

**Antara Eksklusif dan Pluralis:
Rekonstruksi Narasi Kekristenan atas Agama Leluhur**

Vikry Reinaldo Paais

Center for Religious and Cross-Cultural Studies, Universitas Gadjah Mada,
E-mail: vikryreinaldopaais@mail.ugm.ac.id

Abstract

The relationship between Christianity and indigenous religion has been going on for a long time, but this relationship is not placed in the discourse of inter-religious relations. This is related to the paradigm and social construction in Christianity which has not fully recognized the indigenous religion as a "religion". By using Paul Knitter's approach to the model of inter-religious dialogue, namely exclusivism, inclusivism, and pluralism, this paper aims to observe and analyze Christian narratives and paradigms on the existence of indigenous religion. The narratives and paradigm will be divided into two parts: exclusivism, and pluralism. On the one hand, In exclusivism, indigenous religion is considered as "animism" and not yet "religious", therefore it needs to be "religiousized", or more specifically "Christianized". On the other hand, pluralism focuses on plurality, equality, and emphasizes inter-subjectivity. The analytical method used is descriptive qualitative, which consists of data reduction, data analysis, and drawing conclusions. The data in this paper are sourced from: first, the results of observations made at the Jemaat GPM Siahari, and the Mausuan tribe settlement, Seram Utara Timur Kobi District, Central Maluku Regency. Second, interviews were conducted with several young Christian generations on the Ambon island. And third, literature. In the end, the results of this study indicate that exclusive narratives of Indigenous religion (Jesus is the only way of salvation and truth, the great commission of Jesus Christ, and ancestral religions are considered to have no religion and do not have a God) still tend to be dominant in the socio-religious scope than pluralist narratives (freedom, and religious pluralism).

Keywords: Religion; Indigenous religion; Christianity; Exclusivism; Pluralism.

Abstrak

Relasi Kekristenan dengan agama leluhur telah berlangsung lama, namun relasi tersebut tidak ditempatkan dalam wacana relasi antar agama. Hal ini berkaitan dengan paradigma serta konstruksi sosial dalam kekristenan yang belum sepenuhnya mengakui agama leluhur sebagai "agama". Dengan menggunakan pendekatan Paul Knitter tentang model dialog

antar-agama yaitu eksklusivisme, inklusivisme, dan pluralisme, maka tulisan ini bertujuan untuk mengobservasi serta menganalisis narasi dan paradigma Kekristenan terhadap eksistensi agama leluhur. Paradigma tersebut akan dibedah atas dua bagian: eksklusivisme, dan pluralisme. Dalam eksklusivisme, agama leluhur dianggap sebagai “animisme” dan belum “beragama”, sebab itu perlu “diagamakan”, atau lebih spesifik “dikristenkan”. Sebaliknya, pluralisme lebih memandang pada pluralitas, ekualitas, serta menekankan tentang inter-subjektivitas. Metode analisis yang digunakan adalah kualitatif deskriptif, yang terdiri atas reduksi data, analisis data, dan penarikan kesimpulan. Data dalam tulisan ini bersumber dari: pertama, hasil observasi yang dilakukan pada Jemaat GPM Siahari dan pemukiman suku Mausuan, Kecamatan Seram Utara Timur Kobi, Kabupaten Maluku Tengah. Kedua, wawancara yang dilakukan bersama beberapa generasi muda Kristen di Pulau Ambon. Dan ketiga, kepustakaan. Pada akhirnya, hasil penelitian ini menunjukkan bahwa narasi-narasi eksklusif terhadap agama leluhur (Yesus satu-satunya jalan keselamatan dan kebenaran, amanat agung Yesus Kristus, serta agama leluhur dianggap belum beragama dan belum memiliki Tuhan) masih cenderung dominan dalam ruang lingkup sosial keagamaan ketimbang narasi-narasi pluralis (kebebasan, dan pluralisme agama).

Kata Kunci: Agama; Agama Leluhur; Kristen; Eksklusivisme; Pluralisme.

PENDAHULUAN

Agama adalah suatu sistem kepercayaan yang dianut oleh kelompok masyarakat yang menempati suatu ruang tertentu. Di Indonesia, setelah kemerdekaan hingga reformasi, paling tidak terdapat enam agama yang diakui secara resmi oleh negara: Islam, Kristen Protestan, Katolik, Hindu, Budha, dan Konghucu. Jika diklasifikasikan secara genealogi, Islam dan Kristen adalah agama monoteis, Hindu dan Buddha adalah agama India, dan Khonghucu adalah agama Cina. Keenam agama ini diistilahkan Maarif (2018: 5) sebagai “agama impor” (bukan berasal dari Indonesia, namun dibawa masuk), atau secara umum dikenal sebagai agama dunia (*world religion*). Perlu disadari bahwa hadirnya agama-agama dunia di nusantara (sekarang Indonesia) bukan pada ruang kosong, melainkan mengisi tempat yang telah dihuni oleh agama “tuan rumah”, agama leluhur (Paais, 2022). Hal ini berarti bahwa agama leluhur yang telah eksis jauh sebelum datangnya agama-agama dunia. Hingga saat ini, meskipun kelompok agama leluhur sudah mendapatkan rekognisi, namun posisinya cenderung ter subordinasi dalam realitas beragama.

