sama manusiawi. Terlepas dari pertanyaan apakah ini juga adalah definisi yang valid, kita telah mengoperasionalisasi model pluralisme relativistik dengan pengertian di atas. Seperti dirumuskan oleh Anthony et al. (2005: 161): relativisme berarti bahwa *“all religions are held to be of equal value and significance, irrespective of any common elements and differences that may exist among them.”*

### **Sikap Terhadap Pluralitas Agama Berdasarkan Perspektif Empiris**

Pada bagian ini kami akan memaparkan hasil penelitian empiris berdasarkan kerangka konseptual yang telah dibahas pada bagian pertama. Kami akan memeriksa penerimaan dan keberadaan sikap-sikap ini di antara para mahasiswa Muslim dan Kristen di Indonesia. Pertanyaan-pertanyaan penelitian yang kami ajukan adalah: Apakah data empiris tentang sikap

terhadap pluralitas agama menegaskan konsep-konsep teoritis yang ada? Sikap-sikap terhadap pluralitas agama yang seperti apa yang dapat ditemukan di antara mahasiswa Muslim dan Kristen di Indonesia, dan apakah ada perbedaan di antara kedua kelompok agama ini? Karakteristik latar belakang dan keyakinan agama yang bagaimana yang memiliki korelasi dengan sikap-sikap tertentu terhadap pluralitas agama? Sebelum kami menjawab pertanyaan-pertanyaan ini, kami akan memaparkan secara singkat alat ukur dan metode pengumpulan data yang telah kami lakukan.

### ***1. Alat Ukur dan Pengumpulan Data***

Kelima model yang telah dipaparkan pada bagian pertama dioperasionalkan melalui alat ukur menurut Anthony et al. (2005: 163f) dengan beberapa modifikasi yang kami tujukan untuk penelitian ini. Setiap model dari kelima model sikap terhadap pluralitas agama dioperasionalkan ke dalam empat butir pertanyaan. Responden dapat memperlihatkan persetujuan mereka terhadap keempat butir pertanyaan tersebut dalam rentang 5 poin skala Likert, yang dimulai dari sangat tidak setuju (1) sampai dengan sangat setuju (5). Catatan lengkap mengenai butir-butir pertanyaan tersebut terdapat dalam lampiran.

Kuesioner disebarkan kepada mahasiswa Muslim dan Kristen di dua kota di Indonesia. Kami memilih dua kota dengan karakteristik yang khusus: Ambon dan Yogyakarta. Kota Ambon mewakili wilayah Indonesia Timur. Sedangkan Yogyakarta adalah kota yang berada di wilayah Barat Indonesia. Di setiap kota tersebut kami memilih responden dari tiga tipe universitas yang mewakili situasi khas di Indonesia, yaitu: Universitas Negeri, Universitas Islam, dan Universitas Kristen. Universitas-universitas yang kami pilih adalah, di Ambon: Universitas Negeri Pattimura (UNPATI), Institut Agama Islam Negeri (IAIN), dan Universitas Kristen Maluku (UKIM). Di Yogyakarta: Universitas Gajah Mada (UGM), Universitas Islam Negeri Sunan Kalijaga (UIN) dan Universitas Kristen Duta Wacana (UKDW). Kami melakukan *stratified random* di mana di setiap univertast kami memilih secara acak 250 responden yang dipilih dari daftar catatan,

dan didapatkan 1499 jawaban responden yang valid, di mana 46,6% pria dan 51,6% wanita; serta 52,8% Muslim dan 47,2% Kristen.<sup>2</sup>

## **2. Pengukuran Lintas Agama Atas Model Sikap Terhadap Pluralitas Agama**

Apakah sikap umat Muslim dan Kristen terhadap pluralitas agama sejalan dengan model-model teoretis? Apakah hasil dari kedua kelompok agama dapat dibandingkan sebagai sebuah perbandingan lintas agama? Untuk menjawab pertanyaan-pertanyaan ini, kami perlu menetapkan alat ukur yang setara dan dapat digunakan baik bagi responden Muslim maupun Kristen. Karena model-model yang kami gunakan berasal dari teologi Kristen, maka dalam beberapa hal mungkin tidak terlalu meyakinkan tetapi hal ini juga bukan berarti tidak memungkinkan sama sekali. Karena itu secara teknis dalam merumuskan alat ukur kami memperhatikan kemampuan setiap pertanyaan untuk dapat diperbandingkan (*comparability* dan *measurement equivalence*). Dalam banyak literatur (Harkness et al., 2003; Van de Vijver et al., 2008; Sterkens et al., 2008; cf. Anthony et al., 2010), penelitian empiris perbandingan agama memerlukan prosedur analisis data yang spesifik untuk mencapai persamaan antara satu kelompok agama dengan kelompok agama yang lainnya. Hal ini dapat dilakukan dalam statistik melalui tiga langkah prosedur analisis faktor. Langkah yang pertama, seluruh sampel dari kedua kelompok agama dikumpulkan dan dianalisis bagaimana mereka semua mengenali pengelompokan (faktor-faktor) berdasarkan konsep yang sudah dibuat secara teoritis. Kedua, sampel dari kedua kelompok agama dianalisis secara terpisah. Di sini kami mencoba melihat kesamaan dan perbedaan pengelompokan konsep-konsep dari kedua kelompok agama. Dalam langkah yang ketiga, kami mengeliminasi perbedaan-perbedaan, sehingga kini kami mendapatkan alat ukur yang dapat digunakan untuk memperbandingkan hasil dari kedua kelompok agama. Dalam artikel ini kami hanya akan melaporkan hasil dari langkah ketiga analisis faktor, dan secara singkat memperlihatkan perbedaan-perbedaan yang telah dieliminasi dalam langkah kedua.

