



**Toleransi yang Canggung;  
Menyingkap Toleransi Beragama Kelompok Kristen di Samarinda**

*Awkward Tolerance;  
Unveil Christian Religious Tolerance in Samarinda*

**Syamsurijal**  
Balai Penelitian dan Pengembangan Agama Makassar  
Jl. A.P. Pettarani. No.72 Makassar. Telp.: 0411-452952  
Email: *bhatijalgol@gmail.com*

Info Artikel	Abstract
<p><b>Diterima</b> 09 Februari 2018</p> <p><b>Revisi I</b> 2 April 2018</p> <p><b>Revisi II</b> 12 April 2018</p> <p><b>Disetujui</b> 1 Mei 2018</p>	<p>Perspektif dan praktik toleransi agama Kristen selama ini dianggap bisa menjadi contoh dalam membangun relasi yang harmoni antara pemeluk agama yang berbeda. Pemeluk agama Kristen diasumsikan bisa menerima perbedaan agama dengan cukup baik. Landasannya adalah ajaran cinta kasih yang kemudian diimplementasikan dalam bentuk “mencintai untuk semua”. Namun acap kali landasan cinta kasih tidak bisa diterapkan dengan baik. Faktor di luar agama, seperti persoalan budaya, politik, dan ekonomi membuat ajaran cinta memiuh menjadi sikap yang intoleran. Penelitian yang bertujuan mengungkap perspektif dan praktik toleransi Agama Kristen dengan metode kualitatif ini, menemukan kasus perspektif dan praktik toleransi umat Kristen di Samarinda justru berjalan canggung. Di satu sisi mereka meyakini ajaran cinta dan kasih tapi dalam praktiknya mereka dibatasi oleh persoalan hubungan kuasa mayoritas-minoritas. Hal ini setidaknya terlihat pada Gereja Kemah Injil dan Saksi Yehuwa di Samarinda. Kedua kelompok ini tidak bisa membangun hubungan yang lebih dalam dan aktif dengan kelompok agama yang berbeda. Mereka merasa bahwa kelompok lain, khususnya kelompok agama mayoritas (muslim) membatasi berbagai ekspresi keagamaan mereka atas nama dominasi mayoritas. Jadilah perspektif dan praktik toleransinya tidak seideal yang dibayangkan. Saksi Yehuwa misalnya cenderung melihat kebenaran semata hanya pada dirinya. Sementara jemaat Gereja Kemah Injili kesulitan membangun hubungan yang lebih akrab dengan agama lain, khususnya Islam.</p> <p>Kata Kunci: Toleransi, kelompok Kristen, Gereja Kemah Injil, Saksi Yehuwa</p> <p><i>Christian perspectives and practices of tolerance can be an example in building a harmonious relationship between different faiths. Christians are thought to be able to accept religious differences fairly well. The cornerstone is the teaching of love that is implemented in “love for all”. But often the doctrine of love can not be applied properly. Factors outside of religion, such as; politic, culture and economics, making the doctrine of love to turn into an intolerant attitude. The study, which aims to reveal the perspectives and practices of Christianity with qualitative methods, finds the perspective and practices of Christians in Samarinda actually going awkwardly. On the one hand they believe in the teachings of love but in practice they are limited by the dominance of the majority. It looks at The Gospel Tabernacle and Jehovah's Witnesses in Samarinda. These two groups can not build a more active relationship with different religious groups. They assume that other groups, especially the majority religious group (muslim), limit their religious expression. Finally, their perspective and practice of tolerance are not as ideal as our original imagination. Jehovah's Witnesses assume, the truth is only in their group. While the Gospel Tabernacle is difficult to build relationships that are more familiar with other religions, especially Islam.</i></p> <p><i>Key Words: Tolerance, Christian groups, The Gospel Tabernacle, Jehovah's Witnesses</i></p>

## PENDAHULUAN

Toleransi umat beragama menjadi pertarungan yang krusial dalam kehidupan masyarakat Samarinda. Sebagai daerah dengan bermacam agama dan pusa rupa etnis, toleransi akan sangat menentukan akan seperti apa wajah Samarinda ke depannya. Akankah model toleransi yang ada saat ini bisa tetap menyangga kehidupan plural di tempat ini atau sebaliknya remuk oleh ancaman baru, yaitu menguatnya identitas primordial. Dalam konteks ini tepatlah kata Walzer, “keragaman membuat toleransi menjadi penting, dan melalui toleransi, keragaman menjadi mungkin (Walzer, 1997: 57).

Meski toleransi di Samarinda ini berjalan baik, setidaknya demikianlah Laporan Indeks Kerukunan Umat Beragama Litbang Agama Makassar (2012), namun riak-riak yang mengganggunya masih sering terjadi. Di antaranya adalah konflik pendirian rumah ibadah, penyesatan terhadap beberapa kelompok agama, penolakan terhadap FPI oleh masyarakat Dayak dan sikap curiga yang masih bercokol dalam benak penganut agama yang berbeda. Demikian halnya dominasi mayoritas terhadap penganut agama yang minoritas masih terlihat dengan gamblang. Tantangan ini terasa semakin menghangat di tengah-tengah munculnya isu menguatnya politik identitas di daerah Samarinda (Syamsurijal, 2016: 45).

Dari sekian penelitian yang ada selama ini, baik yang dilakukan oleh lembaga pemerintah maupun lembaga non pemerintah belum ada yang menelisik lebih dalam bagaimana sesungguhnya perspektif dan praktik toleransi beragama yang dimiliki oleh berbagai kelompok keagamaan yang

ada di Samarinda. Walaupun ada, penelitian tersebut hanya mengungkap perspektif toleransi dari kelompok keagamaan yang mayoritas. Penelitian tentang Islam misalnya, lebih banyak mengangkat perspektif toleransi dari kelompok NU dan Muhammadiyah. Sementara penelitian pada Kristen, lebih banyak menyoro ti induk organisasinya misalnya PGI. Lembaga-lembaga ini rata-rata masih mencerminkan kelompok keagamaan dengan cara pandang toleransi yang sangat baik (Toto Suryana, 2011: 41).

Tapi benarkah gambaran toleransi kelompok keagamaan *mainstream* tersebut adalah potret utuh dari sekian kelompok keagamaan yang ada? Tak ada yang tahu persis. Tapi senyatanya masih banyak kelompok yang mengatas namakan agama yang justru mengusik dan mengancam keragaman itu sendiri. Kebencian atas nama agama masih menguar dalam semesta kota kecil Samarinda.

Tulisan ini menguak bangunan toleransi beragama di Samarinda dengan cara menelisik perspektif dan praktik toleransi beragama yang ada di tiap-tiap kelompok keagamaan. Hal ini penting karena menurut David Lochhead (1988) pada galibnya akar-akar kecurigaan terhadap yang lain menghunjam dalam pada beberapa kelompok keagamaan. Beberapa tradisi kelompok keagamaan tersebut, demikian Lochhead, mengandung karakter isolasionistis, konfrontasionis (menganggap agama berbeda adalah saingan yang mesti ditaklukkan), dan kebencian. Bahkan tiap-tiap penganut agama memiliki kecenderungan kekuasaan, sehingga batas antara kepentingan kekuasaan dan religiositas amatlah tipis. Tesis David ini mungkin tidak tepat seluruhnya, namun hal ini

mengharuskan kita menelisik ulang bangunan toleransi yang dianut oleh tiap-tiap kelompok agama tersebut.

Dalam konteks Islam, Arkoun secara jujur menyatakan bahwa Islam terdapat elemen yang eksklusif-intoleran sekaligus memiliki nilai-nilai inklusif-toleran. Tergantung bagaimana dan siapa yang akan membunyikan elemen-elemen tersebut. Namun kata Arkoun, pada hakikatnya jika bercermin pada sejarah agama Islam, amat sedikit ulama dan aliran yang menerapkan konsep toleransi, khususnya dalam pengertian modern yang kita kenal saat ini (Masduqi, 2011: 57).

Sebagaimana Arkoun, Yewangoe (2009: 7) juga mengakui bahwa di dalam Kristen, ada nilai-nilai inklusif-toleran sekaligus terdapat elemen yang eksklusif-intoleran. Di Amerika Latin masih ada jejak remuknya kebudayaan suku Indian akibat pendaratan yang mengatas namakan Kristus. Begitu pun Kosovo, remuk-redam ditindas Kristen ortodoks. Tergantung bagaimana dan siapa yang akan membunyikan elemen-elemen tersebut. Kristen memiliki ajaran kasih, "Jika pipi kiri ditampar, berikan pipi kanan!" Tapi ada pula ajaran dalam Imamat 24: 19-21 "Mata di balas dengan mata, gigi dengan gigi." Meski belakangan ungkapan ini diperbaharui Ghandi; "Jika mata dibalas dengan mata, maka dunia akan buta."

Dengan mengungkap perspektif toleransi dari berbagai kelompok keagamaan, khususnya pada kelompok Kristen yang menjadi fokus tulisan ini, diharapkan mampu memberi gambaran tentang bangunan toleransi umat beragama di Samarinda. Satu hal yang patut dicatat, perspektif

kelompok-kelompok agama tidak bisa diartikan secara normatif. Normatif dalam arti bahwa pandangan kelompok tersebut (dalam hal ini kelompok Kristen) hanya bersandar semata pada norma dan kitab suci. Tetapi lebih jauh dari itu, perspektif ini harus pula dilihat dalam kaitannya dengan konteks sosial, politik, budaya, ekonomi bahkan sejarah di tempat tersebut. Walau tentu saja tidak semua hal tersebut bisa tercover dalam tulisan ini.

### **TINJAUAN PUSTAKA**

Dalam konsep pemerintah, Kerukunan umat beragama di Indonesia disebut dengan Trilogi Kerukunan Umat Beragama yakni: Kerukunan Inter-Umat Beragama, Kerukunan Antar Umat beragama, dan kerukunan umat beragama dengan pemerintah.

Kerukunan beragama sendiri dalam ilmu sosial biasanya dikategorikan beberapa golongan, yaitu inklusif, toleransi pasif, toleransi aktif, pluralisme dan multikulturalisme. Namun yang terakhir tidak akan diperbincangkan dalam tulisan ini.

Inklusif adalah satu paham yang memandang adanya kemungkinan kebenaran pada kelompok atau agama lain. Dengan kata lain perspektif ini meyakini kebenaran tidak mutlak menjadi milik kelompoknya. Dari pandangan ini, selanjutnya kelompok inklusif membuka kemungkinan untuk berdialog dengan kelompok bahkan agama yang berbeda. Cak Nur, demikian menurut Sukidi, memerikan satu penjelasan yang cukup menarik terhadap model kerukunan semacam ini. Cak Nur bilang begini;

inklusifisme adalah satu sikap yang bertujuan untuk menumbuhkan sikap kejiwaan yang melihat kemungkinan orang lain itu benar. Cak Nur mendasarkan argumennya bahwa manusia dilahirkan semuanya fitrah, maka pada galibnya setiap orang benar dan suci. Hal ini, demikian Cak Nur, sejalan dengan kandungan surat Al-Rum: 30: "*Tegakkan wajahmu kepada agama secara lapang dada, yaitu fitrah Tuhan yang difitrahkan kepada manusia. Tidak ada perubahan pada ciptaan manusia. Itulah agama yang lurus, tapi sebagian besar manusia tidak mengetahuinya*" (Sukidi, 2001: 87).