Wacana keagamaan di Indonesia sangat didominasi oleh kelompok agama “impor” atau agama dunia. Terlihat seolah kulminasi agama-agama ditempati oleh agama dunia dan yang terbawah adalah agama leluhur. Misalnya di Maluku, wacana relasi antar umat beragama yang paling dominan adalah Islam-Kristen. Pada satu sisi, hal ini berkaitan dengan memori konflik 1999-2004 yang mengatasnamakan agama, sehingga memaksa semua pihak berjuang dalam rekonsiliasi Islam-Kristen. Pada sisi yang lain, banyak jemaat-jemaat Kristen yang acap kali berinteraksi dengan penganut agama leluhur, misalnya di Pulau Seram dan Buru yang sayangnya interaksi tersebut tidak sepenuhnya ditempatkan dalam wacana relasi “antar umat beragama”, melainkan relasi dengan masyarakat “belum beragama”. Dalam wawancara dengan kelompok masyarakat di Jemaat GPM Siahari, dan pemuda di pulau Ambon, kecenderungannya adalah menafikan penganut agama leluhur sebagai “agama”. Ritualnya diklaim sebagai bagian dari adat atau budaya, kepercayaannya dianggap sebagai animisme, dan penganutnya adalah orang animis. Misalnya juga Roy Ellen, dalam bukunya *Nuaulu Religious Practices*, secara jelas mendikotomi animisme dan non-animisme (2012). Animisme dialamatkan kepada kepercayaan Nuaulu yang hidup berdampingan dengan dua kepercayaan non-animis (Islam dan Kristen). Meskipun saat ini Nuaulu telah diakui sebagai bagian dari agama, namun hal ini justru secara banal berpengaruh pada imaji agama leluhur sebagai agama “animis”, serta objek yang perlu atau harus “diagamakan” karena bentuk dan praktik kepercayaannya dianggap sebagai “primitif”, “animis”, serta “anakronistis”. Maka dari pada itu, tulisan ini berupaya medekolonisasi paradigma tersebut dengan menjabarkan bahwa “agama” di Indonesia adalah hasil konstruksi-politis pihak dominan yang berujung pada subordinasi dan diskriminasi agama leluhur.

Frasa agama leluhur merupakan terjemahan dari term Inggris “*indigenous religion*”. Dalam konteks Indonesia dikenal dengan beberapa istilah lainnya, seperti agama asli, agama lokal, agama nusantara, dan bahkan sering diidentikkan dengan kearifan lokal, yang praktik keagamaannya sering diklaim sebagai animis, magis, adat, budaya, baik dalam wacana publik maupun literatur (Maarif, 2018: 3). Sebelumnya, para sarjana tidak mengenal istilah *indigenous religion*. Istilah yang masih sering dipakai adalah *traditional religion* atau *primal religion*. Perubahan nomenklatur menjadi *indigenous religion* datang belakangan ketika istilah *primal religion* dianggap berkonotasi dengan istilah “primitif” yang merendahkan (Abbas, 2021). Meskipun telah mengalami perubahan nomenklatur, istilah “primitif” masih

berakar dalam paradigma sosial. Hal ini dibuktikan dengan masih banyaknya individu yang menganggap penganut agama leluhur sebagai “primitif”.

Tulisan ini diawali dengan mendeskripsikan bagaimana “agama” di Indonesia didefinisikan. Definisi agama yang cenderung “monoteis” turut memengaruhi eksistensi serta rekognisi agama leluhur secara sosial-budaya. Istilah “agama” di Indonesia sangat kuat pengaruh politisnya menyebabkan agama dijadikan sebagai alat kepentingan yang cenderung diskriminatif. Hukmi (2021) dan Maarif (2018) menyimpulkan bahwa agama distandarisasikan berdasarkan paradigma monoteisme, sehingga syarat beragama adalah harus memiliki kitab suci, nabi, sistem hukum yang terkodifikasi bagi para pengikutnya, serta pengakuan internasional. Oleh sebab itu agama-agama non-monoteis (politheisme dan non-teisme, bahkan agama leluhur) menjadi korban; mereka perlu merumuskan konsep ketuhanan dan ajaran agamanya agar sesuai dengan standar monoteis agar mendapatkan rekognisi sebagai agama di Indonesia. Dengan kata lain, agama-agama di luar monoteis secara politis “dimonoteiskan”. Inilah yang menjadi cikal bakal mengapa agama leluhur tidak mendapatkan pengakuan. Ketidadaan kitab suci dan nabi sudah menjadi alasan cukup bagi negara untuk tidak merekognisi agama leluhur. Dampaknya adalah penganut agama leluhur dikelompokkan sebagai “masyarakat adat”, serta “penghayat kepercayaan” yang posisinya lebih rendah dibanding pemeluk “agama”. Inilah yang menjadi alasan politis mengapa hingga saat ini pemeluk agama leluhur cenderung dianggap sebagai kelompok yang “belum” atau “tidak beragama”. Cara lainnya adalah dengan mengafiliasikan identitas agama leluhurnya dengan agama resmi, misalnya yang terjadi di Bali (Hindu Bali) dan Kalimantan (Hindu kaharingan).