Tabel 1 menunjukkan hasil dari langkah ketiga analisis faktor dengan metode *Principal Axis Factoring (Oblimin rotation)*. Hasil dari faktor analisis ini memperlihatkan bahwa alat ukur yang kami gunakan dapat digunakan untuk penelitian perbandingan lintas agama tentang sikap terhadap pluralitas agama, khususnya bagi responden Muslim dan Kristen. Kami menemukan bahwa ada tiga faktor yang menunjukkan pengenalan pada tiga konsep sikap terhadap pluralitas agama yang dapat dikenali oleh kedua kelompok agama. Model monisme penggantian dan monisme pemenuhan berkumpul dalam satu faktor yang kami beri label baru 'monisme' (no. 5, 19, 4, 8, 10, 3, 1, 6). Label baru ini menegaskan bahwa kedua kelompok responden, baik Muslim maupun Kristen, tidak membedakan model penggantian dan model pemenuhan sebagai dua sikap yang berbeda. Keduanya dapat muncul bersamaan sebagai satu sikap dengan satu ciri utama, yang secara teoritis nampak pada kedua model sikap ini, yaitu yang kami sebut sebagai monisme. Hal yang sama juga dapat kita temukan dalam survei empiris dengan populasi yang berbeda, bahwa kedua model, baik monisme pemenuhan maupun monisme penggantian, dipahami berkelompok sebagai satu model (lih. Vermeer & van der Ven, 2004; Anthony et al., 2005). Model pluralisme kesamaan dapat dikenali dan diukur melalui tiga pertanyaan (no. 7, 9, 14), dan model pluralisme relativistik dapat dikenali dan diukur melalui tiga pertanyaan yang lain (no. 15, 17, 20). Pertanyaan-pertanyaan yang tersisa dieliminasi karena secara statistik mereka memiliki nilai keterikatan dengan pertanyaan-pertanyaan lain (*commonalities*;  $h^2$ ) dan atau nilai faktor yang rendah. Hal ini berarti rendahnya relasi pertanyaan-pertanyaan tersebut dengan pertanyaan lainnya secara keseluruhan maupun di dalam faktor, atau menunjuk pengelompok(k)an yang berbeda antara responden Muslim dan Kristen. Berdasarkan analisis faktor, kami melihat nampaknya para responden, baik Muslim maupun Kristen, tidak mengenali model pluralisme dif(erensial karena pertanyaan terkait model tersebut tersebar dalam faktor yang berbeda-beda. Karena itu pertanyaan terkait model pluralisme diferensial dieliminasi. Demikian juga dua nomor pertanyaan lainnya (no. 2 dan 12) dihapus karena rendahnya nilai faktor tersebut.

**Tabel 1:** Analisis faktor (Paf, Oblimin Rotation), commonalities (*italic*) ( $h^2$ ), persentase dari *explained variance*, dan keandalan (Cronbach's alpha) dari model-model sikap terhadap pluralitas agama di antara mahasiswa Muslim dan Kristen.

Item	Teori	Faktor			$h^2$
		F1	F2	F3	
5. Dibandingkan dengan agama-agama lain, agama saya menawarkan jalan pembebasan yang paling pasti.	Monisme Pemenuhan	.82			.65
19. Kebenaran tentang Tuhan, manusia, dan alam semesta hanya ditemukan dalam agama saya.	Monisme Penggantian	.80			.65
4. Pada akhirnya agama saya akan menggantikan agama-agama lain.	Monisme Penggantian	.76			.61
8. Agama-agama yang lain pada akhirnya akan menemukan kesempurnaannya dalam agama saya.	Monisme Pemenuhan	.72			.60
10. Agama-agama lain tidak menawarkan pengalaman dengan Tuhan sedalam agama saya.	Monisme Pemenuhan	.72			.56
3. Dibandingkan dengan agama saya, agama-agama lain hanya mengandung kebenaran parsial/ sebagian.	Monisme Pemenuhan	.72			.59
1. Hanya melalui agama saya, orang dapat mencapai pembebasan sejati.	Monisme Penggantian	.71			.42
6. Agama-agama lain tidak menawarkan pengalaman sejati tentang Tuhan.	Monisme Penggantian	.69			.51
7. Agama yang berbeda mengungkap aspek yang berbeda dari kebenaran hakiki yang sama.	Pluralisme Kesamaan		.62		.37
9. Agama-agama yang berbeda menghadirkan jalan yang berbeda pada pembebasan sejati.	Pluralisme Kesamaan		.59		.37
14. Aspek yang berbeda dari kenyataan Ilahi yang sama dialami dalam agama yang berbeda-beda.	Pluralisme Kesamaan		.42		.22
15. Semua agama adalah jalan menuju kebenaran hakiki.	Pluralisme Relatifistik			.89	.75
17. Semua agama adalah jalan menuju pembebasan.	Pluralisme Relatifistik			.85	.69
20. Walaupun ada banyak agama, pada level terdalam sesungguhnya tidak ada perbedaan.	Pluralisme Relatifistik			.50	.38
<b><i>Cronbach's Alpha</i></b>		.91	.55	.80	
<b><i>Jumlah Valid</i></b>		1459	1469	1482	
<b><i>Total Explained Variance</i></b>		52.6%			

*Skala:* 1 = Sangat tidak setuju; 2 = tidak setuju; 3 = tidak yakin; 4 = setuju; 5 = sangat setuju  
 F1 = monisme; F2 = pluralisme kesamaan; F3 = pluralisme relatifistik

Ketika kami melakukan analisis korelasi atas pengelompokkan faktor di atas, maka baik responden Muslim maupun Kristen memperlihatkan korelasi positif yang signifikan (sekali pun nilai korelasinya tidak tinggi)

antara monisme dan pluralisme kesamaan. Hal ini menunjukkan bahwa baik bagi mahasiswa Muslim maupun Kristen kedua model tersebut tidak bertentangan. Mereka yang melihat agama mereka sendiri sebagai satu-satunya kebenaran yang valid (model monisme) tidak menolak bahwa ada kesamaan yang dapat menjadi jembatan di antara tradisi agama-agama yang berbeda (model pluralisme kesamaan). Tetapi monisme menunjukkan korelasi negatif yang sangat kuat dengan pluralisme relativistik. Hal ini berarti bahwa kedua model tersebut bertentangan. Mereka yang meyakini bahwa agama mereka adalah yang benar (model monisme), tidak dapat menyetujui pemikiran bahwa semua agama memiliki validitasnya masing-masing (model pluralisme relativistik). Sedangkan model pluralisme kesamaan dan model pluralisme relativistik memiliki korelasi positif yang signifikan. Hal ini mengindikasikan bahwa mereka yang fokus pada kesamaan dalam relasi dengan agama lain yang berbeda (model pluralisme kesamaan) juga setuju jika tradisi agama yang berbeda memiliki nilai dan validitas yang sama (model pluralisme relativistik).

### 3. *Tingkat Persetujuan Atas Model-model Sikap Terhadap Pluralitas Agama*

Pertanyaan selanjutnya adalah, apakah ada perbedaan persetujuan di antara umat Muslim dan Kristen terkait sikap mereka terhadap pluralitas agama? Tabel 2 menunjukkan jawaban atas pertanyaan di atas.

**Tabel 2:** Tingkat persetujuan (nilai rata-rata dan standard deviasi) atas Monisme, Pluralisme Kesamaan, dan Pluralisme Relativistik bagi Mahasiswa Muslim dan Kristen, dan perbandingan nilai rata-rata dari kedua kelompok agama.