Sementara pada toleransi sendiri, seturut pandangan Walzer, terdapat lima matra toleransi: 1) Menerima perbedaan untuk hidup damai; 2) menjadikan keseragaman menjadi perbedaan; 3) menerima bahwa orang lain memiliki hak; 4) mengekspresikan keterbukaan terhadap orang lain, ingin tahu, menghargai, ingin mendengarkan dan belajar dari yang lain; 5) dukungan yang penuh terhadap perbedaan dan menekankan aspek otonomi. (Walzer, 1997). Tiga matra yang pertama lazim disebut dengan toleransi pasif, sementara dua yang terakhir biasa disebut dengan toleransi aktif.

Kelima matra toleransi dari Walzer itu dijelaskan dengan baik oleh Trisno S. Susanto (2007) sebagai berikut: *pertama*; menerima perbedaan untuk hidup damai bermakna sekadar penerimaan secara pasif terhadap perbedaan demi perdamaian setelah lelah saling membantai. Model toleransi semacam ini berkembang di Eropa sejak abad ke-16 dan ke-17 Masehi.

*Kedua*; disebutnya dengan ketidakpedulian yang lunak pada perbedaan. Pada matra ini sang *liyan* diakui ada, tetapi kehadirannya tidak bermakna apa-apa.

*Ketiga*; muncul pengakuan secara prinsip bahwa sang *liyan* punya hak-hak sendiri walau belum tentu ekspresinya disetujui.

*Keempat*; tidak hanya sebatas memperlihatkan pengakuan, tetapi juga keterbukaan pada yang lain, atau setidaknya keingintahuan untuk lebih dapat memahami sang *liyan*.

*Kelima*; bukan lagi sekadar pengakuan dan keterbukaan menerima yang lain, tetapi juga ikut mendukung, merawat dan merayakan perbedaan. Bisa karena alasan bahwa keragaman itu sudah *sunnatullah*, juga karena alasan bahwa keragaman adalah lahan untuk menyemai perkembangan manusia menjadi lebih baik.

Selanjutnya paradigma yang juga terkait dengan toleransi antara umat beragama adalah pluralisme. Pluralisme ini semacam perkembangan dari inklusifisme dan toleransi. Jika inklusifisme meyakini adanya kebenaran dan persamaan substansial pada yang lain, sebaliknya pluralisme justru menekankan pada perbedaan-perbedaannya.

Diana L. Eck memperjelas pluralisme sebagai pengembangan toleransi. Bagi L. Eck toleransi sejatinya tidaklah memadai untuk membangun kerukunan yang lebih aktif. Kata L. Eck, *pluralism is not just tolerance*. Toleransi yang dimaksud adalah toleransi pasif. Pluralisme, demikian L. Eck, adalah *the energetic engagement with diversity* (sikap dan perilaku aktif untuk mengalami perjumpaan dalam keragaman). Diana L. Eck lantas mengajukan tiga hal

terkait dengan pluralisme ini; Pertama, pluralisme adalah keterlibatan aktif di tengah keragaman dan perbedaan. Kedua, pluralisme juga adalah upaya untuk memahami yang lain yang berbeda dengan pemahaman yang konstruktif. Ketiga pluralisme adalah upaya menemukan komitmen bersama di tengah berbagai komitmen (L. Eck, 2006: 1).

### **Metode Penelitian**

Metode penelitian yang dilakukan adalah metode kualitatif. Dalam penelitian kualitatif, merujuk pada pendapat Burhan Bungin, peneliti mengandalkan wawancara mendalam dan observasi (Bungin, 2006). Wawancara mendalam dilakukan pada beberapa informan yang dipilih secara *purposive*. Mereka adalah Tokoh agama Kristen, anak muda dari agama Kristen, jemaat Saksi Yehuwa dan Gereja Kemah Injil, FKUB, serta tokoh organisasi agama lain, khususnya Islam dan juga tokoh etnis. Data digali baik melalui wawancara maupun observasi, dengan mempertimbangkan, meminjam istilah Geertz, *thin description* atau makna permukaan dan *thic description* atau makna mendalam (Geertz, 1973). Observasi sendiri dilakukan dengan langsung mengamati praktik-praktik toleransi yang dilakukan oleh jemaat Kristen, khususnya Saksi Yehuwa dan Gereja Kemah Injil.

### **PEMBAHASAN**

#### ***Memasuki Lanskap Etnisitas dan Keagamaan di Samarinda***

Siapa sesungguhnya yang pertama kali mendiami Samarinda? Pertanyaan ini bisa pula diubah, siapa yang mendirikan Samarinda? Jika merujuk pada catatan resmi maka

Samarinda berdiri pada 21 Januari 1668. Pada titi mangsa itu La Mohang Dg Mangkona, seorang Bugis Wajo, mengadar di Muara Mumus (Sarip, 2015).

Tentu saja catatan ini masih menjadi perdebatan menarik di Samarinda. Dalam satu seminar, seorang penulis buku Samarinda Bahari bernama Muh. Sarip menggugat catatan tersebut, "Samarinda justru tegak saat pertama kali orang-orang Banjar datang ke daerah ini." Begitu katanya. Demikian gugatan Sarip, begitu pula bantahan dari etnis lain yang ada di Samarinda. Tentu mereka tidak seirama dalam soal siapa yang pertama menemukan dan siapa yang mula berdiam di Samarinda, tetapi mereka seiras dalam menggugat catatan itu. Kutai tidak sepakat karena menggagap Kutai-lah yang pertama, demikian pula orang-orang Dayak.

Dalam tulisan ini saya tidak berkepentingan untuk membahas perdebatan itu lalu menentukan yang mana yang benar dan siapa yang keliru. Yang menarik dari perdebatan soal kesamarindaan ini ada dua hal; *Pertama*, tidak adanya yang pasti sebagai penduduk asli dari Samarinda. Semua bisa merasa sebagai yang asli, sekaligus bisa pula dianggap sebagai pendatang. Karena itulah sampai saat ini, keberadaan etnis yang beragam di Samarinda, khususnya empat etnis besar, Banjar, Bugis-Makassar, Dayak, dan Kutai tidak terlihat siapa yang paling menonjol. Hal ini tentu mempengaruhi pola relasi antara berbagai etnis tersebut. Di mana ada kecenderungan berbagai etnis itu membangun relasi seimbang, baik dalam politik, ekonomi maupun kehidupan sosial. Seperti menjadi

konsensus tak bersurat, pemerintahan daerah diduduki silih berganti. Jika sebelumnya dari keturunan Bugis-Makassar; maka selanjutnya dari Banjar, Kutai, dan Dayak. Paling tidak dalam pemilihan walikota, harus berpasangan antara etnis yang berbeda.

*Kedua*, segala sisik melik kesamarindaan lebih banyak terkait dengan konteks relasi etnisitas dibanding dengan relasi agama. Karena itu hampir serentak tokoh-tokoh di Samarinda, baik tokoh etnis maupun agama menyatakan segala hal di Samarinda biasanya berlandaskan etnis. Jika ingin memilih Walikota, kontestasinya berbasis etnis. Begitu pun dalam soal yang lain misalnya dalam soal *resources* ekonomi, budaya dan juga pendidikan.

Lantas bagaimana dengan posisi agama? Agama dianggap bukan menjadi faktor yang mempengaruhi pola relasi atau tepatnya kontestasi dalam kehidupan masyarakat Samarinda. Karenanya meski di daerah ini terdapat beragam agama, setidaknya demikianlah data statistik dari Kementerian Agama, namun relasi keagamaan cenderung dianggap adem-ayem saja.

Adapun agama yang hidup dan dianut oleh masyarakat di Samarinda dengan jumlah total penduduk 936.669 orang, sebagaimana data yang dilansir oleh Kementerian Agama sebagai berikut: Islam 90,77%, Kristen 5,50%, Katolik 2,30%, Budha 0,97%, Hindu 0,12% dan Konghucu sebanyak 0,03%.

Data itu menunjukkan bahwa 6 agama yang diakui di Indonesia ada di Samarinda. Ini sekaligus membuktikan adanya keragaman agama di daerah ini, meski dengan dominasi penganut agama Islam yang sangat besar. Boleh

jadi pula, selain yang telah diuraikan di atas, dominannya pemeluk agama Islam, menjadikan persoalan agama tidak dijadikan sebagai identitas yang dipertarungkan dalam berbagai sektor oleh masyarakat di Samarinda.

Satu hal yang mungkin lepas dari pengamatan beberapa tokoh-tokoh agama, maupun tokoh-tokoh masyarakat di Samarinda adalah kenyataan adanya agama yang dianut secara dominan oleh etnis tertentu. Dalam hal ini, Kristen dan Katolik dianut oleh dominan etnis Dayak, sementara Bajar, Bugis-Makassar dan Jawa dominan menganut agama Islam. Tidakkah dengan fakta demikian, kontestasi etnis, khususnya Dayak dengan Bugis ataupun Banjar bisa pula merembet menjadi kontestasi agama dalam berbagai sektor kehidupan?

Dalam penelitian penulis yang lain yaitu Politik Identitas dan Dampaknya bagi Kerukunan Beragama di Kalimantan Timur, jelas sekali terlihat identitas etnis berpengaruh pada soal-soal agama. Dayak yang identik Kristen dan Katolik, akan terusik jika dua agama itu mengalami persoalan. Itulah yang terjadi saat terjadi penolakan pendirian gereja di beberapa tempat di Samarinda. Soalnya bukan lagi, terkait dengan rumah ibadah agama tertentu, tetapi merembet menjadi harga diri etnis Dayak di daerah ini (Rijal, 2016).

Persoalan lain yang juga tidak bisa dikesampingkan adalah munculnya kelompok baru Islam yang disebut oleh Oliver Roy (2005: 78) sebagai *deculturalization religion* (memisahkan agama dari unsur budaya). Kelompok ini adalah kelompok Islam yang memurnikan Islam dari unsur-unsur lokalitasnya atau dalam bahasa lain pemurnian

Islam. Kelompok baru ini lebih senang mengangkat isu identitas agama (Islam) di banding dengan isu-isu etnisitas. Kelompok semacam ini, seperti Salafi Wahabi, NII dan para mantan Aktivist HTI tengah membangun kekuatan di bumi Samarinda. Dalam beberapa waktu terakhir, gesekan-gesekan antara kelompok ini dengan kelompok dari agama lain mulai sering terjadi. Paling anyar ketika terjadi penolakan pendirian Gereja di Karang Asam dan Temindung. Kelompok-kelompok ini ditengarai berada di belakang atau mengatas namakan masyarakat yang menolak pendirian gereja tersebut.

***Di bawah Lindungan Kerajaan Allah; Pandangan dan Praktik Toleransi Saksi Yehuwa***

***Sejarah Munculnya di Samarinda***

*Jehovah's Witnesses* atau Saksi Yehuwa. Begitulah kelompok ini menyebut dirinya. Demikian pulalah Ia dikenal oleh khalayak. Padahal awal munculnya, mereka menyebut dirinya sebagai Siswa-siswa Al-Kitab. Adapun Yehuwa dinukil dari nama sejati Allah, demikianlah keyakinan para pengikutnya.