Selanjutnya adalah menginterpretasi beragam narasi kekristenan yang acap kali dialamatkan pada agama leluhur berdasarkan dua pendekatan: eksklusivisme dan pluralisme. Pertama, eksklusivisme cenderung tertutup karena lebih menekankan pada eksklusivitas dan klaim subjektif agamanya sendiri. Dengan demikian, paradigma tentang agama leluhur sangat diskriminatif, yaitu agama leluhur dianggap “animisme” serta “belum beragama”. Paradigma ini sejalan dengan paradigma para misionaris awal (khususnya di Maluku) yang berasumsi bahwa kepercayaan lokal adalah praktik penyembahan iblis (End, 1987), paganisme, dan harus dikristenkan. Paradigma tersebut yang oleh Edward Burnet

Tylor disebut sebagai animisme dan budaya primitif. Menurut Tylor, kepercayaan masyarakat adat bersifat animis, karena praktik pemujaan mereka ditujukan kepada makhluk halus yang menghuni bebatuan, pohon, hutan, dan fenomena alam tertentu (David, 1999). Paradigma ini yang menyebabkan agama leluhur terdiskriminasi dalam relasi sosial, termasuk relasi dengan gereja. Gereja yang menganggap agama leluhur sebagai penganut animisme seringkali memosisikan mereka sebagai objek, terutama objek beragama. Inilah yang mengawali praktik penginjilan pada masa penjajahan, bahkan kristenisasi dewasa ini. Dengan demikian, beberapa narasi yang akan dikaji dalam paradigma eksklusif antara lain: Yesus adalah satu-satunya jalan keselamatan dan kebenaran, amanat agung Yesus Kristus, agama leluhur belum beragama dan belum memiliki Tuhan, serta kristenisasi tanpa paksaan.

Di sisi lain, kedua, kontras dengan eksklusivisme, beberapa tokoh pluralis, seperti John Hick (1985) dan Paul Knitter (2005, & 2008) justru memberikan kritik terhadap ajaran dan doktrin eksklusif Kekristenan yang menafikan agama lain. Meski tidak menyinggung langsung tentang agama leluhur, namun gagasan Hick dan Knitter dapat menjadi pintu masuk pada paradigma pluralis. Paradigma pluralis memberikan ruang dan rekognisi terhadap eksistensi agama, bahkan termasuk agama leluhur. Penganut pluralisme cenderung melihat agama sebagai sesama subjek, sehingga konsep "Kristenisasi" ditentang oleh paradigma pluralis. Bagi penganut pluralisme, agama leluhur digolongkan sebagai agama. Menyebut agama leluhur sebatas kepercayaan merupakan diskriminasi, karena seolah-olah kebenaran hanya dimiliki oleh agama-agama dunia. Setiap agama harus ditempatkan sebagai sesama subjek, bahkan termasuk agama leluhur. Dengan demikian narasi yang muncul dalam pandangan pluralis adalah kebebasan beragama serta pluralisme agama.

Tulisan ini menggunakan metode penelitian kualitatif deskriptif untuk menjabarkan serta menganalisis narasi-narasi yang berkembang dalam Kekristenan berkaitan dengan eksistensi agama leluhur. Untuk memperoleh data, penulis menggunakan metode observasi, wawancara, dan pustaka. Pertama, observasi dilakukan dalam komunitas Jemaat Siahari dan pemukiman Mausuan, Kecamatan Seram Utara Timur Kobi, Kabupaten Maluku Tengah. Kedua, metode wawancara dilakukan untuk menggali narasi-narasi Kekristenan terhadap agama leluhur dalam Komunitas Jemaat Siahari, serta pemuda di Pulau Ambon. Dan ketiga, metode kepustakaan digunakan untuk menelusuri beragam literatur yang berkaitan dengan pemahaman doktrin dan ajaran iman Kristen yang berkaitan dengan agama leluhur. Dengan demikian, pendekatan analisis kualitatif deskriptif digunakan untuk menjelaskan kata-kata

kunci yang adalah indikator dalam penulisan ini, antara lain: agama, agama leluhur, Kristen, eksklusivisme, dan pluralisme.

HASIL DAN PEMBAHASAN

Problematika Definisi “Agama” serta Subordinasi Agama Leluhur

Agama adalah sistem kepercayaan yang diakui dan eksis di dalam kehidupan bermasyarakat. Prinsip kemasyarakatan dalam agama menjadikannya sebagai entitas sosial oleh karena agama tidak pernah terlepas dari konteks sosial masyarakat. Studi tentang agama menjadi sangat krusial mengingat agama sangat berperan penting dalam berbagai segi kehidupan. Dalam sejarah Indonesia terdapat beragam dinamika beragama, dimulai dari rekognisi hingga praktik-praktik diskriminatif dari satu agama kepada agama yang lain. Istilah *agama* yang cenderung “politis” serta didefinisikan secara sepihak menjadikannya eksklusif dan diskriminatif, seperti harus memiliki kitab suci, nabi, sistem hukum yang terkodifikasi bagi para pengikutnya, serta pengakuan internasional (Hukmi, 2021: 11; Maarif, 2018: 34; Picard, 2011: 3). Eksklusif artinya dilihat dalam kaca mata yang sangat terbatas, tidak menerima dan tidak mengakui konsep agama yang lain. Dan, diskriminatif artinya ada agama-agama yang mendapatkan *privilege*, di samping ada agama lain yang berjuang untuk mendapatkan rekognisi.