	Umat Muslim			Umat Kristen		
	Kasus Valid	Rata-rata	Std. Deviasi	Kasus Valid	Rata-rata	Std. Deviasi
Monisme	792	3.68	.77	706	2.79	.90
Pluralisme kesamaan	770	3.41	.69	699	3.40	.65
Pluralisme relativistik	779	3.13	1.03	703	3.73	.90

*Skala:* 1 = Sangat tidak setuju; 2 = tidak setuju; 3 = tidak yakin; 4 = setuju; 5 = sangat setuju. Perbedaan antar kelompok (T-test) adalah signifikan pada  $p < .00$  (\*\*) untuk monisme dan pluralisme relativistik.

Responden Muslim di Indonesia rata-rata memiliki persetujuan pada model monisme (Mean: 3.68), diikuti dengan model pluralisme kesamaan (Mean: 3.41), dan model pluralisme relativistik (Mean: 3.13). Sementara responden Kristen lebih banyak memilih model pluralisme relativistik (Mean: 3.73) diikuti oleh model pluralitas kesamaan (Mean: 3.40) dan model monisme (Mean: 2.79). Di sini kita melihat urutan persetujuan antara responden Muslim berbanding terbalik jika dibandingkan dengan persetujuan yang diberikan oleh responden Kristen. Hasil T-test pada nilai rata-rata kedua kelompok agama ini menunjukkan perbedaan yang signifikan pada model-model di lingkaran luar, yaitu: model monisme dan model pluralisme relativistik. Kita dapat menafsirkan hasil ini dari dua perspektif. Pertama, dari perspektif isi yang terdapat dalam tradisi agama yang dianut; dan kedua dari perspektif relasi mayoritas - minoritas.

Dari perspektif tradisi agama, tradisi Islam pada dasarnya memiliki relevansi yang kuat dengan model monisme, di mana realita tentang yang ilahi dan klaim kebenaran diakui hanya bersumber pada satu sumber. Hal ini dapat kita lihat misalnya dalam *shahadat* (pengakuan umat Islam yang berisi: Tiada Tuhan selain Allah dan Muhammad sebagai utusan Allah), konsep Muhammad sebagai yang terpilih (*al Mustafa*), dan nabi terakhir (*khatam al-anbiya*). Umat Muslim meyakini bahwa pemahaman tentang keesaan atau kesatuan Allah (*tawhid*) adalah satu-satunya jalan yang paling benar. Sedangkan keraguan atau penolakan untuk mengakui bahwa Muhammad adalah nabi terakhir dilihat sebagai dosa, yang juga berarti meninggalkan agama Islam (Murata & Chittick 2000; Azzam 1933: 33). Nampaknya berdasarkan perspektif ini tradisi Kristen lebih terbuka dalam menafsirkan klaim kebenaran yang mereka miliki.

Kedua, perspektif relasi mayoritas-minoritas. Dalam level nasional sebagai mayoritas di Indonesia, responden Muslim memperlihatkan kepercayaan diri dalam menekankan klaim kebenaran mereka. Namun sekalipun umat Muslim memiliki nilai yang tinggi dalam monisme, mereka juga memiliki persetujuan pada model pluralisme kesamaan. Hal ini berarti bahwa keterbukaan terhadap tradisi agama yang berbeda menjadi mungkin terjadi ketika responden Muslim melihat kesamaan ide atau

isu dan dapat dibahas bersama dengan tradisi agama yang lain. Sebagai kelompok minoritas, responden Kristen lebih mendukung model pluralisme dibandingkan model monisme. Bagi mereka dalam konteks hubungan agama-agama di Indonesia nampaknya kesetaraan tiap-tiap agama dan sikap saling menghargai (model relativistik) menjadi lebih penting dari sekedar menekankan kebenaran tunggal atau mencari kesamaan di antara agama-agama yang berbeda.

#### ***4. Karakteristik Model-model Sikap Terhadap Pluralitas Agama di Indonesia***

Pertanyaan penelitian yang ketiga adalah: Karakteristik latar belakang dan keyakinan agama yang bagaimana yang memiliki korelasi dengan sikap-sikap tertentu terhadap pluralitas agama? Kami akan menjawab pertanyaan ini secara terpisah bagi responden Muslim dan Kristen. Kami berharap bahwa keterkaitan antara model monisme, pluralisme kesamaan, dan pluralisme relativistik di satu sisi dan karakteristik masing-masing dalam populasi, akan membantu kita untuk dapat memformulasikan hipotesis tentang topik ini lebih jauh.

Dalam bagian ini yang kami maksudkan sebagai karakteristik latar belakang adalah: sosial-budaya (umur, jenis kelamin, tingkat pendidikan ayah-ibu, tipe universitas: universitas negeri dan swasta, dan lokasi: Ambon dan Yogyakarta), sosial-agama (pengaruh ayah-ibu terhadap agama yang dianut dan kegiatannya dalam agama tersebut, pengaruh organisasi keagamaan, partisipasi dalam pelayanan dan kegiatan keagamaan, frekuensinya beribadah, dan jumlah dari teman-teman yang berbeda agama), dan permasalahan yang kontekstual (ekonomi, politik, sosial, dan budaya). Kami juga menggunakan variabel penggambaran tentang Muhammad (bagi responden Muslim) dan penggambaran tentang Yesus (bagi responden Kristen) sebagai bentuk keyakinan agama.<sup>3</sup> Variabel tentang penggambaran religius ini kami yakini memiliki korelasi yang kuat dengan sikap-sikap terhadap pluralitas agama.

Kami menggunakan analisis korelasi bivariat (*Pearson*) untuk variabel ordinal dan *eta* untuk variabel nominal untuk melihat korelasi

yang signifikan antara karakteristik latar belakang dan keyakinan agama di atas dengan model sikap terhadap pluralitas agama (monisme, pluralisme kesamaan, pluralisme relativistik).

**Tabel 3:** Karakteristik model monisme di tengah populasi mahasiswa Muslim dan Kristen di Indonesia.

	Monisme	
	Muslim	Kristen
<b>Karakteristik latar belakang</b>		
<i>Socio-kultural &amp; ekonomi</i>		
• Usia	-.07*	
• Jender ( <i>eta</i> )		
• Tingkat pendidikan ayah		
• Tingkat pendidikan ibu		
• Tipe universitas ( <i>eta</i> )		
• Lokasi ( <i>eta</i> )		
<i>Socio-religius</i>		
• Keterlibatan ayah dalam memilih agama	.14**	.17**
• Keterlibatan ibu dalam memilih agama		.15**
• Keterlibatan ayah dalam aktifitas agama	.12**	
• Keterlibatan ibu dalam aktifitas agama		.08*
• Keterlibatan dalam organisasi agama ( <i>eta</i> )		
• Partisipasi dalam ibadah	.14**	
• Partisipasi dalam aktifitas religius	.11**	
• Frekuensi berdoa	.10*	.13**
• Jumlah teman berbeda agama	.12**	.09*
<i>Isu-isu kontekstual</i>		
• Ekonomi (pekerjaan)	.08*	
• Politik (penyalahgunaan kekuasaan)	-.09*	
• Sosial (pemisahan pendidikan)	.15**	
• Budaya (hedonisme)	.10**	
<b>Keyakinan keagamaan</b>		
<i>Penggambaran Muhammad</i>		
Nabi	.17**	
Unik dalam relasi dengan Allah	.29**	
Sempurna	.27**	
Uswa (model)	.48**	
Humanistik	-.19**	
<i>Penggambaran Yesus</i>		
Klasik		.22**
Sosok yang diinspirasi Roh		.09*
Model		.21**
Humanistik		-.11