Kelompok ini menyita perhatian di internal Kristen. Cap sesat, acap kali ditimpakan pada kelompok ini oleh Kristen lainnya. Kristen arus utama menganggap saksi Yehuwa sejatinya bukanlah bagian dari Kristen, sebab salah satu ajaran mendasar dalam Kristen yaitu keyakinan terhadap Kristus, tidak ada pada kelompok ini. Yang sedikit lebih halus, menyatakan Saksi Yehuwa sebagai kelompok puritan Kristen.

“Serupa tapi tak sama”, begitu akhirnya Herlianto (2004) menggambarkan Yehuwa dalam

Agama Kristen. Mungkin itulah pandangan yang lebih bijak dalam melihat keberadaan kelompok ini.

Saksi Yehuwa yang pertama kali dikembangkan oleh Charles Taze Russel (1852-1916) ini, seorang Amerika dari keluarga kaya, tiba di Samarinda pada tita mangsa 65-70-an. Begitu informasi dari beberapa jemaatnya yang ada di Samarinda. Tapi boleh jadi juga, kelompok ini sudah ada di Samarinda pada 1968, tepat saat Ia secara sah diakui di Departemen Agama. Sebab seturut penjelasan Penatua Torang, Saksi Yehuwa segera tersebar ke seluruh penjuru Indonesia saat sudah diakui dan terdaftar pada Departemen Kehakiman pada tahun 1964 dan Departemen Agama pada 1968.

*Pengabaran Injil dari Rumah ke Rumah, Benarkah Misi ini Meresahkan dan Mengganggu Toleransi?*

Salah satu anggapan umum kelompok Kristen lainnya terhadap saksi Yehuwa adalah kelompok ini puritan dan tekstual. Saksi Yehuwa dianggap memahami kitab Injil tanpa melihat konteks dan tidak melakukan interpretasi yang memadai terhadap kitab suci tersebut. Sikap puritan dan tekstual Saksi Yehuwa dianggap menjadi ciri khas dari Kristen Fundamentalisme. Yeny salah seorang Kristen Pantekosta di Samarinda dengan lugas menyatakan bahwa Saksi Yehuwa inilah kelompok fundamentalisnya Kristen. “Jadi tidak hanya di Islam, demikian Yeny, di Kristen itu ada juga kelompok fundamentalis, mereka itulah yang ada di kelompok Saksi Yehuwa.”

Soal kelompok fundamentalis dalam tubuh Kristen sebenarnya bukan hal yang aneh. Bahkan jika dilacak

sejarah tentang fundamentalisme agama, awal munculnya justru pada kelompok protestan konservatif. Kata fundamentalisme ini muncul dalam *The Shorter Oxford English Dictionary* pada 1923. Istilah ini menunjukkan kerangka kerja kaum protestan konservatif di Amerika, untuk menunjukkan ciri doktrin yang berdasarkan kitab Injil (Rumadi, 2009). Ada lima poin yang menjadi pandangan kaum Protestan konservatif tersebut, yaitu kelahiran Yesus dari sang perawan, kebangkitan fisiknya, kitab injil yang tanpa salah, penebusan dosa dan kedatangan Kristus yang kedua (Riffat Hassan, 1993). Istilah fundamentalisme kemudian lebih populer lagi pada tahun 1909 setelah 12 Risalah disebar luaskan ke seluruh dunia. Risalah yang berjudul *The Fundamentals* itu disusun oleh tokoh Kristen Evangelik (Rumadi, 2009).

Meski tidak persis sama, bahkan sangat berbeda baik dengan Kristen Protestan maupun Kristen Evangelik, pada ajaran Yehuwa memang terlihat adanya ciri-ciri fundamentalis. Di antaranya pemaknaan literalis tertutup pada kitab Injil. Cara pandang semacam ini bukan hanya memaknai kitab Injil secara tekstual, tapi juga menutup kemungkinan menerima tafsir di luar pemahaman kelompoknya.

Bagi Saksi Yehuwa, hanya kitab Injil yang dipahami merekalah yang tidak memiliki kesalahan. Bagi kelompok ini yang dimaksud dengan Injil atau Al-Kitab itu adalah *New World Translation of The Holy Scriptures*. Al-Kitab ini diterjemahkan ke dalam Bahasa Inggris secara kata per kata. Cara ini dianggap oleh kelompok Kristen lain sebagai penerjemahan yang tidak sesuai

dengan gramatika dari bahasa aslinya. Sebaliknya bagi Yehuwa justru inilah terjemahan yang paling tepat.

Pandangan Saksi Yehuwa, bahwa hanya Al-Kitab mereka yang benar, menyebabkan adanya monopoli tafsir dan monopoli kebenaran atas agama. Dalam pandangan Saksi Yehuwa kebenaran satu-satunya adalah yang berada dalam kelompok kerajaan Allah, yaitu Saksi Yehuwa ini. Saksi Yehuwa menganggap di luar dirinya, bukan hanya dengan agama yang berbeda, tapi juga sesama Kristen tapi beda aliran, berada di luar naungan kerajaan Allah yang memiliki nama asli Yehuwa.

Sampai pada titik ini, cara pandang Saksi Yehuwa dalam melihat yang lain adalah cara pandang yang eksklusif. Cara pandang ini dalam relasi agama menutup ruang untuk menerima kemungkinan adanya kebenaran pada agama lain. Dalam bahasa yang berbeda, cara pandang dari Saksi Yehuwa ini adalah cara pandang monisme. Bikhu Parekh memberi penjelasan bahwa monisme adalah cara pandang terhadap berbagai hal dengan asumsi hanyalah perspektif yang digunakannya sebagai satu-satunya kebenaran (Parekh, 2008).

Monisme sebenarnya pandangan yang menganggap bahwa hanya ada satu substansi atau kebenaran. Oleh kekristenan monisme ini diadopsi dengan pandangan bahwa sumber kebenaran satu-satunya hanyalah pada agama tersebut. Pandangan ini lazim bagi Kristen Fundamentalis, termasuk di antaranya Kristen aliran Christadelphian, aliran yang dianggap sangat mempengaruhi Saksi Yehuwa.

Keyakinan bahwa hanya ajaran Saksi Yehuwa yang berada di bawah naungan kerajaan Allah berimplikasi

pada model penginjilan kelompok ini. Bagi Saksi Yehuwa menyampaikan ajaran Injil yang benar adalah kewajiban semua jemaat, bukan semata-mata tugas Penatua, istilah bagi para pendeta mereka. Pengabaran juga tidak harus dilakukan di gereja yang mereka sebut sebagai Balai Kerajaan, tetapi harus di sampaikan di berbagai tempat dan dengan beragam bentuk. Bahkan pada mulanya saksi Yehuwa di berbagai tempat, termasuk di Samarinda tidak memiliki satu rumah ibadah khusus untuk menyampaikan khotbah.

Jika merujuk pada tahun berdirinya Balai Kerajaan Saksi Yehuwa di Samarinda, yakni 2005, sementara Saksi Yehuwa diperkirakan sudah ada pada 1968, maka jelas mereka ini telah melakukan pengabaran Injil berpuluh-puluh tahun lamanya tanpa melalui rumah ibadah. Jemaatnyaalah yang giat mendatangi rumah-rumah penduduk, hotel, kantor, terminal dan pasar.

Sampai saat ini, meski telah memiliki rumah ibadah sendiri di Samarinda, namun pengabaran dari rumah ke rumah, di hotel dan menyebar buletin di tempat umum masih dilakukan oleh Saksi Yehuwa. Memang sejak adanya rumah ibadah ini, proses penyampaian dari rumah ke rumah tidak lagi semasif sebelumnya. Kelompok yang didatanginya juga kini lebih dominan dari kalangan Kristen sendiri.

Proses penyebaran paham Saksi Yehuwa secara intens, khususnya sebelum era reformasi, membuat gerah berbagai kelompok agama. Kegerahan itu dirasakan tidak hanya oleh orang-orang di luar Kristen, bahkan juga yang internal Kristen sendiri.

Sementara bagi Saksi Yehuwa sendiri, sebelum bergabung dengan Kerajaan Allah, yaitu menjadi bagian dari Saksi Yehuwa, maka sampai saat itu seseorang masih dianggap sesat bahkan *heretic*. Karena itu, Saksi Yehuwa merasa wajib mengajak manusia lainnya untuk bergabung.

Hal inilah yang kadang-kadang memunculkan problem tersendiri. Semangat dan gairah untuk mengabarkan Injil di berbagai tempat dipandang oleh agama lain, khususnya umat Islam sebagai Kristenisasi terhadap orang yang telah beragama. Bagi orang di luar Kristen yang tidak memahami banyaknya aliran dalam Kristen akan langsung memvonis terjadi Kristenisasi. Mayoritas umat Islam tidak tahu bahwa dalam Kristen dengan banyak aliran tersebut, berbeda paham soal penginjilan, antara satu dengan lainnya.

Bagi kelompok Kristen di luar Yehuwa, hal itu lebih tepat dikatakan sebagai Yehuwanisasi. Begitu yang dikatakan Pendeta Anita dari PGI. "Pasalnya pengabaran Injil itu juga dilakukan pada kami, orang-orang Kristen di luar Saksi Yehuwa. Kami juga di Yehuwanisasi, bahkan lebih kencang." Katanya lagi sembari ketawa kecil.

Hal ini pernah menimbulkan polemik di Samarinda kalangan umat Islam mencurigai adanya aktivitas Kristenisasi yang masif. Kejadian yang terjadi pada masa-masa orde baru itu, menegangkan hubungan antara Kristen dan Islam. Beberapa orang dari Saksi Yehuwa, yang dianggap sama dengan Kristen pada umumnya di usir oleh penduduk.

Jejak mengenai hal ini masih terasa sampai sekarang, beberapa kelompok Islam puritan, seperti

diungkap ketua FPI Samarinda, menganggap bahwa sebenarnya kalangan Kristenlah yang paling getol melakukan Kristenisasi dengan menyebarkan *bulletin* di berbagai hotel-hotel dan tempat umum.

Problem pengabaran Injil yang sangat intensif ini membuat Saksi Yehuwa akhirnya pernah dibekukan pada tahun 1976. Saat itu banyak kasus-kasus di tempat lain seperti yang terjadi di Samarinda di mana Saksi Yehuwa mendatangi umat-umat agama lain dan menyampaikan Injil dalam versi mereka. Selanjutnya mereka mengajak serta masyarakat bergabung dalam kelompok tersebut. Dalam catatan Abujamin Roham (1992: 13); *Dapatkah Islam dan Kristen Hidup Berdampingan*, disebutkan begini:

*“.....Segerombolan penginjil dari Yehuwa beralamatkan Batu Ceper.....mendatangi rumah muslim di daerah tersebut dengan tujuan menyampaikan Berita Tuhan Allah serta membawakan buku-buku pengajaran Kristen....”*

Hal inilah yang membuat berang umat Islam. Karena mayoritas umat Islam tidak paham adanya kelompok yang disebut dengan Saksi Yehuwa, akhirnya banyak yang menyimpulkan telah terjadi Kristenisasi yang masif.

Peristiwa ini berujung pada pelarangan aliran ini dengan keluarnya Keputusan Jaksa Agung Nomor Kep.129/JA/12/1976. Sejak tahun itu Saksi Yehuwa resmi dilarang. Namun meski telah terjadi pelarangan Saksi Yehuwa masih terus berjalan dan misi penginjilan tetap mereka lakukan. Di Samarinda pasca pembekuan itu, Saksi Yehuwa juga masih aktif. Ini diakui oleh beberapa anggotanya sendiri,

seperti Penatua Torang menyatakan bahwa di Samarinda sudah berpuluh-puluh tahun saksi Yehuwa aktif membimbing para siswa-siswa, bahkan sebelum pemerintah kembali mengakuinya.