Menurut Jan Gonda yang kemudian dikutip oleh Michele Picard dalam bukunya *The Politic of Religion in Indonesia*, secara etimologis kata *agama* berasal dari bahasa Sansekerta yang lebih mengarah pada aturan-aturan tradisional, dan kumpulan doktrin; singkatnya, segala sesuatu yang diturunkan sebagaimana ditetapkan oleh tradisi (Gonda, 1973: 499-500; Picard, 2011: 3-4). Jadi, definisi *agama* adalah aturan sosial yang mengantarkan manusia untuk menghindari hal-hal yang kacau atau tidak tertib. Istilah ini sering disandingkan dengan kata *religion* dalam bahasa Inggris. Esensinya adalah *agama* mewujudkan kehidupan yang harmonis. Secara genealogi istilah *agama* adalah milik Hindu dan Budha (bukan Islam ataupun Kristen) yang dibawa dari India. Namun di Indonesia, istilah *agama* diadopsi dan distandarisasikan menurut agama monotheis. Bagi Maarif (2019: 106), *agama* di Indonesia didefinisikan hanya untuk Islam, yang nantinya definisi itu dijadikan standar untuk merekognisi agama yang lain, termasuk pemilik definisinya (Hindu

dan Buddha). Di samping itu, berdasarkan realitas historis, agama (agama dunia) yang pertama kali masuk ke nusantara (sekarang Indonesia) adalah Hindu, dan disusul Buddha. Kendati yang lebih dahulu datang ke nusantara adalah Hindu dan Buddha, namun pengakuan terhadap mereka justru sangat diskriminatif. Logikanya, (1) istilah *agama* lebih identik kepada Hindu dan Buddha, (2) Hindu dan Buddha lebih dahulu menginjakan kaki di Nusantara dan membangun peradaban, namun mereka bahkan masih harus berjuang untuk mendapatkan rekognisi sebagai *agama* yang pada dasarnya istilah itu adalah milik mereka.

Di Indonesia *agama* didefinisikan secara eksklusif yang fungsinya mirip seperti filter untuk menyaring agama-agama yang lain. Hukmi (2021: 8) dalam bukunya *The Ontological Status of Religion* mengatakan bahwa “*Such restrictions are needed to sort out what can be included and what is not by the word religion*”. Jadi, agama sengaja didefinisikan secara terbatas dalam rekognisi agama. Definisi agama, oleh Kementrian Agama (1952) distandarisasikan menurut paradigma agama-agama monoteis, seperti memiliki sistem hukum yang terkodifikasi bagi para pengikutnya, kitab suci, nabi, pengakuan internasional, dan percaya pada Tuhan yang Maha Esa (Hukmi, 2021: 11; Maarif: 34, 2019; Picard, 2011: 3). Ketika definisi agama merujuk pada paradigma agama monoteis (Islam dan Kristen), bagaimana agama-agama lainnya mendapatkan rekognisi oleh negara?

Dalam hal rekognisi agama di Indonesia terdapat dua pertimbangan. Pertama, definisi dan syarat beragama seperti yang sudah dikemukakan di atas, dan kedua adalah jumlah penganut (Titaley, 2013: 173). Oleh sebab itu dapat disimpulkan bahwa terdapat dua faktor dalam rekognisi agama, (1) faktor akademis, yang adalah definisi serta syarat, dan (2) faktor sosial politik, yang adalah jumlah penganut. Menurut Wibisono (2020), jika prasyarat rekognisi agama hanya berdasarkan paradigma pertama (faktor akademis), maka Hindu, Buddha, dan Konghucu tidak akan mendapatkan pengakuan. Oleh sebab itu ada pertimbangan yang lain, yakni faktor sosial politik, di mana penganut ketiga agama tersebut cukup banyak sehingga dapat diakui sebagai agama resmi negara.

Bagaimanapun, rekognisi Hindu, Budha, dan Konghucu sebagai agama tidak didapatkan secara instan. Dijelaskan oleh Maarif (2019) bahwa setelah kemerdekaan Indonesia pada 1945, Hindu dan Budha membutuhkan sekitar empat belas tahun untuk mendapatkan rekognisi. Sedangkan Konghucu memerlukan sekitar dua puluh tahun untuk direkognisi, namun eksistensinya sempat dilarang saat Orde Baru, dan diakui kembali pada tahun 2001. Ketiga agama ini perlu me-redefinisi agamanya agar sesuai dengan syarat yang

telah ditetapkan negara. Jadi problematika definisi agama sangat kompleks, yakni dirumuskan secara politis dan digunakan sebagai syarat rekognisi bagi agama lainnya.