Dari Tabel 3 kami menemukan bahwa model monisme di antara responden Muslim menunjukkan korelasi yang signifikan dengan karakteristik latar belakang dan keyakinan agama. Tetapi dari antara korelasi tersebut kami hanya menemukan satu karakteristik dengan nilai yang cukup kuat yaitu permasalahan sosial (dalam konteks ini adalah pemisahan pendidikan) (.15). Artinya pendidikan yang dipisahkan berdasarkan agama dapat memberikan pengaruh positif pada sikap monisme di antara para responden. Selain itu semua penggambaran mengenai Muhammad juga memiliki korelasi yang cukup kuat dengan monisme. Penggambaran Muhammad sebagai *uswa* (model) mendapatkan nilai korelasi tertinggi (.48) diikuti oleh penggambaran Muhammad yang unik dalam kedekatannya dengan Tuhan (.29), penggambaran Muhammad yang sempurna (.27), dan penggambaran Muhammad sebagai nabi (.17). Penggambaran Muhammad sebagai tokoh manusia biasa memiliki korelasi negatif yang rendah (-.19). Penggambaran Muhammad sebagai *uswa* dapat diartikan bahwa umat Muslim memahami kehidupan Muhammad yang indah sebagai model, yang mengajak dan membantu orang untuk mengikuti aturan Allah (Surah 33:21). Umat Muslim percaya bahwa dengan mengikuti hidup dan perkataan Muhammad maka mereka mendapatkan jalan kebenaran untuk menyembah Allah dan belajar menunjukkan rasa syukur pada Allah (Ramadan 2007; Schimmel 1985). Korelasi penggambaran Muhammad sebagai *uswa* dengan model monisme adalah yang paling kuat di antara penggambaran lainnya tentang Muhammad, dan itu berarti ada asosiasi yang amat kuat di antara keduanya. Tendensinya adalah semakin responden Muslim percaya bahwa Muhammad adalah model dan jalan kebenaran kepada Allah, semakin mereka setuju dengan model sikap monisme. Sedangkan korelasi negatif antara penggambaran Muhammad sebagai tokoh manusia biasa dengan monisme menunjukkan pertentangan keduanya. Maka ini dapat dimengerti bahwa semakin responden Muslim percaya bahwa kebenaran agama yang valid hanya ada satu, maka mereka semakin tidak dapat menerima bahwa Muhammad adalah hanya tokoh biasa dalam sejarah. Hal ini menunjukkan kuatnya pengaruh pemikiran agama, khususnya

terkait keberadaan Muhammad dengan sikap mereka pada agama-agama yang berbeda. Sekalipun nilai korelasi sangat lemah kita dapat melihat signifikansi korelasi antara model monisme ini dengan beberapa variabel karakteristik latar belakang, yaitu: keterlibatan ayah dalam memilih agama (.14) dan aktifitas agama (.12), partisipasi dalam ibadah (.14) dan aktifitas religius (.11), frekuensi berdoa (.10) dan jumlah teman yang berbeda agama (.12). Hal yang terakhir ini agak mengejutkan karena hal ini menunjukkan bahwa semakin banyak teman yang berbeda agama ternyata mendukung responden Muslim untuk semakin memegang sikap monisme. Responden Muslim juga memperlihatkan korelasi yang signifikan sekalipun amat lemah antara monisme dengan kondisi pekerjaan yang sulit didapat (.08), pemisahan pendidikan berdasarkan agama (.15), budaya hedonisme yang semakin kuat (.10) dan juga penyalahgunaan kekuasaan politik (-.09).

Tabel 3 memperlihatkan bahwa di antara responden Kristen variabel pengaruh orang tua, ayah dan ibu dalam pemilihan agama dan aktifitas agama berasosiasi secara lemah dengan model monisme (.17, .15, .08). Demikian juga frekuensi berdoa (.13) dan jumlah teman yang berbeda agama (.09) memberikan dukungan pada sikap model monisme di tengah responden Kristen. Sedangkan penggambaran-penggambaran tentang Yesus berkorelasi cukup dengan model monisme. Korelasi dengan model monisme yang paling kuat adalah dengan penggambaran Yesus klasik (.22). Gambaran ini menunjukkan bahwa Yesus diakui sebagai inkarnasi dari Allah, dan penggambaran Yesus ini tidak bertentangan dengan model monisme. Mereka yang mempercayai Yesus sebagai inkarnasi Allah akan setuju dengan model monisme. Bagi responden Kristen model monisme juga tidak bertentangan dengan penggambaran Yesus sebagai model (.21). Di sini Yesus dipercaya sebagai model yang dapat menolong para pengikutnya untuk dapat hidup dalam kehendak Allah yang baik, dan keyakinan seperti ini memberikan dukungan positif pada sikap responden Kristen pada agama-agama lain melalui model monisme. Korelasi negatif kita lihat antara monisme dengan penggambaran Yesus humanistik. Hal ini berarti bahwa semakin responden Kristen meyakini bahwa kebenaran yang

valid itu hanya satu, maka semakin mereka tidak dapat menerima bahwa Yesus adalah hanya sekedar tokoh sejarah.