Beberapa tahun kemudian, tepatnya pada pemerintahan Gusdur, saksi Yehuwa kembali diakui. Saat mendapat pengakuan kembali itu, Saksi Yehuwa mulai membatasi diri mendatangi agama di luar Kristen, setidaknya demikianlah yang terjadi di Samarinda. Rupanya Saksi Yehuwa belajar dari berbagai peristiwa tahun 1968-1976 itu, di mana misi penginjilan mereka justru mendapatkan perlawanan keras dari umat agama lainnya.

Prinsip-prinsip penyebaran ajaran yang dianut Saksi Yehuwa ini patut diperhatikan. Soalnya dalam SK Menteri Agama No.70/1978 tentang pedoman penyiaran agama dan SKB Menteri Agama dan Dalam Negeri No.1/1979 tentang penyiaran Agama dan Bantuan Luar Negeri telah jelas larangan untuk menyebar agama pada orang yang telah beragama.

Jelaslah bahwa saksi Yehuwa ini tidak memperkenankan segala macam kunjungan, walau dengan maksud menjalin hubungan kemanusiaan pada saat-saat perayaan keagamaan tertentu. Intinya, Saksi Yehuwa tidak memperkenankan hubungan dengan kelompok lain, jika hal itu terkait dengan ajaran agama.

Saksi Yehuwa dalam hal ajaran agama menghendaki kelompok lain melakukan pertobatan dan menjadi bagian dari kerajaan Allah. Pengertian pertobatan dalam hal ini, semacam *proselitisme*, yaitu kelompok lainlah yang harus bertobat dan menjadi bagian dari kerajaan Allah, sementara

saksi Yehuwa sendiri sudah berada dalam naungan kerajaan tersebut. Inilah makna mencintai manusia yang lain bagi Saksi Yehuwa, yaitu mengajak mereka berada dalam kebenaran yang mereka yakini bisa menyelamatkan.

Pengertian pertobatan Saksi Yehuwa, yang dekat dalam pengertian *proselitisme* tadi, berbeda dengan konsep pertobatan kelompok Kristen lainnya. Seperti yang dijelaskan dengan apik oleh Victor Tanja (2006), pertobatan yang dipahami oleh Kristen belakangan ini, adalah *conversion*. Pemaknaan *conversion* ini adalah semua orang bertobat bersama. Yang bertobat tidak hanya Kristen tapi juga Islam. Pertobatan itu dimaksudkan agar bisa hidup dengan Allah. Yang unik dari pengertian pertobatan seperti ini, seseorang tidak harus meninggalkan agamanya untuk dapat dianggap telah mengalami pertobatan.

Di luar persoalan ajaran, penyingkiran saksi Yehuwa secara kultural maupun secara politik juga sangat mempengaruhi pandangan dan praktik mereka dalam berelasi dengan masyarakat yang berbeda agama bahkan juga yang seagama tapi berbeda aliran.

Dalam internal Kristen, Yehuwa tidak sepenuhnya diterima. Meski tidak pernah mengalami tindakan kekerasan oleh kelompok lainnya di internal Kristen, namun Yehuwa di singkirkan secara kultural. Saksi Yehuwa tidak pernah dilibatkan dalam berbagai pertemuan antara kelompok Kristen. Bahkan beberapa kelompok Kristen arus utama menganggap Saksi Yehuwa bukanlah bagian dari Kristen. Sikap Kristen arus utama terhadap Saksi Yehuwa ini bisa dikatakan sikap intoleransi, meski masih lunak. Sikap

ini memang tidak berdampak pada kekerasan atau pelarangan secara eksplisit terhadap Saksi Yehuwa, namun tetap saja sikap tersebut membuat Saksi Yehuwa menjadi terkucilkan.

Sementara itu, sikap agama lain, khususnya umat Islam terhadap Saksi Yehuwa ini juga penuh dengan prasangka. Saksi Yehuwa dipandang sebagai ancaman Kristenisasi. Memang umat Islam melihat Saksi Yehuwa ini seperti Kristen pada umumnya, namun dengan penekanan yang berbeda, karena kelompok ini dianggap lebih kuat misi Kristenisasinya.

Sikap curiga dari agama lain terhadap Saksi Yehuwa membuat kelompok ini membatasi dirinya dalam berelasi dengan agama lain. Meski dalam konteks hubungan sosial dan ekonomi mereka cukup longgar, tapi sangat ketat dalam relasi yang dianggap terkait dengan persoalan keagamaan. Mereka bisa bertetangga dengan siapa pun, tapi orang-orang dari saksi Yehuwa akan memilah-milah pada saat acara apa, Ia bisa menghadiri hajatan tetangganya. Mereka bisa datang pada saat acara perkawinan, tapi tidak pada saat acara yang terkait dengan persoalan agama. Ketidak hadirannya itu memang dipengaruhi dengan persoalan teologis, tapi mereka juga merasa canggung datang di acara tersebut karena takut dianggap mengganggu acara umat lain. Apalagi selama ini mereka juga dianggap sebagai kelompok yang aktif melakukan kristenisasi.

Di sisi lain, pemerintah setempat juga terlihat belum sepenuhnya memberi tempat pada Saksi Yehuwa ini. Keberadaan Saksi Yehuwa memang sudah dianggap legal, namun

dalam politik representasi dan politik distribusi, kepentingan Saksi Yehuwa belum sepenuhnya terpenuhi. Dalam berbagai kelompok-kelompok keagamaan maupun etnis, tidak ada representasi Saksi Yehuwa di Samarinda. Begitupun dalam pertemuan lintas agama, saksi Yehuwa tidak pernah dilibatkan. Sementara dalam hal pelayanan maupun penganggaran untuk agama Kristen, Saksi Yehuwa juga belum terlayani dengan baik. Faktor ini ikut pula mempengaruhi sikap Saksi Yehuwa dalam berelasi dengan kelompok lainnya.

Pola toleransi yang dibangun oleh Saksi Yehuwa ini bergerak di garis kontinum intoleran atau eksklusif ke pre-inklusif. Saat terkait dengan ajaran agama atau hal yang bersifat teologis. Saksi Yehuwa terkesan eksklusif. Prinsipnya adalah *extra ecclesiam nulla salus* [di luar gereja (balai kerajaan) tidak ada keselamatan] (I.W.J. Hendriks, 2014: 147). Pada galibnya pandangan ini tidak khas Saksi Yehuwa, semua sekte Kristen dalam waktu cukup lama telah bergelut dengan doktrin tersebut. Hanya saja ketika kelompok Kristen yang lain mulai keluar dari cangkang tersebut, Saksi Yehuwa tetap berkatut di dalamnya.

**Kidung Cinta Yesus Kristus; Pandangan dan Praktik Toleransi Beragama Gereja Kemah Injil**  
*Relasi dengan Agama (Resmi) yang Lain*

*The Christian and Missionary Alliance* (C & MA) demikianlah nama gereja yang didirikan oleh Simpson pada tahun 1865. Kelak dikemudian hari, gereja ini lebih dikenal dengan nama The Gospel Tabernacle atau

Gereja Kemah Injil (selanjutnya disebut GKII; Gereja Kemah Injil Indonesia). Satu model gereja sederhana untuk kepentingan penginjilan yang lebih luas sampai ke pelosok-pelosok daerah (Lewis, 2017).

Jejak pertama GKII di Indonesia justru di Makassar dan Kalimantan Timur. Tepat saat itu, kalender Masehi menunjukkan tahun 1929. Tokoh utama yang mengembangkan GKII di Indonesia ini adalah Robert A. Jaffray. Pendeta inilah yang berjuang mengembangkan Gereja ini ke seluruh pelosok Nusantara. Setelah mendatangi beberapa kota di Indonesia, tepat tahun 1930, Jaffray kembali ke Makassar dan menjadikan kota ini sebagai pusat pelayanan GKII (Lewis, 2007).

Satu hal yang berbeda dengan gereja lainnya yang biasanya memusatkan misi penginjilan di kota-kota, GKII justru masuk ke pelosok-pelosok terpencil. Itulah mengapa GKII ini memilih daerah seperti Makassar (Sul-sel) dan Kalimantan Timur. Kedua daerah ini memiliki beberapa daerah-daerah dan etnis yang hidup di daerah terpencil. Di Makassar misalnya, Jaffray, selain menyebarkan Islam di kota ini, juga mengembangkannya ke daerah terpencil seperti Tator yang dikenal memiliki kepercayaan lokal *Allu Tudolo*. Sementara di Kalimantan Timur, GKII merambah ke daerah pemukiman etnis Dayak. Etnis Dayak sendiri kebanyakan tinggal di gunung-gunung dan tempat yang terpencil.

Di Kalimantan Timur sendiri, tahun 1929 Kemah Injil sempat singgah di Samarinda, namun selanjutnya berkembang pesat di daerah-daerah terpencil. GKII muncul melakukan penginjilan di daerah

seperti Ulu Mahakam, Kutai Barat dan lokasi di mana etnis Dayak banyak bermukim.

Pada tahun 1929 di Samarinda, GKII berdiri di antara deretan toko-toko kecil. Saat itu nama yang terpampang di papan nama tempat tersebut adalah Balai Indjil. Kelak nama ini berubah menjadi Kemah Injil. Pada awal-awal kemunculan kelompok ini, Yason S Linn dan Paul R. Lenn yang bertugas melakukan penginjilan di daerah ini mulai menyiarkan Kristen dengan menjadikan toko tersebut sebagai tempat pertemuan. Pada mulanya hanya empat orang Tionghoa di daerah itu yang memeluk Kristen, kemudian bertambah 2 orang lagi (Lewis, 2007).

Siapa sangka bahwa beberapa puluh tahun kemudian, pengikut Kristen, khususnya dari kelompok Kemah Injil ini berkembang demikian pesat di Kalimantan Timur. Dalam catatan Rodger Lewis, 70 tahun kemudian jumlah penganut GKII sebanyak 61.668 (Lewis, 2017). Sedikit berbeda, pada catatan di kantor GKII Kalimantan Timur terpampang anggota GKII hanya sebesar 48.512. Meski terlihat perbedaan data jumlah anggota Gereja dan justru data mutakhir lebih kecil, namun hal itu tidak mengurangi bobot pendapat yang menyatakan bahwa GKII berkembang pesat di Kalimantan Timur.

Di Samarinda sendiri jumlah anggota GKII pada tahun 2016 sebanyak 3458, namun di penghujung tahun 2017 jumlah anggotanya, seperti diakui oleh pendeta Linggan Paid sudah menghampiri angka 4000-an. Lebih kurang 4000 jemaah tersebut melakukan kebaktian di 17 tempat kebaktian yang ada di Samarinda. Tempat kebaktian itu tidak semuanya

bisa dilakukan di gereja. Beberapa kebaktian dilakukan di Hotel-hotel, di antaranya hotel MJ Samarinda.