Ketika enam agama (Islam, Kristen Protestan, Katolik, Hindu, Budha, dan Konghucu) telah mendapatkan rekognisi sebagai agama resmi negara, bagaimana nasib agama leluhur? Dalam perkembangannya di Indonesia, agama leluhur mengalami pasang surut rekognisi. Pengakuan terhadap agama leluhur hanya terbatas pada istilah kepercayaan, kearifan lokal, penghayat kepercayaan, masyarakat adat, atau bahkan budaya. Tentunya istilah-istilah tersebut tidak menempati posisi yang egaliter dengan istilah “agama” di Indonesia. Hal ini menunjukkan seolah-olah terdapat gradasi beragama, yaitu enam agama menempati posisi atas, sedangkan agama leluhur menempati posisi bawah. Gereja-gereja di Indonesia juga masih menggunakan istilah “masyarakat adat” untuk menyebut kelompok masyarakat di luar enam agama resmi (Nababan, 2019).

Dalam perkembangannya banyak penganut agama leluhur yang mengonversi status agama mereka menjadi Islam atau Kristen, dan ada juga yang memilih untuk berafiliasi dengan agama yang telah resmi, misalnya “kaharingan” dalam kepercayaan masyarakat dayak di Kalimantan yang diafiliasikan dengan agama Hindu sehingga menjadi Hindu Kaharingan (Pilakoannu, 2019). Hal ini dilakukan demi mendapatkan akses pada fasilitas-fasilitas publik (kesehatan, pendidikan, pekerjaan, dan lain sebagainya), serta berkaitan dengan paradigma yang berkembang bahwa agama leluhur adalah “animisme” dan harus ditinggalkan.

Beberapa tahun belakangan ini pemerintah Indonesia berupaya merangkul semua agama leluhur. Sutanto (2019: 82) dalam tulisannya tentang *Diskriminasi Terhadap Penghayat: Sampai Kapan?* Menjelaskan bahwa partisipasi negara dalam rekognisi agama leluhur dilakukan misalnya pada Undang-Undang (UU) No. 24 tahun 2013 tentang Administrasi Kependudukan. Lewat UU tersebut, penganut agama leluhur dapat mencatatkan identitasnya dalam secara administratif (Kartu Tanda Penduduk). Meskipun begitu, UU ini secara jelas membedakan antara agama yang telah diakui dan belum diakui. Demarkasi tersebut secara jelas dikatakan dalam pasal 8 ayat 4 bahwa “...bagi Penduduk yang agamanya ‘belum diakui’ sebagai agama...”. Maksudnya adalah bagi kelompok masyarakat yang agamanya “belum diakui” diperbolehkan untuk dicatat dalam administrasi

kependudukan, yang kemudian kolom agamanya dapat dikosongkan. Pengosongan ini menunjukkan bahwa pengakuan negara terhadap agama leluhur yang masih setengah hati. Pada satu sisi, hal ini semata hanya menjamin administrasi kependudukan. Namun pada sisi yang lain, tidak menjamin aksesibilitas terhadap fasilitas publik (pendidikan, kesehatan, pekerjaan, dan lain-lain). UU ini kemudian digugat, dan gugatan itu disetujui oleh Mahkamah Konstitusi (MK) dalam Putusan Nomor 97/PUU-XIV/2016.

Di Maluku terdapat kelompok penganut agama leluhur, misalnya masyarakat Nuaulu di Maluku Tengah, Suku Mausuan di Seram Utara, dan berbagai kelompok masyarakat adat lainnya. Kita dapat menyebut kepercayaan masyarakat adat sebagai agama leluhur sebab praktik dan kultus kepercayaan mereka sudah ada jauh sebelum masuknya agama-agama dunia. Berkaitan dengan wacana agama leluhur di Maluku, terdapat penelitian yang dilakukan oleh Roy Ellen pada komunitas masyarakat Nuaulu di Pulau Seram, Maluku. Dalam bukunya *Nuaulu Religious Practices*, Ellen menyebut “*The Nuaulu are virtually the only viable animist society on the island of Seram*” (Ellen, 2012: 3). Bagi Ellen, Nuaulu masih membangun relasi dengan roh-roh yang mendiami alam. Definisi Ellen terhadap agama masyarakat Nuaulu tentu diskriminatif. Kategorisasi “animis” adalah paradigma yang digagas oleh E.B. Tylor (1871) dalam bukunya *Primitive Culture* untuk menjelaskan asal usul agama. Anismisme gagasan untuk merasionalisasi fenomena kultus dan kepercayaan “primitif”, bahwa yang disembah adalah roh yang mendiami hutan, batu, sungai, pohon, dan lainnya. Gagasan Tylor ini berimbas pada praktis dan kultus agama leluhur dewasa ini yang sering diklaim sebagai animis. Padahal, menurut Fahham (2016) Nuaulu juga memiliki konsep keilahian yang tertinggi, lebih tinggi dari pada posisi para leluhur, dikenal dengan sebutan “*Anahatana*”. *Anahatana* dipercaya memiliki kesejajaran makna dengan Tuhan.