**Tabel 4:** Karakteristik model pluralisme kesamaan di tengah populasi mahasiswa Muslim dan Kristen di Indonesia.

	Pluralisme Kesamaan	
	Muslim	Kristen
<b>Karakteristik latar belakang</b>		
<b><i>Socio-kultural &amp; ekonomi</i></b>		
• Usia		.08*
• Jender ( <i>eta</i> )	.14**	.02
• Tingkat pendidikan ayah		
• Tingkat pendidikan ibu	-.08*	
• Tipe universitas ( <i>eta</i> )		
• Lokasi ( <i>eta</i> )	.09*	.09*
<b><i>Socio-religius</i></b>		
• Keterlibatan ayah dalam memilih agama		
• Keterlibatan ibu dalam memilih agama		
• Keterlibatan ayah dalam aktifitas agama		
• Keterlibatan ibu dalam aktifitas agama		
• Keterlibatan dalam organisasi agama ( <i>eta</i> )		
• Partisipasi dalam ibadah	-.07*	
• Partisipasi dalam aktifitas religius		
• Frekuensi berdoa		-.11**
• Jumlah teman berbeda agama		
<b><i>Isu-isu kontekstual</i></b>		
• Ekonomi (pekerjaan)		
• Politik (penyalahgunaan kekuasaan)		
• Sosial (pemisahan pendidikan)		
• Budaya (hedonisme)		.10**
<b>Keyakinan keagamaan</b>		
<b><i>Penggambaran Muhammad</i></b>		
Nabi	.10**	
Unik dalam relasi dengan Allah	.08*	
Sempurna	.07*	
Uswa (model)		
Humanistik	.17**	
<b><i>Penggambaran Yesus</i></b>		
Klasik		
Sosok yang diinspirasi Roh		
Model		
Humanistik		

Dari Table 4 kami melihat bahwa di antara responden Muslim karakteristik latar belakang hanya sedikit berkorelasi dengan model pluralisme kesamaan, dan itupun dengan nilai korelasi yang lemah. Beberapa hal yang memiliki korelasi lemah adalah jender (.14), lokasi (.09). Hal ini berarti bahwa wanita dan mereka yang berada di Yogyakarta lebih memberikan dukungan kepada model pluralisme kesamaan. Selain itu ada dua korelasi negatif, yaitu tingkat pendidikan ibu (-.08) dan partisipasi dalam ibadah (-.07). Tendensi yang kita lihat di sini adalah pluralisme kesamaan tidak mendapatkan dukungan dari mereka yang memiliki ibu dengan tingkat pendidikan yang semakin tinggi dan mereka yang semakin berpartisipasi dalam ibadah. Sedangkan variabel penggambaran tentang Muhammad memiliki keterkaitan dengan model pluralisme kesamaan. Korelasi yang memiliki nilai paling tinggi adalah penggambaran Muhammad sebagai tokoh manusia biasa (.17). Korelasi yang positif menunjukkan di antara responden Muslim penggambaran Muhammad ini tidak berlawanan dengan model pluralisme kesamaan. Hal ini menunjukkan tendensi bahwa model pluralisme kesamaan akan mendapatkan dukungan positif dari responden Muslim yang percaya bahwa Muhammad adalah tokoh sejarah dan tidak lebih dari itu. Meskipun demikian penggambaran Muhammad yang lainnya juga tetap memiliki korelasi positif sekalipun tidak besar. Sedangkan bagi responden Kristen kami tidak menemukan korelasi antara karakteristik dan keyakinan agama dengan model pluralisme kesamaan yang memiliki nilai kuat. Dalam karakteristik latar belakang kita menemukan bahwa usia (.08), lokasi (.09), budaya hedonisme (.10) menunjukkan korelasi positif dengan pluralisme kesamaan. Ini berarti bahwa responden Kristen yang memiliki usia semakin tinggi, mereka yang berada di Yogyakarta dan toleran pada budaya hedonisme dapat menerima pluralisme kesamaan. Sedangkan frekuensi berdoa memperlihatkan korelasi negatif (-.11) dengan model pluralisme kesamaan. Artinya jumlah berdoa yang semakin banyak tidak memberikan dukungan untuk semakin kuatnya terwujud pluralisme kesamaan.

**Tabel 5:** Karakteristik model pluralisme relativistik di tengah populasi mahasiswa Muslim dan Kristen di Indonesia.

	Pluralisme relativistik	
	Muslim	Kristen
<b>Karakteristik latar belakang</b>		
<b><i>Socio-kultural &amp; ekonomi</i></b>		
• Usia	.04	-.09*
• Jender ( <i>eta</i> )	.13**	.03
• Tingkat pendidikan ayah		
• Tingkat pendidikan ibu		
• Tipe universitas ( <i>eta</i> )		
• Lokasi ( <i>eta</i> )	.11**	.19**
<b><i>Socio-religius</i></b>		
• Keterlibatan ayah dalam memilih agama		
• Keterlibatan ibu dalam memilih agama		
• Keterlibatan ayah dalam aktifitas agama		.13**
• Keterlibatan ibu dalam aktifitas agama		
• Keterlibatan dalam organisasi agama ( <i>eta</i> )	.11**	.09*
• Partisipasi dalam ibadah	-.14**	
• Partisipasi dalam aktifitas religius	-.09*	
• Frekuensi berdoa	-.05	-.11**
• Jumlah teman berbeda agama	-.10**	
<b><i>Isu-isu kontekstual</i></b>		
• Ekonomi (pekerjaan)		-.11**
• Politik (penyalahgunaan kekuasaan)		
• Sosial (pemisahan pendidikan)		
• Budaya (hedonisme)		
<b>Keyakinan keagamaan</b>		
<b><i>Penggambaran Muhammad</i></b>		
Nabi		
Unik dalam relasi dengan Allah		
Sempurna	-.09*	
Uswa (model)	-.19**	
Humanistik	.29**	
<b><i>Penggambaran Yesus</i></b>		
Klasik		
Sosok yang diinspirasi Roh		
Model		
Humanistik		.22**

Dari Tabel 5 kami juga menemukan bahwa karakteristik latar belakang tidaklah cukup kuat berkorelasi dengan model pluralisme relativistik di antara responden Muslim. Korelasi positif yang masih signifikan dapat kita temukan pada jender (.13), lokasi (.11), keterlibatan dalam organisasi

agama (.11). Kita dapat mengartikan hal ini bahwa responden Muslim wanita, mereka yang tinggal di Yogyakarta dan terlibat lebih banyak dalam organisasi agama cenderung memberikan dukungan pada model pluralisme relativistik. Sebaliknya korelasi negatif juga dapat kita temukan, yaitu partisipasi dalam ibadah (-.14), partisipasi dalam aktifitas religius (-.09) dan jumlah teman yang berbeda agama (-.10). Hal ini menunjukkan bahwa partisipasi dalam aktifitas religius tidak memberikan dukungan pada model pluralisme relativistik. Demikian pula semakin banyak jumlah teman yang berbeda tidak berarti mereka menjadi semakin mendukung pluralisme relativistik. Sedangkan dari variabel keyakinan agama, penggambaran Muhammad sebagai tokoh manusia biasa memiliki korelasi signifikan dengan nilai sedang dengan model pluralisme relativistik (.29). Nampaknya model pluralisme relativistik tidak memiliki asosiasi dengan penggambaran tentang Muhammad yang lebih tradisional. Kita dapat lihat bahwa penggambaran Muhammad sebagai *uswa* (model) justru memiliki asosiasi negatif dengan model pluralisme relativistik (-.19). Hal yang terakhir ini berarti penggambaran Muhammad sebagai *uswa* bertentangan dengan model pluralisme relativistik. Mereka yang mengakui Muhammad sebagai model dari hidup yang baik tidak setuju dengan mereka yang memandang bahwa terdapat kebenaran relatif di antara tradisi agama yang berbeda-beda. Hal yang sama juga dapat kita lihat pada penggambaran Muhammad sebagai manusia yang sempurna (-.09).