Pandangan GKII dalam melihat manusia yang berbeda dengan keyakinan yang mereka anut bersumber dari keyakinan tentang Cinta Yesus Kristus. Pandangan ini terdapat pada semua sekte di kalangan Kristen. Mereka meyakini Yesus adalah seorang yang mengabarkan, membawa dan memancarkan cinta bagi seluruh manusia, oleh karenanya para pengikutnya pun harus melakukan hal yang serupa. Ungkapan yang lazim kita dengar; “Jika ditampar pipi kananmu, berikanlah pipi kirimu.” Sebuah ajaran dari kitab suci yang menghendaki hilangnya benci dan dendam pada penganut agama Kristen.

Namun tentu saja pemahaman tentang cinta, berikut praktiknya antara sekian kelompok tersebut berbeda antara satu dengan lainnya. Bagi GKII mencintai yang lain salah satunya adalah memberikan pengabaran tentang kebenaran Injil pada mereka yang lain itu. Meski demikian fokus pengabaran Injil mereka hanyalah pada kelompok-kelompok yang dianggap belum beragama.

Siapa yang dianggap beragama dan siapa yang belum beragama? Yang beragama dalam pandangan GKII adalah semua orang yang telah memeluk agama resmi, atau agama yang diakui Negara. Setidaknya demikianlah yang dikatakan Pendeta Alvis Thomas. Di luar itu, mereka pandang belum menganut agama apa pun. Cara pandang ini persis yang dianut mayoritas umat beragama di Indonesia. Pandangan yang sama juga dianut oleh banyak kaum akademisi dalam mendefinisikan agama.

Sebagai contoh kita jenguk pandangan Koentjaraningrat dalam mendefinisikan agama, seperti dikutip oleh Ijhal:

“Adapun agama, demikian Koentjaraningrat, hanyalah yang secara resmi diakui oleh negara. Komponen kedua, lanjut Koen, adalah kepercayaan, hal mana ada di dalam agama maupun religi (Ijhal Thamaona, 2017)”

Sementara agama yang diakui negara adalah agama yang memiliki syarat-syarat seperti yang disebut oleh Rita Smith dan Susan Rodgers (1987: 98); *monoteistik*, menyandang kitab, memiliki nabi dan mempunyai komunitas internasional. Syarat-syarat ini tidak mungkin secara utuh dapat ditemukan pada agama-agama lokal. Apalagi Jane Monnig (1985) menambahkan secara implisit bahwa yang bisa disebut agama adalah yang membawa spirit modernisme.

Dengan demikian pengakuan Gereja Kemah Injil terhadap agama lain terbatas pada agama yang telah resmi, yaitu Islam, Katolik, Hindu, Budha dan Konghucu. Pada ke empat agama inilah toleransi beserta batas-batasnya dibangun. Bagi Kemah Injil, agama-agama di luar Kristen memiliki kebenarannya masing-masing. Kebenaran itulah yang direngkuh oleh masing-masing pemiliknya. Untuk sampai menerima kemungkinan adanya kebenaran pada agama yang lain, Kemah Injil sudah lama keluar dari kungkungan ortodoksi. Tafsir-tafsir yang skriptualis-literalis terhadap al-Kitab, berubah menjadi lebih rasional dengan menggunakan perangkat hermeneutika (Wawancara pendeta Damus, tanggal 15 Maret 2018 di Samarinda).

Cara pandang seperti ini adalah khas *inklusifisme*. Pandangan ini terbuka akan kemungkinan kebenaran pada yang lain, meski dengan asumsi yang lain adalah kebenaran-kebenaran kecil. Pandangan ini terbuka untuk menerima kebenaran kecil tersebut, namun dengan terlebih dahulu diuji dengan kebenaran yang ada pada ajaran mereka. Jika sejalan, maka ajaran yang datang dari luar bisa diterapkan dalam kehidupan mereka sehari-hari. Sebaliknya jika bertentangan, maka ajaran dari luar tersebut harus ditolak.

Walaupun tidak sama dengan Katolik yang telah mengesahkan pandangan *inklusifisme* ini dalam Konsili Vatikan II, namun hal ini juga telah menjadi bagian integral dari seluruh jemaat Kemah Injil, khususnya yang ada di Samarinda.

Seturut apa yang dikatakan pendeta Damus, pandangan ini mengakibatkan para jemaat Kemah Injil mudah untuk menerima masukan dari orang-orang yang beragama lain. “Jadi bagi kemah Injil mendengar ceramah keagamaan dari Islam misalnya, tidak menjadi soal, sebab bisa jadi ada kebaikan-kebaikan yang kita bisa petik dari sana.” Jelas Pendeta Damus. Bahkan menyumbang untuk kepentingan agama lain menjadi hal biasa. Pendeta Alvis Thomas menceritakan kebiasaan mereka untuk memberikan sumbangan terhadap panti asuhan Islam, bahkan pendirian rumah ibadah lain. “Itu biasa bung, setidaknya dulu kita sudah pernah beberapa kali menyumbang panti asuhan dan rumah ibadah.” Tandasnya.

Dengan prinsip ini pula GKII tidak mempermasalahkan segala sesuatu yang terkait dengan relasi

sosial. Para Jemaat Kemah Injil dengan mudah bergaul dengan siapa saja, hadir dalam acara-acara yang dilakukan oleh orang yang berbeda agama, bahkan juga menghadiri acara-acara seremonial keagamaan pada agama lain. Setidaknya begitulah yang saya saksikan saat acara seremonial perayaan Nyepi pada tanggal 20 Maret 2018 di Samarinda. Pada perayaan tersebut, beberapa orang dari Kemah Injil terlihat hadir di acara tersebut.

Seorang jemaat dari Kemah Injil menceritakan pengalaman persahabatannya dengan orang-orang dari agama lain. Namanya Grace. Dia adalah anak pendeta Damus, pimpinan GKII di Kalimantan Timur. Grace saat masuk di Politeknik bersahabat dengan orang-orang muslim, yaitu Mely dan Sarah. Ketiganya sangat akrab dan saling mengunjungi jika ada waktu senggang maupun pada saat perayaan tertentu.

“Jika suasana lebaran saya biasa mengunjungi teman saya pak.” Kata Grace. “Sebaliknya jika saya *natalan* mereka yang berkunjung ke rumah saya.” Lanjutnya. Meskipun menurut Grace, salah seorang temannya itu pada saat natal, tidak mau mengucapkan selamat natal, tapi tetap berkunjung.

Meski tidak ada masalah dalam konteks hubungan sosial, namun rupanya secara umum relasi itu terbangun hanya di beberapa kalangan. Khususnya, jika hal itu kita amati dalam beberapa tahun terakhir ini. Kunjungan pada saat perayaan keagamaan juga masih terkesan hanya formalitas dan lebih banyak sekedar selebrasi seremonial. Yang saling mengunjungi pun adalah para elit dan hal itu hanya terjadi sewaktu-waktu.

Inilah yang dikritik oleh seorang aktivis antar Iman, Maria Elisa, sebagai ‘Toleransi semu’. Praktik Toleransi itu seolah-olah adalah toleransi aktif, di mana ada saling mengunjungi, namun kerja sama yang sungguh-sungguh antara berbagai agama tidak betul-betul jalan.

Hal ini secara jujur diakui oleh pendeta Linggan Paid, pimpinan GKII di Samarinda. Menurutnya, dalam 10 tahun terakhir meskipun jemaatnya terbuka untuk bergaul dengan agama apa saja, tetapi selama ini sebenarnya lebih banyak pada tataran pasif. “Ya mungkin ini bisa disebut toleransi pasif ya.” Ucapnya. Toleransi semacam ini mengakui perbedaan dan menerima sebagai fakta sosial yang ada, namun tidak terjadi relasi aktif di dalamnya. Relasi aktif itu di antaranya kerja sama untuk mencapai tujuan bersama, dialog dan saling belajar antara satu dengan lainnya dan menyelesaikan suatu kasus dengan cara *win-win solution*.

Model toleransi semacam ini dalam garis kontinum Walzer berada di antara matra pertama dan kedua. Matra pertama, adalah penerimaan perbedaan dan keinginan untuk hidup damai. Hal ini dilakukan sekadar menghindari dari kemungkinan terjadinya perselisihan dan konflik. Sementara matra kedua adalah pengakuan terhadap perbedaan, tetapi keberadaan yang lain tidak berarti apa-apa (Walzer, 1997) . Yang lain tersebut tidak bisa menjadi tempat untuk menimba kebaikan. Ajaran yang lain juga tidak harus dipelajari. Keberadaan mereka sama dengan ketiadaannya. Relasi keagamaan semacam ini, selintas tenang, namun sebenarnya saling acuh tak acuh antara satu dengan lainnya.

Praktik Toleransi semacam ini (toleransi pasif) muncul dalam mayoritas jemaat GKII di Samarinda karena pengaruh 'politik', problem relasi mayoritas-minoritas serta politik identitas yang meruak akhir-akhir ini. Yang saya maksudkan dengan faktor politik adalah soal berbagai regulasi dan penerapan regulasi yang terkait dengan ekspresi keagamaan. Salah satu contohnya adalah aturan tentang PBM Nomor 9 dan 8. Sementara relasi mayoritas-minoritas adalah bentuk hubungan kuasa antara satu kelompok dengan kelompok lain di mana ada kecenderungan kelompok tertentu mendominasi kelompok lainnya.

PBM Nomor 8 dan 9 pada galibnya adalah aturan untuk mengatur ekspresi keagamaan. Hal ini dimungkinkan oleh HAM karena ekspresi keagamaan adalah bagian dari forum *eksternum* dalam soal kebebasan beragama. Jelasnya *forum eksternum* adalah kebebasan eksternal untuk memmanifestasikan agama dan keyakinan dalam bentuk beribadah baik secara pribadi maupun bersama-sama baik secara tertutup maupun terbuka, kebebasan untuk mendirikan tempat ibadah, hak kebebasan untuk menggunakan simbol-simbol agama, hak kebebasan untuk merayakan hari besar agama, hak kebebasan untuk menetapkan pemimpin agama, hak untuk mengajarkan dan menyebarkan ajaran agama, hak orang tua untuk mendidik agama kepada anaknya, hak untuk mendirikan dan mengelola organisasi keagamaan (Wahid Institute, 2008).

Tentu saja ada pembatasan dalam ekspresi keagamaan tersebut. Pembatasan ini secara normatif telah diatur dalam UUD 1945 pasal 28J dan

Pasal 18 (ayat 3) Kovenan Hak Sipil dan Politik. Dalam Pasal 28J UUD 1945 ditegaskan bahwa pembatasan terhadap manifestasi beragama hanya dapat dilakukan melalui Undang-undang dalam maksud semata-mata hanya untuk melindungi hak dan kebebasan orang lain, untuk memenuhi tuntutan adil sesuai pertimbangan moral, nilai-nilai agama, keamanan dan ketertiban umum dalam satu masyarakat demokratis (Setara Institute, 2008).

Yang menjadi problem bagi GKII bukan pada keberadaan regulasi tersebut, meski disadari masih terdapat kelemahan, tetapi pada politik penerapannya. Pendeta Herbert memerikan bagaimana kesulitan mereka mendirikan gereja karena birokrasi yang sangat berbelit-belit. "Bayangkan pak 20 tahun kami mengurus izin pendirian Gereja tapi tidak pernah bisa selesai." Keluh Pendeta yang parasnya sepiantas mirip orang barat ini. "Karena itu kami melaksanakan kebaktian tiap hari minggu pindah-pindah dari hotel yang satu ke hotel yang lain, seperti bapak saksikan sekarang kami kebaktian di hotel MJ ini." Ucapnya lebih lanjut.