Eksklusivisme: Dominasi Kekristenan atas Agama Leluhur

Menurut Paul Knitter, “eksklusivisme merupakan pandangan dominan umat Kristen yang memandang umat beragama lainnya yang tidak mengenal atau tidak tertarik kepada Kristus” (2008: 37). Singkatnya, Kristus bertentangan dengan agama-agama lain. Paradigma eksklusivisme cenderung menganggap agama leluhur sebagai praktik animisme, berhala, dan pagan, sehingga harus “diagamakan” atau dalam Kristen disebut “dikristenkan”. Paradigma ini justru menunjukkan penundukkan atau dominasi Kekristenan

atas agama leluhur. Secara historis, End (1999) mencatat bahwa dominasi Keristenan terhadap agama leluhur telah dimulai sejak awal kedatangannya di Nusantara (sekarang Indonesia). Dominasi tersebut tercermin melalui sikap para misionaris yang melarang penduduk pribumi melakukan “penyembahan”. Bagi misionaris, kepercayaan lokal adalah “penyembahan Iblis”, sehingga jika kedapatan melakukan penyembahan maka akan dihukum.

Konstruksi sosial ini mengakar kuat dan membentuk paradigma atas agama leluhur. Ditambah dengan pengaruh politik agama, maka agama leluhur dianggap bukan sebagai agama, melainkan kepercayaan (Maarif, 2018: 19). Yang dimaksud agama hanyalah enam entitas yang telah diakui resmi oleh pemerintah yang telah kita sebutkan di pembahasan sebelumnya. Di luar itu disebut kepercayaan. Demarkasi ini seolah mengelompokkan agama menjadi dua bagian, yakni agama Samawi dan non-samawi. Agama Samawi dipahami sebagai agama yang didasarkan pada kitab suci, sedangkan agama non-Samawi atau juga dikenal sebagai Ardhi, adalah agama yang batil karena tidak didasarkan pada kitab suci, melainkan digali dari alam raya (Nahe’i, 2019: 146). Berdasarkan pendapat itu, agama leluhur terkadang dikategorikan sebagai agama non-Samawi karena ketiadaan kitab suci. Hal ini juga menjadi cikal bakal mengapa agama leluhur dianggap tidak memiliki Tuhan, berhala, dan sesat. Dengan demikian manusia mencoba mengklasifikasikan antara ranah Tuhan dan ranah bukan Tuhan. Hal ini berarti agama leluhur merupakan ranah ketiadaan Tuhan.

Tidak dipungkiri bahwa eksklusivisme bukan hanya tentang gagasan personal, tapi juga institusional. Pertama, gagasan *extra ecclesiam nula salus* (tidak ada keselamatan di luar gereja) adalah paham yang pernah dipegang oleh gereja Kristen sepanjang sejarah penyebaran Kristen di seluruh dunia. Sejalan dengan itu, terdapat pula semboyan reformasi “hanya oleh iman” dan “hanya oleh Kristus” yang menjadi penghalang pengakuan terhadap agama lain (Knitter, 2005: 33). Paham ini menjadi doktrin dan memiliki otoritas penyebaran Kekristenan dan masih cenderung dipertahankan oleh beberapa kelompok eksklusif. Bagi penganut Kristen eksklusif, pandangan ini adalah kebenaran mutlak dan tidak dapat dibantah, karena tertuang dalam kitab suci. Dengan kata lain otoritas teks masih *taken for granted*. Bagi penganut eksklusivisme, argumentasinya berdasarkan pada Yohanes 14:6:

“Kata Yesus kepadanya: ‘Akulah jalan dan kebenaran dan hidup. Tidak ada seorangpun yang datang kepada Bapa, kalau tidak melalui Aku.’” Benar bahwa dalam iman Kristen, Yesus dipahami sebagai jalan dan keselamatan yang kekal. Misalnya dalam *Dokumen Keesaan Gereja*, Persekutuan Gereja-gereja di Indonesia (PGI) mengakui bahwa dalam Kristus Allah mulai mewujudkan rencana penyelamatanNya yang akan dikenakanNya pada kedatangan Yesus kembali (*Dokumen Keesaan Gereja: Persekutuan Gereja-Gereja di Indonesia*, 2016). Keselamatan versi Kristen ini sering ditafsirkan sebagai keselamatan akhirat, atau yang sering disebut kebangkitan daging dan hidup yang kekal. Bagi eksklusivisme, dalam rangka menunggu kedatangan Yesus yang kedua kali, maka harus dipersiapkan dengan cara “menyelamatkan jiwa”. Penganut agama leluhur dianggap tidak akan “selamat” jika tidak menjadi Kristen. Sebaliknya, jika menjadi Kristen, sejatinya mereka akan “diselamatkan”. Doktrin-doktrin tersebut sebenarnya telah dikritisi cukup lama, namun tetap mengakar dalam paradigma sosial masyarakat. Beberapa teolog Kristen, misalnya John Hick (1985) lewat karyanya *God Has Many Names*, dan Paul Knitter (2008) lewat *One Earth Many Religions* (diterjemahkan: Satu Bumi Banyak Agama), mengkritisi eksklusivisme doktrin Kekristenan yang menegasikan kepercayaan lain.

Kedua, interpretasi terhadap teks kitab suci juga memegang peranan krusial dalam membentuk paradigma berpikir penganut suatu agama. Kekristenan menjadikan Alkitab sebagai landasan berteologi dan beriman. Dalam fungsinya, teks Alkitab yang dianggap sebagai Firman Tuhan yang cenderung diinterpretasikan secara harfiah. Amanat agung Yesus Kristus yang tertuang dalam Matius 28: 19-20: (Karena itu pergilah, jadikanlah semua bangsa murid-Ku dan baptislah mereka dalam nama Bapa dan Anak dan Roh Kudus, dan ajarlah mereka melakukan segala sesuatu yang telah Kuperintahkan kepadamu. Dan ketahuilah, Aku menyertai kamu senantiasa sampai kepada akhir zaman.) dijadikan landasan dalam praktik penginjilan atau yang dikenal sebagai kristenisasi.