Di antara responden Kristen kami tidak menemukan cukup banyak korelasi dengan nilai yang kuat (Tabel 5). Korelasi tertinggi dengan pluralisme relativistik adalah penggambaran Yesus sebagai tokoh manusia biasa (.22). Hal ini menunjukkan bahwa penggambaran Yesus yang berfokus pada kemanusiaan Yesus sebagai sekedar tokoh dalam sejarah tidak berlawanan dengan model pluralisme relativistik. Variabel lokasi secara lemah berkorelasi positif dengan model pluralisme relativistik (.19). Hasil ini berarti bahwa responden Kristen yang tinggal di Yogyakarta lebih berasosiasi dengan pluralisme relativistik dibanding mereka yang tinggal di Ambon. Sekalipun nilai korelasi sangat lemah, beberapa variabel karakteristik latar belakang ini masih berkorelasi secara signifikan dengan

pluralisme relativistik, yaitu keterlibatan ayah dalam aktifitas agama (.13), keterlibatan dalam organisasi agama (.09). Korelasi negatif dapat kita temukan pada usia (-.09), frekuensi berdoa (-.11), dan kondisi ekonomi di mana pekerjaan semakin didapat, yang berarti variabel ini semua tidak memberikan dukungan pada pluralisme relativistik.

Dari ketiga model sikap terhadap pluralitas agama, secara umum kita dapat membuat perbandingan antara responden Muslim dan responden Kristen. Kami menemukan bahwa bagi kedua kelompok agama, karakteristik latar belakang dan keyakinan agama melalui penggambaran Muhammad bagi umat Muslim ataupun penggambaran Yesus bagi umat Kristiani berkorelasi lebih banyak dengan model monisme dibandingkan dengan kedua model pluralisme (pluralisme kesamaan maupun pluralisme relativistik). Selain itu kedua kelompok agama setuju bahwa keyakinan agama (penggambaran tentang Muhammad bagi Muslim dan penggambaran tentang Yesus bagi Kristen) hampir selalu berkorelasi kuat dengan model monisme dan model pluralistik, kecuali tidak ada kaitan antara penggambaran tentang Yesus dan model pluralisme kesamaan di antara responden Kristen.

### **Diskusi Singkat**

Pada bagian terakhir ini kami akan memperhatikan beberapa hal yang kami anggap penting dari apa yang kami temukan melalui studi ini.

Pertama, hasil penelitian ini menemukan bahwa ada tiga model sikap umum terhadap pluralitas keagamaan yang dikenali oleh kedua kelompok agama, khususnya para mahasiswa (Islam dan Kristen), yaitu: monisme, pluralisme kesamaan, dan pluralisme relativistik. Hal ini memperlihatkan hasil yang cukup substansial bagi perbandingan antara responden Muslim dan Kristen karena memperlihatkan pengalaman keagamaan konkrit dari orang-orang yang hidup di dalam konteks multi-religius. Kami percaya bahwa kita dapat membangun refleksi teoritis dan teologis berdasarkan apa yang kita temukan ini. Bagi mahasiswa Muslim dan Kristen di Indonesia, model “penggantian” dan “pemuhan” - walaupun secara teoritis dapat dibedakan - secara *de facto* condong kepada satu faktor, yaitu yang kami

sebut sebagai monisme. Para teolog mungkin dapat membuat rancangan perbedaan sikap yang diharapkan, namun nampaknya umat beragama di Indonesia yang berpegang kepada sikap inklusif, di sisi lain juga mempertahankan sikapnya yang eksklusif. Hal ini menunjukkan bahwa di dalam konteks keragaman agama hampir mustahil untuk menemukan orang-orang yang berpegang hanya pada salah satu model sikap, penggantian atau pemenuhan saja. Keduanya saling terkait dan hal ini berlaku bagi orang-orang Muslim maupun Kristen di Indonesia. Apa yang kami temukan dalam penelitian di Indonesia ini sejalan dengan penelitian empiris lainnya di Eropa maupun tempat lainnya di Asia (bdk. Anthony 2005).

Kedua, di samping kesamaan kami juga menemukan perbedaan hasil yang signifikan antara responden Muslim dan Kristen mengenai sikap monisme, khususnya dalam persetujuan kedua kelompok agama terhadap model-model sikap terhadap pluralitas agama. Umat Muslim menerima model monisme secara lebih kuat dibandingkan dengan umat Kristen. Pertanyaannya, mengapa umat Muslim mendukung model monisme dengan sangat kuat? Secara umum kami memahami bahwa konsep *Tawhid* sebagai inti prinsip Islami adalah salah satu pengaruh yang penting. *Tawhid* adalah sebuah keyakinan keagamaan yang kuat yang mempersatukan umat Muslim di bawah satu Allah yang mutlak. *Tawhid* pada prinsipnya tidak memungkinkan idea bahwa kita dapat mengenali lebih dari satu realita kebenaran seperti yang ada dalam model pluralisme relativistik (Rahman 1995). Kami menyadari bahwa masih diperlukan penelitian lebih jauh mengenai korelasi dan pengaruh antara pemahaman tentang *Tawhid* sebagai sebuah monotheisme dengan konsep anti pluralisme dalam konteks pluralitas agama-agama di tengah umat Muslim (yang kami gambarkan dalam model monisme). Tetapi meskipun model monisme mendapatkan dukungan yang cukup besar responden Muslim, berdasarkan penelitian ini, kita masih bisa melihat keterbukaan di dalam Islam terhadap keberagaman. Seperti juga yang kami temukan di tengah responden Kristen, responden Muslim cenderung menerima pluralisme kesamaan. Sikap ini tentu dapat menjadi sebuah pintu masuk untuk mempertahankan hubungan yang baik antara Islam dengan tradisi keagamaan lainnya, termasuk Kristen. Penerimaan

Islam dan Kekristenan terhadap pluralisme kesamaan menunjukkan kemungkinan untuk membangun suatu hubungan konkret antara mereka melalui beberapa proyek sosial yang relevan bagi kondisi di Indonesia.