Persoalan senada juga disampaikan pendeta Linggan dan Pendeta Andreas. Pendeta Linggan bercerita untuk mendirikan gereja, harus berpindah tempat sejauh 20 km keluar kota. Selama beberapa tahun, demikian Pendeta Linggan, GKII sulit mendirikan gereja di Karang Asam.

Ketika hal ini dikonfirmasi pada ketua FKUB Kalimantan Timur, Asmuni Ali, dia menyatakan sebenarnya tidak ada yang mempersulit pendirian rumah ibadah apa pun. "Persoalannya adalah apakah yang bersangkutan sudah melengkapi

persyaratan yang ditentukan dalam PBM tersebut?” Katanya bernada tanya.

“Hal lain yang biasa jadi pertimbangan pemerintah setempat, baik lurah atau pun camat,” kata Asmuni selanjutnya, adalah soal penerimaan masyarakat. Biasanya masyarakat tertentu juga tidak mau menerima berdirinya rumah ibadah agama lain di lingkungan mereka. Dalam kasus semacam ini, kadang-kadang lurah setempat terpaksa mengulur-ngulur waktu untuk mencari jalan keluar.”

Dari penjelasan Asmuni ini terlihat bahwa memang ada politik implementasi PBM. Hal mana dimaksudkan agar pendirian satu rumah ibadah tidak berpotensi menimbulkan konflik. Namun hal ini dipandang menyusahkan oleh kalangan GKII. Mereka menyatakan, jika persyaratan pendirian rumah ibadah dipenuhi, harusnya pemerintah setempat mengizinkan dan tidak tunduk pada penghakiman massa.

Persoalan politik implementasi kebijakan ini yang menjadi salah satu faktor jemaat Kemah Injil membangun jarak dengan kalangan pemerintah di kelurahan tertentu. Mereka pada akhirnya tidak bisa mengikuti berbagai program pembangunan yang melibatkan kerja sama antara warga.

Faktor lain adalah problem relasi mayoritas-minoritas. Apa boleh buat istilah ini tidak bisa dihindari, sebab senyatanya terjadi pada masyarakat di Samarinda. Mayoritas di sini adalah masyarakat muslim dan minoritas adalah komunitas agama lain, termasuk Kristen GKII. Dalam soal relasi ini terlihat kecenderungan, bahwa hal-hal yang terkait dengan

agama minoritas sedapat mungkin tidak ‘menggelitik’ keberadaan agama mayoritas. Dengan kata lain identitas agama minoritas boleh ada selama tidak lebih mencolok dari agama mayoritas.

Sebagai misal, dalam hal pendirian rumah ibadah. Agama lain tidak “diperkenankan” mendirikan rumah ibadah jika dianggap berdekatan dengan masjid. Bahkan walau jika itu hanya sekedar auditorium serba guna. Kasus ini terjadi di jalan Tekukur. Pendirian auditorium GKII dibatalkan, karena ditolak masyarakat sekitar. Masyarakat sekitar menolak karena buncah, kalau-kalau gedung itu nantinya berubah fungsi menjadi tempat beribadah.

Hal ini juga terjadi pada pendirian gereja di Karang Asam. Tanah GKII sudah tersedia, jauh sebelum adanya perumahan di tempat itu. Namun ketika perumahan sudah ada dan manakala GKII bermaksud mendirikan gereja di tempat itu, masyarakat lantas menolaknya. Kasus penolakan ini tidak hanya membuat GKII akhirnya menerapkan hidup nafsi-nafsi, namun hampir berujung pada konflik.

Anggota GKII yang kebanyakan Dayak mulai tersinggung, apalagi ada isu peribadatan mereka yang hanya berupa gedung sementara di Karang Asam itu akan diserang kelompok tertentu. Sejumlah massa Dayak akhirnya meluruk ke tempat itu. Mereka bersiap untuk melakukan perlawanan. Bahkan karena sudah emosi, massa ini juga petantang-petenteng dalam perumahan, menantang warga yang ada di situ.

Perlu kita ketahui bahwa anggota GKII, 97 % adalah orang Dayak. Bergesekan dengan GKII bisa

pula berarti akan terjadi gesekan dengan etnis Dayak. Itulah mengapa dalam penelitian saya sebelumnya tentang politik identitas di Dayak, saya katakan, problem identitas etnis bisa berpengaruh pada persoalan agama dan begitu pun sebaliknya. Hal ini karena kebetulan salah satu agama, yaitu Kristen, didominasi oleh etnis Dayak.

Persoalan terakhir adalah politik identitas yang sumbang. Saya istilahkan demikian, karena sejatinya politik identitas bermakna positif, yaitu perjuangan kelompok minoritas untuk mendapatkan pengakuan dan keadilan. Namun dalam konteks Indonesia politik identitas berubah menjadi keinginan kelompok mayoritas untuk mendominasi dan menentukan segala seluk beluk kehidupan, khususnya dalam bidang politik. Bisa juga dikatakan bahwa politik identitas yang sumbang itu adalah menguatnya politik simbol keagamaan dalam kehidupan sehari-hari. Kelompok agama atau etnis menjadi semakin *ghettoisme*, menutup diri karena merasa diri superior atau sebaliknya karena perasaan rendah diri. Proses ini mengarah pada *tribalisme* yaitu persekutuan kelompok dan anti pada yang lain.

Kelompok-kelompok baru dari agama mayoritas yang datang ke Samarinda menunjukkan gejala yang saya sebut dengan politik identitas sumbang ini. Kelompok ini cenderung tampil dengan simbol keagamaan yang kaku, melarang beberapa relasi dengan agama lain karena dianggap bisa mencederai akidah. Misalnya larangan ucapan selamat bagi hari raya agama lain atau bahkan larangan untuk sekedar mengucapkan salam terhadap agama yang berbeda.

Persoalan ini ikut mendorong kelompok Kristen semacam GKII ini untuk membatasi pula hubungannya dengan agama lain, khususnya dengan agama mayoritas. GKII merasa kikuk dalam membangun hubungan tersebut. Contohnya Menyumbang untuk orang dari agama lain mulai ragu dilakukan karena khawatir dianggap melakukan Kristenisasi. Begitu pun ada kekhawatiran untuk menghadiri perayaan agama lain sebab jangan sampai dianggap melakukan penghinaan.

Tiga persoalan yang dipaparkan di atas akan sangat mempengaruhi model Toleransi GKII. Kecurigaan terhadap agama lain, khususnya terhadap Islam sebagai agama mayoritas di tempat ini akan selalu tertanam di benak jemaat ini. Apalagi dalam sejarah penginjilan GKII di Kalimantan Timur mereka berhadapan pula dengan agama Islam. Saat itu mereka menggelari 'para penghambat' itu sebagai 'buaya'. Kini GKII memang lebih lunak dari masa itu sehingga bisa menerima bahwa ada kelompok berbeda dengan mereka. Hanya jika berharap beranjak lebih maju pada matra selanjutnya, yaitu toleransi aktif, tidak akan terwujud selama tiga hal di atas tidak dibenahi.

Inilah yang disebut oleh Yewangoe sebagai kesenjangan *credenda* dengan *agenda*. *Credenda* mengacu pada apa yang diimani, misalnya ajaran cinta kasih, sementara agenda adalah apa yang dipraktikkan (Yewangoe, 2009). Seyogianya agenda mengikuti apa yang ada dalam *credenda*, namun senyatanya *power relationship* bisa mengubahnya. Ajaran cinta sejati, bisa berubah menjadi rasa curiga. Paling tidak kalau pun menerima yang lain, hanya

sekadar wujud tenggang rasa. Dengan demikian benarlah petiti Stephen L Carter yang masyhur itu, *the language of tolerance is the language of power*. Bagaimana bentuk dan praktik toleransi, sangat ditentukan oleh sejauh mana hubungan-hubungan kekuasaan itu terjadi (L. Carter, 2011).

### ***GKII Memandang Agama Lokal***

Jika pada agama yang telah diakui negara, GKII bisa bertoleransi, meski dengan berbagai problem, maka terhadap agama atau kepercayaan lokal, GKII justru menjadikannya sebagai objek penginjilan. Khusus di Kalimantan Timur Kepercayaan Lokal yang dianut oleh sebagian besar etnis Dayak dibersihkan oleh GKII.

Sejarah penginjilan GKII terhadap penganut agama lokal di Dayak beberapa terdengar muram. Commans (1987) seorang antropolog yang rohaniawan membentangkan proses Kristenisasi berlangsung secara koersif. Pada titi mangsa 1915-1920, demikian Commans, penginjilan orang Dayak di wilayah Long Iram dan Apo Kayan, pedalaman Kalimantan Timur, menjadi kelam. Goa-goa tempat ritual dan menyimpan tengkorak dihancurkan. Rumah panjang (lamin) orang Dayak diceburkan ke sungai Mahakam.

Orang Dayak yang masih menggelar upacara kuno, dan dianggap sebagai perintang utama penyebaran Kristen digelar sebagai buaya Mahakam. Jaffray, pembawa GKII di Indonesia, menyebut Dayak yang masih mengikuti kepercayaan kuno dengan istilah naga merah, musuh para penginjil yang disebut dalam wahyu 12:3. Kata Jaffray yang ditulis jelas oleh Lewis (2017, 91):

*“Buaya-buaya yang mengerikan ini, yang suka makan orang, mengingatkan saya akan naga merah dalam wahyu 12:3. Sama di sungai-sungai Kalimantan ada banyak buaya, begitu juga ada banyak pengikut naga merah yang akan dihadapi oleh utusan Injil di sini.”*

Hal ini terjadi karena para penginjil risau, mereka menganggap Dayak lebih banyak memusatkan ibadahnya di gua dibanding gereja. Lebih yakin pada kekuatan gunung dan hutan daripada kemilau cahaya Kristus (Commans, 1994).

Dalam hal keyakinan lokal jelas GKII tidak bertoleransi. Keyakinan semacam ini harus ditaklukkan. Bahkan ukuran keberhasilan dari proses penginjilan adalah sejauh mana Ia berhasil menyisihkan kepercayaan lokal tersebut dari kehidupan orang-orang Dayak. Menurut pendeta Andreas, saat ini, utamanya di Samarinda hampir tidak ada lagi pemeluk Krite di GKII yang masih melakukan hal-hal yang terkait dengan kepercayaan kuno mereka.

Kata pendeta Andreas lagi “Tidak ada orang Dayak yang dapat bertahan di GKII jika masih mengikut sertakan kepercayaan lama mereka. Pasti mereka mengikuti kekristenan secara murni, atau sekalian meninggalkan Kristen dan kembali ke kepercayaan kuno. Tapi yang terakhir ini sangat sedikit jumlahnya, bahkan tidak ada”

Jelaslah bahwa kekristenan yang dikembangkan oleh GKII sampai saat ini adalah puritanisasi Kristen. Mereka tidak bertoleransi pada keyakinan lokal, sebagaimana cara-cara yang dilakukan Kyai Sadrach di Jawa yang kini melahirkan Gereja Kristen Jawi Wetan (GKJW) atau Conrad Laurens

Coolen yang sangat akomodatif terhadap kepercayaan lokal komunitas Ngoro.