Motivasi yang tertuang dalam amanat agung dahulunya dipahami sebagai motivasi mengkristenkan yang non-kristen, karena terdapat istilah “jadikanlah semua bangsa murid-Ku dan baptislah mereka....”. Tidak dapat dipungkiri bahwa paradigma ini bertahan dari abad pertengahan hingga sekarang, abad modern. Gagasan bahwa amanat agung sebagai tugas “penginjilan” atau juga “kristenisasi” cenderung memosisikan agama lain (khususnya agama leluhur) sebagai objek. Artinya, dalam relasi ini, yang dianggap lebih berhak menyanggah status “subjek” adalah Kristen.

Terdapat beberapa istilah yang perlu ditekankan dalam rumusan amanat agung. Pertama, “pergilah”. Kata ini sering ditafsirkan sebagai aktivitas mengunjungi komunitas masyarakat tertentu yang belum mengenal Kristus (belum menjadi Kristen). Misalnya ketika para misionaris ataupun gereja yang mengunjungi komunitas masyarakat suku. Kedua, “jadikanlah”. Artinya menjadikan semua bangsa menjadi murid Yesus, yang secara sempit diartikan menjadi Kristen. Ketiga, “baptislah”. Baptisan adalah bentuk sakramen penerimaan seseorang atau sekelompok orang ke dalam persekutuan gereja. Dengan kata lain, baptisan adalah bentuk ritual untuk menjadi Kristen. Dan keempat, “ajarlah”, yang adalah pengajaran tentang Yesus. Setelah seseorang dibaptis maka dia akan diajarkan ajaran-ajaran Kristen, yaitu tentang Yesus (Dwiraharjo, 2019). Dapat disimpulkan bahwa penganut eksklusivisme memaknai keempat istilah ini sebagai bentuk kesatuan, yaitu mengkristenkan non-kristen. Oleh sebab itu, agama leluhur dapat dikatakan menjadi semacam “ladang” untuk misi kristenisasi. Agama leluhur, yang menurut eksklusivisme, diidentikan dengan “animisme” diasumsikan sebagai kepercayaan yang belum selamat, sehingga harus diselamatkan. Caranya adalah dengan membaptis dan mengonversi mereka menjadi Kristen.

Belakangan ini istilah “penginjilan” dan “memberitakan injil” telah mengalami rekonstruksi dan transformasi. Pengertian Injil sebagai “kabar baik” dimaknai sebagai berita sukacita, dan kebebasan dari penderitaan, kemiskinan, diskriminasi, kekerasan, dan sebagainya (Kirk, 2015). Kendati demikian, penelitian ini menunjukkan bahwa konstruksi eksklusivisme agama masih melekat dalam paradigma sosial masyarakat. Oleh sebab itu, interpretasi tekstual perlu diperhatikan dalam konteks masyarakat yang plural, khususnya pluralisme agama. Lebih lanjut, diperlukan kritik terhadap eksklusivitas amanat agung agar menghasilkan interpretasi teks yang terbuka atau inklusif. Apakah makna penafsiran eksklusif terhadap amanat agung harus dipertahankan? Bagaimana relasinya dengan isu pluralisme? Amanat agung perlu diinterpretasikan agar implementasinya sesuai dengan konteks saat ini (Hartono, 2018).

Pluralisme dan Kritik terhadap Eksklusivitas

Menurut Titaley (2013) perbedaan adalah suatu hal yang wajar, bahkan di antara anak kembar sekalipun. Perbedaan itu tidak dapat ditentukan oleh kehendak manusia, artinya perbedaan adalah hal yang kodrati dan tidak dapat diintervensi. Demikian juga perbedaan atau pluralisme agama. Menolak keberagaman agama berarti menolak kodrat manusia, sebab agama berakar dalam peradaban manusia.

Pada Konsili Vatikan II, gagasan *extra ecclesiam nulla salus* (tidak ada keselamatan di luar gereja) diubah menjadi *extra ecclesiam non est salus* (di luar gereja terdapat keselamatan) (Lattu, 2019). Inilah awal gereja Katolik membuka pintu penerimaan terhadap agama-agama yang selama ini terkunci. Mengakui pluralitas berarti mengakui perbedaan, oleh sebab itu perbedaan bahkan kebebasan beragama harus dijunjung. Di Indonesia, jaminan UUD 1945 tentang kebebasan beragama menjadi hal yang harus diberi perhatian serius. Sebab pada praktiknya banyak diskriminasi terjadi terhadap penganut agama leluhur, baik secara politis maupun sosial. Bagi penganut pluralisme, kebebasan beragama adalah hak asasi manusia yang harus dijunjung. Hak itu seharusnya tidak boleh dibatasi oleh siapapun termasuk negara, bahkan agama itu sendiri. Jika realitasnya negara dan lembaga agama membatasi ruang gerak serta mendiskriminasi agama leluhur, apakah konstitusi gagal diterapkan? Hal ini menyadarkan saya bahwa gagasan agama yang cenderung eksklusif bukan hanya dimiliki oleh penganut suatu agama, namun juga pernah disponsori secara politis oleh lembaga.