Ketiga, terkait dengan karakteristik model-model sikap terhadap pluralitas agama, kami menemukan bahwa keyakinan keagamaan (penggambaran Muhammad untuk responden Muslim dan penggambaran Yesus untuk responden Kristen) memiliki korelasi signifikan yang lebih kuat dibandingkan dengan karakteristik latar belakang. Hal ini mengindikasikan bahwa unsur-unsur dalam keyakinan agama dapat memberikan pengaruh yang lebih kuat dibandingkan latar belakang personal dan sosial seseorang pada persoalan pluralitas agama di Indonesia. Dengan demikian ketika kita hendak menjelaskan tingkat persetujuan dari kedua kelompok agama pada model sikap terhadap pluralitas agama, kita perlu mempertimbangkan variabel keyakinan agama sebagai hal yang utama. Untuk penelitian yang lebih lanjut, pertanyaan yang dapat dimunculkan adalah: keyakinan keagamaan yang bagaimanakah yang dapat dijabarkan dan diperiksa lebih jauh dalam kaitannya dengan korelasi dan dampak atas sikap-sikap terhadap pluralitas agama?

Keempat, tabel karakteristik model-model sikap terhadap pluralitas agama berhasil menampilkan bahwa baik Muhammad maupun Yesus yang dipahami sekedar sebagai tokoh sejarah secara negatif berhubungan dengan monisme, namun secara positif berhubungan dengan pluralisme relativistik. Model Muhammad yang amat humanistik ini juga berkorelasi positif dengan pluralisme kesamaan bagi responden Muslim. Penemuan ini menunjukkan bahwa model pluralis, khususnya pluralisme relativistik, memerlukan keyakinan keagamaan yang tidak hanya berdasarkan pada pemahaman-pemahaman tradisional. Di waktu yang sama, muncul suatu pertanyaan: mengapa keyakinan agama tradisional kurang relevan dengan pluralisme? Kita nampaknya perlu melanjutkan dengan pemeriksaan dan analisis lebih jauh terkait dengan pertanyaan ini. Namun kita dapat memahami bahwa di dalam konteks plural pada umumnya dan di Indonesia khususnya, kita sungguh-sungguh memerlukan keyakinan agama yang mendorong keterbukaan dan keinginan untuk lebih menerima model-model pluralistik.

***Daftar Pustaka***

- Abuzza, Z. 2007. *Political Islam and violence in Indonesia (Asian Security Studies)*. London/New York: Routledge.
- Amalados, Michael. 2006. *The Asian Jesus*. New York, Maryknoll: Orbis Books.
- Anthony, Francis-Vincent; Hermans, Chris A.M.; Sterkens, Carl. 2005. "Interpreting Religious Pluralism: Comparative Research Among Christian, Muslim and Hindu Students in Tamil Nadu, India", in *JET*, 18,2, hlm. 154-186.
- \_\_\_\_\_. 2010. "A comparative study of mystical experience among Christian, Muslim and Hindu students in Tamil Nadu, India", in *Journal for the Social Scientific Study of Religion* 49 (2010-2). hlm. 264-277.
- Auer, J. & Ratzinger J. 1983. *Kleine katholische Dogmatik*. Vol. IX. Regensburg.
- Azzam, Abd al-Rahman. 1993. *The Eternal Message of Muhammad, The Islamic Texts Society*. Cambridge.
- Barth, Karl. 1999. "The Revelation of God as the Abolition of Religion", in Plantinga, Richard J. (ed.), *Christianity and Plurality. Classic and Contemporary Readings*. Oxford: Blackwell Publishers.
- Calder, Norman; Mojaddedi, awed; Rippin, Andrew (eds.). 2003. *Classical Islam. A Source of Religious Literature*. London and New York: Routledge.
- Cobb, Jr., John B. 1999. *Transforming Christianity and the World. A Way Beyond Absolutism and Relativism*. New York, Maryknoll: Orbis Books.
- Douglas, Mary. 1986. *How Institutions Think*. New York: Syracuse University Press.
- Emerson Michael O. & Hartman David. 2006. "The Rise of Religious Fundamentalism", in *Annual Review of Sociology* 32, hlm. 127-144. DOI: 10.1146/annurev.soc.32.061604.123141.

- Haleem, M.A.S. Abdel. 2008. "Qur'an and Hadith", in Winter, Tim (ed.), *The Cambridge Companion to Classical Islamic Theology*. New York: Cambridge University Press, hlm. 19-32.
- Harkness J.A., van de Vijver F.J.R., Mohler P.Ph. 2003. *Cross-cultural Survey Methods (Wiley Series in Survey Methodology)*. Hoboken–New Jersey: John Wiley & Sons.
- Heim, S. Mark. 1995. *Salvations. Truth and Difference in Religion*, New York, Maryknoll: Orbis Books.
- Herbert, David. 2003. *Religion and Civil Society. Rethinking Public Religion in the Contemporary World*. England: Ashgate Hampshire.
- Hick, John. 1973. *God and the Universe of Faiths. Essays in the Philosophy of Religion*. Oxford–England: Oneworld.
- \_\_\_\_\_. 1980. *God Has Many Names*. New York: The MacMillan Press Ltd.
- \_\_\_\_\_. 1989. *An Interpretation of Religion. Human Response to the Transcendent*. New Haven: Yale University Press.
- \_\_\_\_\_. 2001. *Dialogues in the Philosophy of Religion*. New York: Palgrave Hampshire.
- Intan, Benyamin Fleming. 2006. "Public Religion" and the Pancasila-based State of Indonesia. *An Ethical and Sociological Analysis*. Peter Lang, New York/Bern/Oxford [etc.].
- Knitter, Paul F. 2004. *Introducing. Theologies of Religions*. New York, Maryknoll: Orbis Books.
- \_\_\_\_\_. 1985. *No Other Name?: A Critical Survey of Christians Attitudes Towards the World Religions*. New York: Orbis Books.
- Küng, Hans et al. 1993. *Christianity and World Religions. Paths to Dialogue*. New York, Maryknoll: Orbis Books.
- Lindbeck, George A. 1984. *The Nature of Doctrine. Religion and Theology in a Postliberal Age*. Philadelphia–Pennsylvania: The Westminster Press.
- Moyaert, Marianne. 2011. *Fragile Identities. Towards a Theology of Interreligious Hospitality*. Rodopi, Amsterdam, New York.