Yang berbeda dari puritanisasi Kristen yang dilakukan oleh GKII saat ini dengan GKII pada awal penginjilannya di Samarinda dan Kalimantan Timur pada umumnya adalah metodenya. Kalau dulu GKII menganggap para penganut agama lokal sebagai musuh yang harus ditaklukkan, maka kini mereka adalah domba-domba yang patut dikasihani. Tidak ada lagi sikap kasar terhadap jemaat yang sekali waktu masih mengiringi ibadahnya dengan nuansa keyakinan kuno. Tidak berarti mereka dibiarkan atau diterima keberadaannya dengan model seperti itu, tapi mereka dibimbing untuk mengikuti cara beragama GKII secara umum.

Toleransi semacam inilah yang disebut toleransi tenggang rasa. Senada dengan makna dasar dari toleransi, bermurah hati. Ada relasi yang tidak seimbang dalam hal ini. Yang satu tetap lebih dominan sementara yang lainnya tetap inferior. Praktik beragama komunitas agama lokal tetap dianggap kesalahan, hanya ditenggang rasa saja. Suatu saat, praktik itu mesti diubah dan ditundukkan. Itulah mengapa Milad Hanna menawarkan model Toleransi yang lain, bukan lagi sekedar *tasammuh* (toleran), tetapi sudah *qabulul akhar* (menyongsong yang lain). Yaitu sikap yang melihat kelompok berbeda sebagai kelompok yang memiliki hak, kebenaran, siap membela hak mereka dan menyambut mereka sebagai bagian dari komunitas yang setara.

## HUBUNGAN ANTARA AGAMA DI SAMARINDA; BAIK, TAPI CANGGUNG!

Apa yang kita bisa baca dari praktik Toleransi yang dijalankan oleh Saksi Yehuwa dan GKII di atas?

Secara umum kita bisa katakan bahwa praktik Toleransi kedua kelompok itu lebih banyak terkesan menghindari konflik. Baik Saksi Yehuwa maupun GKII dalam membangun hubungan dengan kelompok lain dibatasi tidak hanya oleh persoalan teologi tapi juga kerangkeng *power relation* dalam hubungan Mayoritas-minoritas atau *mainstream* dengan *non mainstream*.

Saksi Yehuwa mengalami problem dalam konteks internal Kristen. Kelompok ini dianggap sebagai kelompok yang menyempal, sesat bahkan ada yang menganggapnya sebagai bukan bagian dari Kristen. Walau demikian keberadaannya ditoleransi oleh kelompok Kristen lainnya dalam batas-batas tertentu. Ia tidak mengalami kekerasan sebagaimana kelompok di luar arus besar dalam Islam.

Saksi Yehuwa ini lebih banyak disingkirkan secara kultural. Sikap ini adalah bentuk intoleransi lunak dari kelompok Kristen arus utama. Mereka disisihkan dan termarginalkan dari kelompok arus utama Kristen di Samarinda. Meski tindakan penyingkiran secara kultural itu sampai saat ini tidak melahirkan kekerasan fisik dalam hubungan di internal Kristen, namun hal itu juga mendorong Saksi Yehuwa ini menjadi eksklusif.

Meski saksi Yehuwa tidak membatasi diri untuk membangun relasi dengan kelompok lainnya, tetapi

hal itu dilakukan semata-mata karena keinginan untuk menyebar luaskan paham kekristenan mereka sendiri. Dialog yang lebih konstruktif untuk menemukan titik persamaan untuk pengembangan umat, hampir tidak pernah dilakukan.

Saksi Yehuwa juga terlihat kikuk dalam membangun relasi dengan pemerintah. Pada satu sisi mereka membutuhkan legalitas, namun di sisi lain Saksi Yehuwa tidak sepenuhnya mengakui pemerintahan yang ada. Sebaliknya pemerintah, meski juga mengakui, namun sejatinya nalar pemerintah daerah, termasuk lembaga Toleransi di Samarinda mengikuti pikiran arus utama Kristen. Bagian Kristen di Kemenag Kaltim, mengakui Saksi Yehuwa, tapi tidak pernah mengikut sertakan dalam rapat antara kelompok Kristen. Demikian halnya dalam Lembaga Kerukunan, Saksi Yehuwa tidak pernah diajak bertukar kata soal pengembangan kerukunan. Dengan demikian pengakuan itu hanya sekedar *politic of recognition*, tapi tidak dibarengi dengan *politic of representation* dan *politic of distribution*. Saksi Yehuwa diakui, tapi tanpa pelibatan mereka dalam konteks sosial dan politik. Terlebih lagi dalam hal penganggaran, Saksi Yehuwa tidak mendapatkan apa-apa. Kecenderungan yang ada malah ikut arus utama Kristen, melakukan penyingkiran kultural.

Sementara dalam konteks GKII, problem utama mereka adalah dalam membangun relasi dengan penghayat lokal di satu sisi dan relasi dengan penganut agama mayoritas pada sisi yang lainnya.

Dalam relasinya dengan penganut agama lokal, GKII cenderung melihatnya sebagai objek

yang harus disadarkan. Pada awal-awal perjumpaannya dengan kelompok penghayat agama lokal, GKII malah memersepsikan penghayat agama lokal sebagai musuh yang harus ditaklukkan. Belakangan memang ada perubahan, GKII lebih lunak dalam melihat kelompok agama lokal atau orang Kristen yang masih percaya pada keyakinan lokal, namun keberadaannya tidak diakui. Dalam relasi dengan agama lokal ini, GKII juga masih terperangkap dalam intoleransi lunak. Tidak menerima keberadaan penghayat lokal, meski tidak sampai melakukan penyingkiran dengan jalan kekerasan. Kalau kita menggunakan lima matra toleransi Walzer maka GKII dalam konteks ini hanya berkuat pada matra pertama dan matra kedua garis kontinum toleransi tersebut. Sekedar melihat sebagai satu kenyataan yang ada atau bergerak paling jauh memosisikannya sebagai kelompok berbeda tapi tidak memiliki kebenaran yang bisa di-dialog-kan.

Problem kedua GKII dalam mempraktikkan Toleransi adalah saat membangun relasi dengan kelompok agama lain yaitu Islam. Meski pada dasarnya GKII mengakui keberadaan agama resmi, bahkan menerima bahwa agama di luar mereka masing-masing memiliki kebenaran, namun dalam praktiknya GKII mengalami hambatan. Kecenderungan untuk mempraktikkan Toleransi dalam matra keempat Walzer (1997), yaitu mengakui dan terbuka untuk memahami agama lain, berubah karena sikap kelompok mayoritas Islam.

Penolakan pendirian gereja oleh kelompok Islam tertentu, gangguan yang dilakukan oleh

kelompok tertentu saat kebaktian di Gereja dan kesulitan untuk mendapatkan izin mendirikan Gereja, termasuk menguatnya politik identitas sumbang, membuat GKII membatasi diri dalam relasinya dengan kelompok Islam.

Singkatnya, kelompok Islam memang mengakui keberadaan agama lain, termasuk Kristen. Hak-haknya diakui ada, namun tidak semua ekspresi keagamaannya disetujui. Inilah model Toleransi yang diterapkan oleh Islam terhadap kelompok agama lain. Model ini disambut agama lain, termasuk Kristen dengan sikap membatasi diri untuk melakukan relasi dengan kelompok Islam. Kristen (GKII) akhirnya hanya melihat kelompok Islam sebagai kelompok berbeda yang harus diterima untuk menghindari konflik, tapi tidak bermakna apa-apa untuk saling mengembangkan satu dengan lainnya. Hubungan yang terkesan damai tapi kikuk.

Dalam toleransi semacam ini, berbagai kelompok yang ada hanya sekedar bertenggang rasa satu sama lain. Semua masih sama memiliki sangkaan bahwa yang dilakukan oleh kelompok lain tidak benar, tetapi demi kepentingan tidak terjadi pertentangan yang melelahkan, maka ditenggang rasa saja. Problemanya, tenggang rasa itu bisa terganggu. Bagi yang mayoritas batas tenggang rasanya adalah selama yang minoritas tidak berlebihan dalam mengekspresikan rasa keagamaannya. Ekspresi keagamaan boleh ada selama tetap berada di bawah naungan kebesaran yang mayoritas.

Sebaliknya yang kelompok minoritas juga punya batas tenggang rasa. Jika dirasa kepentingan mereka

untuk mengekspresikan keagamaan secara leluasa tersumbat di sana-sini, misalnya tidak boleh mendirikan rumah ibadah di tempat ini, harus jauh dari perkampungan dan seterusnya, maka biasanya tenggang rasa itu akan hilang.

Relasi antara agama dengan model semacam ini sepiantas atau setidaknyanya di permukaan terlihat damai. Tidak ada riak. Kelompok-kelompok agama minoritas tahu diri dan lebih banyak mengalah, dan yang mayoritas juga tidak melakukan tindakan kekerasan.

Potret inilah yang muncul saat Litbang Agama Makassar tahun 2012 melakukan penelitian Indeks Toleransi di daerah ini. Di mana toleransi di Samarinda terkonfirmasi berindeks cukup tinggi. Walau demikian, sejatinya toleransi yang cukup tinggi itu hanya menggambarkan toleransi yang bergerak pada garis kontinum toleransi pasif atau lebih tepat saya sebut dengan toleransi canggung.

Model toleransi semacam ini selama ini masih bisa bertahan. Walau demikian ada beberapa hal yang menjadi ancaman serius; *Pertama*, kontestasi yang selama ini dianggap lebih banyak memanfaatkan isu etnis, dalam waktu dan kasus tertentu bisa bergeser menjadi pertarungan dengan menggunakan isu agama. Kasus terakhir pada awal tahun 2017 di mana terjadi penolakan terhadap FPI oleh kelompok Aliansi Masyarakat Pancasila, pada awalnya dianggap penolakan etnis Dayak terhadap FPI. Namun karena orang Dayak dianggap dominan beragama Kristen, maka isunya bergeser menjadi penolakan kelompok Kristen terhadap organisasi Islam.

Dalam penelitian sebelum ini, Politik Identitas dan Dampaknya bagi Toleransi Beragama di Kalimantan Timur (2016) saya telah menyatakan kemungkinan tersebut:

*“Konstruksi identitas peninggalan kolonial ini sampai sekarang masih membayangi orang-orang Dayak dalam mendefinisikan identitasnya. Dayak sebagai Kristen dan bukan melayu masih menjadi bagian yang melahirkan kebanggaan dan kebahagiaan. Sebatas itu, seturut kata Amartya Sen, bukanlah sesuatu yang bermasalah (Sen, 2006). Tapi bagaimana jika perasaan semacam itu membangun keterikatan yang sangat kuat dengan agama tertentu dan sebaliknya membangun jarak dengan agama lain?”*

Kedua, munculnya kelompok-kelompok baru keagamaan. Kelompok pertama adalah kelompok yang bersemangat menjadikan identitas agama sebagai simbol dalam segala segmen kehidupan. Kelompok ini menghendaki adanya formalisasi agama atau setidaknya identitas agama harus dikedepankan dalam pertarungan politik.

Kelompok ini cenderung punya keinginan besar untuk memurnikan agama dari anasir yang dianggap akan merusak ajaran. Hal itulah yang menyebabkan muncul masalah tidak hanya dalam relasi keluar, atau toleransi antar umat beragama, tapi juga relasi ke dalam (toleransi inter umat beragama). Persoalannya dipicu karena semangat kelompok ini untuk memberantas kelompok lain yang dianggap melakukan perbuatan *heretic*, *superstition* dan *bid'ah*. Padahal pandangan mereka sebenarnya sangat

tergantungan pada perspektif kelompoknya sendiri.