- Mujiburrahman. 2006. *Feeling Threatened. Muslim-Christian Realties in Indonesia's New Order*. ISIM, Amsterdam University Press, Leiden, Amsterdam.
- Murata, Sachiko; Chittick, William C. 2000. *The Vision of Islam*. I.B. Tauris Publishers, London, New York.
- Newbigin, Lesslie. 1999. "The Gospel and the Religions", in Plantinga, Richard J. (ed.), *Christianity and Plurality. Classic and Contemporary Readings*. Oxford: Blackwell Publishers.
- Panikkar, R. 1993. *A Dwelling Place for Wisdom*. Westminster/John Knox Press, Louisville.
- Pieris, Aloysius. 2001. "The Place of Non-Christian Religions and Cultures in the Evolution of Third World Theology", in Hick, John and Hebblethwaite, Brian (eds.), *Christianity and Other Religions (selected Readings)*. Oxford–England: Oneworld.
- \_\_\_\_\_. 1988. *An Asian Theology of Liberation*. New York, Maryknoll: Orbis Books.
- Phan, Peter C. 2004. *Being Religious Interreligiously. Asian Perspectives on Interfaith Dialogue*. New York, Maryknoll: Orbis Books.
- Placher, William C. 1989. *Unapologetic Theology. A Christian Voice in a Pluralistic Conversation*, Westminster/John Knox Press, Louisville, Kentucky.
- Rahman, Afzalur. 1995. *Islam. Ideologi and the Way of Life*. A.S. Noordeen, Kuala Lumpur.
- Rahner, Karl. 1969. *Grace in Freedom*. New York: Herder and Herder.
- \_\_\_\_\_. 1970. *Opportunities for Faith*. London: SPCK.
- Ramadan, Tariq. 2007. *The Footsteps of The Prophet. Lessons from The Life of Muhammad*. New York: Oxford University Press.
- Second Vatican Council. 1965. Lumen Gentium. Dogmatic Constitution on the Church. *Acta Apostolicae Sedis*, 57, 5-71.
- \_\_\_\_\_. 1966a. Nostra Aetate. Declaration on the Relation of the Church to non-Christian Religions. *Acta Apostolicae Sedis*, 58, 740-744.

- \_\_\_\_\_. 1966b. Ad Gentes. Decree on the Church's Missionary Activity. *Acta Apostolicae Sedis*, 58, 947-990.
- Schillebeeckx, Edward. 1989. *Church. The Human Story of God*. London: SCM Press.
- Schimmel, Annemarie. 1985. *And Muhammad is His Messenger. The Veneration of the Prophet in Islamic Piety*. The University of North Carolina Press, Chapel Hill.
- Smith, Gerald Birney. 1922. "The Spirit of Evangelical Christianity", in *The Journal of Religion*, Vol. 2, no. 6, hlm. 624-634.
- Sterkens Carl & Anthony F.V. 2008. "A comparative study of religiocentrism among Christian, Muslim and Hindu students in Tamil Nadu, India" *Journal of Empirical Theology* 21(1): 32-67.
- Tillich, Paul. 1999. "Christianity Judging Itself in the Light of Its encounter with the World Religions", in Plantinga, Richard J. (ed.), *Christianity and Plurality. Classic and Contemporary Readings*. Oxford: Blackwell Publishers.
- Van de Vijver F.J.R., Dianne A. van Hemert; Ype H. Poortinga. 2008. *Multilevel Analysis of Individuals and Cultures*. New York: Lawrence Erlbaum.
- Vermeer P. & Van der Ven J.A. 2004. "Looking at the relationship between religions. An empirical study among secondary school students.", in *Journal of Empirical Theology*, 17, 1, 36-59.
- Vigil, José Maria. 2008. *Theology of Religious Pluralism*, LIT, Zurich.
- Von Benda-Beckmann, Franz. 2007. *Social Security Between Past and Future: Ambonese Networks of Care and Support*. LIT Verlag, Münster.
- Watt, Montgomery. 1990. *Early Islam. Collected Articles*. Edinburg University Press, Edinburg.

**Lampiran:** Operasionalisasi Model-model Sikap Terhadap Pluralitas Agama

Model-model Teoritis	Item
Monisme Penggantian	1. Hanya melalui agama saya, orang dapat mencapai pembebasan sejati.
	4. Pada akhirnya agama saya akan menggantikan agama-agama lain.
	6. Agama-agama lain tidak menawarkan pengalaman sejati tentang Tuhan.
	19. Kebenaran tentang Tuhan, manusia dan alam semesta hanya ditemukan dalam agama saya.
Monisme Pemenuhan	3. Dibandingkan dengan agama saya, agama-agama lain hanya mengandung kebenaran parsial / sebagian.
	5. Dibandingkan dengan agama-agama lain, agama saya menawarkan jalan pembebasan yang paling pasti.
	8. Agama-agama yang lain pada akhirnya akan menemukan kesempurnaannya dalam agama saya.
	10. Agama-agama lain tidak menawarkan pengalaman dengan Tuhan sedalam agama saya.
Pluralisme Kesamaan	7. Agama yang berbeda mengungkap aspek yang berbeda dari kebenaran hakiki yang sama.
	9. Agama-agama yang berbeda menghadirkan jalan yang berbeda pada pembebasan sejati.
	12. Persamaan-persamaan antar agama adalah dasar untuk membangun suatu agama universal.
	14. Aspek yang berbeda dari kenyataan Ilahi yang sama dialami dalam agama yang berbeda-beda.
Pluralisme Diferensial	11. Perbedaan-perbedaan antar agama adalah kesempatan untuk menemukan kebenaran.
	13. Perbedaan-perbedaan antar agama adalah rencana Tuhan untuk menyelamatkan dunia.
	16. Perbedaan-perbedaan antar agama adalah dasar untuk saling memperkaya dan menumbuhkan.
	18. Perbedaan dalam pengalaman akan Tuhan ( <i>anubhava</i> ) yang dialami oleh berbagai agama mempertanyakan ide mengenai Tuhan yang adalah satu.
Pluralisme Relatifik	2. Semua agama menyediakan pengalaman yang mendalam tentang Tuhan.
	15. Semua agama adalah jalan menuju kebenaran hakiki.
	17. Semua agama adalah jalan menuju pembebasan.
	20. Walaupun ada banyak agama, pada level terdalam sesungguhnya tidak ada perbedaan.

**Catatan Akhir**

<sup>1</sup> Sementara populasi Muslim mendominasi di sebagian besar wilayah Nusantara, beberapa daerah memiliki populasi Kristen yang juga cukup besar. Provinsi-provinsi di mana populasi Kristen di atas 30 persen adalah Nusa Tenggara Timur, Papua, Papua Barat, Sulawesi Utara, Maluku, Kalimantan Barat dan Sumatera Utara (Statistik Indonesia 2010).

<sup>2</sup> Informasi lebih detil pada proses sampling dan pengumpulan data dapat ditemukan dalam disertasi doktoral Hadiwitanto (*forthcoming*).

<sup>3</sup> Terkait alat ukur tentang penggambaran Muhammad dan penggambaran Yesus, kami mengikuti konstruksi teoritis dan hasil penelitian empiris di Indonesia yang telah dilakukan pada responden yang sama (Hadiwitanto, manuskrip 2012).