Kelompok kedua adalah kelompok yang memahami ajaran agama secara berbeda dengan kelompok *mainstream*. Ada asumsi bahwa kelompok baru yang mengambil posisi berbeda dengan kelompok *mainstream* secara sengaja telah melakukan penghinaan terhadap ajaran yang diyakini oleh masyarakat dalam satu kelompok agama. Asumsi ini dapat mendorong tindakan kekerasan dari kelompok *mainstream* terhadap kelompok dengan pemahaman berbeda ini.

Dalam uraian di atas Saksi Yehuwa bisa dianggap sebagai kelompok baru yang berbeda dengan *mainstream*. Keberadaannya selain menimbulkan riak tersendiri dalam internal Kristen, juga menimbulkan persoalan dengan agama mayoritas, karena dianggap melakukan kristenisasi.

Selama ini ada kecenderungan dari pemerintah membiarkan kelompok *mainstream* melakukan tindakan sendiri dalam menyelesaikan kasus tersebut. Hal ini jelas mengancam Toleransi inter umat beragama pada agama tertentu. Untungnya dalam internal Kristen, tidak pernah ada tindakan kekerasan terhadap kelompok Yehuwa ini, namun sekedar melakukan marginalisasi secara kultural.

Peringatan tentang kehidupan (kebebasan) beragama di Samarinda juga muncul dalam penelitian Setara Institut yang diberi judul ‘*Dari Stagnasi Menjemput Harapan Baru*’ (2015). Dalam laporan tersebut, Samarinda secara khusus dan Kalimantan Timur pada umumnya masuk dalam zona oranye. Zona

oranye ini menunjukkan bahwa intensitas dan tindakan pelanggaran kebebasan beragama secara jumlah tidak banyak (sedang), namun aktor pelanggar dan *potential offender* yang ada di wilayah ini cukup terorganisir, kebijakan pemerintah dinilai restriktif namun punya kekuatan potensi sosio kultur, lembaga dan organisasi serta kelompok toleran yang ada masih berfungsi dengan baik.

Salah satu yang menjadi sorotan dalam laporan ini adalah problem etnistitas, khususnya pertarungan antara etnis yang dianggap pendatang dan etnis yang menganggap dirinya asli Kalimantan Timur. Pertarungan itu berangkat dari problem kesenjangan ekonomi dan *resources* sumber daya alam. Jika problem ini tidak diselesaikan akan merembet menjadi isu SARA dan akan semakin berbahaya jika yang SARA itu terkanalisasi dalam isu agama.

Selain itu laporan tersebut juga menyoroti soal-soal pelarangan terhadap kelompok-kelompok keagamaan minoritas dan berbeda dalam memahami ajaran agama dengan kelompok *mainstream*. Termasuk pula, laporan ini menyoroti berbagai kasus-kasus penolakan pendirian gereja di Samarinda yang dilakukan oleh berbagai kelompok.

Dengan berbagai kenyataan mengenai relasi inter dan antar umat beragama di Samarinda, maka boleh dikatakan bahwa meski toleransi beragama berjalan cukup kondusif pada matra toleransi pasif (canggung), namun dengan beberapa catatan yang penting. Catatan tersebut patut untuk mendapatkan perhatian, sebab jika tidak ada penanganan yang tepat maka

toleransi beragama di Samarinda bisa terjerembap ke zona berbahaya.

## PENUTUP

Dari uraian di atas kita bisa menyimpulkan model toleransi yang dijalankan oleh kelompok Kristen, khususnya pada dua kelompok yaitu saksi Yehuwa dan Gereja Kemah Injil berada dalam kontinum eksklusif-inklusif. Dalam istilah Walzer (1997) kelompok ini berada pada toleransi matra pertama sampai pada matra ketiga. Matra pertama adalah menerima perbedaan secara pasif demi perdamaian setelah lelah saling membantai. Model toleransi semacam ini berkembang di Eropa sejak abad ke-16 dan ke-17 Masehi. *Kedua*; disebutnya dengan ketidakpedulian yang lunak pada perbedaan. Pada matra ini sang *liyan* diakui ada, tetapi kehadirannya tidak bermakna apa-apa. *Ketiga*: Muncul pengakuan secara prinsip bahwa sang *liyan* punya hak-hak sendiri walau belum tentu seluruh ekspresinya disetujui.

Perspektif dan praktik toleransi dua kelompok Kristen ini juga menjadi gambaran dari perspektif dan praktik toleransi Kristen bahkan seluruh umat beragama di Samarinda. Perspektif dan praktik toleransi itu secara umum dapat disimpulkan sebagai berikut: Pertama; Sikap saling mencurigai masih ada dalam benak masing-masing pemeluk agama. Hal ini tercipta karena berbagai persoalan yang muncul tidak pernah didiskusikan dengan tuntas. Ada kecenderungan menghindari mendiskusikan hal-hal yang dianggap krusial.

Kedua, model Toleransi semacam ini tidak menciptakan hubungan yang akrab pada tingkat

kultural. Relasi hanya terjadi pada tingkat formal, misalnya karena kepentingan pekerjaan dan kebutuhan ekonomi. Proses saling mengunjungi juga hanya pada perayaan agama. Yang datang juga biasanya para tokoh-tokoh agama.

Ketiga, Jika ada kasus-kasus yang muncul, cenderung dipendam, tidak diselesaikan. Tapi pada tingkat elite, seakan-akan persoalannya selesai. Hal ini bisa dilakukan dengan pernyataan bersama para elit agama bahwa kasus telah berhasil diselesaikan. Kalau pun betul kasus itu diselesaikan, biasanya modelnya buka/n *win-win solution* tapi *win and lose*. Biasanya pihak minoritas 'mengalah'.

Kita berharap umat beragama, lembaga kerukunan dan pemerintah bisa mendorong toleransi di Samarinda tidak sekedar berjalan dalam konteks toleransi canggung seperti telah diuraikan. Tapi sudah bergerak pada level toleransi yang terbuka pada yang lain, ingin belajar pada yang lain serta mendukung, merawat dan merayakan perbedaan. Inilah yang disebut oleh Dian L.Eck sebagai pluralisme, yakni *the energetic engagement with diversity* (sikap dan perilaku aktif untuk mengalami perjumpaan dalam keragaman) (L. Eck, 2006: 1).

Dengan toleransi yang lebih aktif, kita berharap apa yang tergambar dalam Kidung Perdamaian FKUB Kaltim senyatanya dirasakan oleh masyarakat Samarinda:

*"Bicara lintas agama  
Di Taman hati yang indah  
Pancasila perekat hidup  
bangsa  
Falsafah Indonesia  
Damailah negeriku  
Indonesia jaya..."*

## DAFTAR PUSTAKA

- A. A. Yewangoe. 2009. Agama dan Kerukunan. Jakarta: Gunung Mulia; Cet-4.
- Apa Yang Sebenarnya Al-Kitab Ajarkan. 2013. Jakarta: Saksi-saksi Yehuwa Indonesia.
- Bungin, Burhan. 2006. *Metode Penelitian Kuantitatif*. Jakarta: Kencana Prenada Media Group.
- Commans, Mikhail. 1987. *Manusia Dayak. Dahulu, Sekarang dan Masa Depan*. Jakarta: PT Gramedia.
- Geertz, Clifford, 1973. *The Interpretation of Culture*. New York: Basic Books Inc.
- Hassan, Riffat. 1993. "Mempersoalkan Istilah Fundamentalisme Islam". Dalam *Jurnal Ulumul Qur'an*. Edisi No.3.Vol –IV.
- Herlianto. 2004. Saksi-saksi Yehuwa; Tamu Tak Diundang yang Rajin Berkunjung ke Rumah-rumah. Bandung: Yayasan Kalam Hidup.
- I.W.J. Hendriks. 2014. Ketika Gereja Bicara dalam Jacky Manuputi dkk, *Carita Orang Basudara; Kisah-kisah Perdamaian di Maluku*. Ambon: LAIM-PU.
- Kementerian Agama Kalimantan Timur dalam Angka 2016. 2017. Bagian Tata Usaha sub Bagian Informasi Kemenag Kaltim.
- L. Eck, Diana. 2006. *What is pluralism?*. <http://pluralism.com>. Diakses tanggal 15 Mei 2016.
- L.Carter, Stephen. 2011. *The Violence of Peace: America's Wars in the Age of Obama*. New York : Beast Books.

- Laporan Penelitian Badan Litbang dan Diklat Agama. 2017. Indeks Kerukunan Umat Beragama di Indonesia. BALITBANG dan DIKLAT Kementerian Agama.
- Laporan Penelitian Litbang Agama Makassar. 2012. *Indeks Kerukunan Umat Beragama di Kalimantan Timur*. Litbang Agama Makassar.
- Lewis, Rodger. 2107. *Karya Kristus di Indonesia; Sejarah Gereja Kemah Injil di Indonesia Sejak Tahun 1930*. Bandung: Kalam Hidup.
- Lochhead, David. 1988. *The Dialogical Imperative: A Christian Reflection on Interfaith Encounter*. Oregon: Orbits Book.
- Parekh, Bikhu. 2008. *Rethinking Multiculturalism: Keberagaman Budaya dan Teori Politik*. Yogyakarta: Kanisius.
- Roham, Abujamin. 1992. *Dapatkan Islam dan Kristen Hidup Berdampingan*. Jakarta: Media Dakwah.
- Roy, Oliver. 2005. "Debates on Islam in Europe: A Class of Cultures or a Debate on Europe's Values?". *ISIM Reiview* 15.
- Rumadi. 2009. "Pandemi Idiologi Puritanisme Agama" dalam Alamsyah M.Ja'far (ed), *Agama dan Pergeseran Representasi: Konflik dan rekonsiliasi di Indonesia*. Jakarta : Wahid Institute.
- Sarip, Muhammad. 2015. *Samarinda Bahari; Sejarah 7 zaman Daerah Samarinda. Samarinda: Komunitas Samarinda Bahari*.
- Sen, Amartya. 2006 *Identity and Violence*. London: W.W. Norton & Company.
- Sukidi. 2001. *Teologi Inklusif Cak Nur*. Kompas: Jakarta.
- Suryana, Toto. 2011, "Konsep dan Aktualisasi Toleransi Umat Beragama". Dalam *Jurnal Pendidikan Agama Islam Ta'lim*. Vol.9 No.2.
- Susanto, Trisno S. *Melampaui Toleransi*  
[http://www.kompas.co.id/kompas\\_cetak/0609/02/Bentara/2917874.htm](http://www.kompas.co.id/kompas_cetak/0609/02/Bentara/2917874.htm).
- Syamsurijal. 2016. Politik Identitas dan Toleransi Beragama di Kalimantan Timur. Laporan Penelitian Litbang Agama Makassar.
- Tanja, Victor. 2006. "Anatomi Toleransi Umat Beragama di Indonesia: Sebuah Tinjauan Sosial Budaya" dalam Weinata Sairin (ed), *Toleransi Umat Beragama Pilar Utama Toleransi Berbangsa*. Jakarta: Gunung Mulia.
- Walzer, Michael. 1997. *On Toleration*. Yale University Press: New Haven and London.