Kendala utama dalam kebebasan beragama adalah eksklusivisme. Selama eksklusivisme ini masih ada dan tidak dihilangkan, maka masalah kebebasan beragama akan hanya menjadi suatu narasi di atas kertas. Masyarakat yang adalah penganut suatu agama harus juga dipahami sebagai warga negara. Mengamalkan prinsip ini berarti mengakui bahwa dalam membangun relasi yang pluralis, kepentingan golongan atau agama harus ditanggalkan. Hal ini bukan berarti menyangkal identitas agama, namun seperti yang disampaikan oleh Titaley (2013), sekalipun berlainan agama, namun tetap saling berhubungan satu dengan yang lain. Artinya, di Indonesia, agama apa saja memiliki kesederajatan dan kesetaraan. Oleh sebab itu, relasi dengan agama leluhur perlu dibangun tanpa maksud mengubah atau mengonversi identitas agama mereka yang adalah agama leluhur. Relasi itu seharusnya melampaui kepentingan-kepentingan doktrin eksklusif gereja. Nampaknya kesadaran beragama non-diskriminatif masih menjadi perjuangan yang

tidak akan mudah. Kesadaran beragama seharusnya melebur dalam praktik beragama yang pluralis. Dominasi terhadap agama lain masih terjadi dan dilestarikan. “Kristenisasi”, seperti yang telah disinggung berulang kali, adalah bentuk pengonversian identitas agama. Hal ini menyiratkan bahwa agama bersifat ekspansif, mencari dan memperluas teritori, serta menjadi koloni pada abad modern. Nampaknya praktik semacam ini acapkali dipertahankan bahkan sampai saat ini.

Mengapa dominasi terhadap agama lain (khususnya agama leluhur) masih lestari? Lagi-lagi doktrin yang eksklusif dan klaim kebenaran dalam Kristen menjadi penyebab. Gereja yang oikumenis (rumah bersama), adalah gereja yang menyadari dan menjunjung perbedaan. Konsep oikumenisme seharusnya melampaui identitas keagamaan. Artinya eksistensi dan esensi gereja bukan hanya untuk orang Kristen dan juga bukan untuk kepentingan kekristenan semata. Lebih dari pada itu, gereja harus menunjukkan relasi yang saling bergantung (resiprokal) dan secara sinergis membangun keterhubungan dalam menciptakan tatanan dunia yang baru (Werinussa, 2019). Misi gereja perlu dimaknai secara lebih inklusif, yaitu misi Allah (*mission Dei*) untuk semua orang. Pertanyaannya adalah apakah “kristenisasi” adalah *mission Dei*? Nampaknya pertanyaan ini merupakan refleksi panjang sejarah Kekristenan. Pada prinsipnya, *mission Dei* perlu diinterpretasikan sebagai misi kemanusiaan, memperjuangkan keadilan, melawan praktik diskriminasi, dan misi memanusiakan manusia tanpa maksud Kristenisasi.

Meskipun maksud kristenisasi dengan “tanpa paksaan” ditawarkan menjadi jalan tengah antara penginjilan dan kemanusiaan, nampaknya hal ini masih diskriminatif. Gagasan ini terlihat menjadi penghambat bertumbuhnya pluralisme di Indonesia. “Kristenisasi” (sekalipun tanpa paksaan), dalam konteks pluralisme nampaknya harus direinterpretasi meskipun merupakan bagian dari *forum externum*. Namun, bagi pluralis “kristenisasi” adalah bentuk pemaksaan beragama. Dasar ini berawal dari suatu paradigma diskriminatif, menempatkan Kristen sebagai subjek dari *truth claiming*, dan mutlak. Artinya, secara paradigmatik, ia tidak menempatkan agama lain sebagai sesama subjek yang setara, seperti yang diperjuangkan dalam pluralisme agama.

Pluralisme agama perlu dijadikan sebagai pijakan beragama dalam konteks multi-religi seperti Indonesia. Mengakui pluralitas berarti mengakui perbedaan. Perbedaan itu

bukan berarti mengotak-ngotakan identitas beragama, namun dengan perbedaan manusia bisa saling mengisi. Jika dalam pluralisme masih melestarikan prinsip kompetisi, yang berarti agama adalah kompetitor bagi sesama agama, maka akan terjadi dominasi agama. Dan inilah yang telah terjadi dalam praktik beragama di Indonesia sehingga yang menjadi korban adalah agama leluhur. Dominasi gereja terhadap agama leluhur menjadikan gereja mengklaim dirinya sebagai “pembawa terang” terhadap agama leluhur (yang konon masih “gelap”) (Patty, 2019). Nampaknya, gagasan seputar pluralisme agama masih didominasi oleh enam agama saja.

Pada akhirnya, pluralisme agama tidak cukup jika hanya dilakukan oleh agama maupun lembaga agama saja. Lebih dari pada itu, peran negara sangat dibutuhkan dalam menjaga konsistensi pluralisme agama. Dalam buku *Mozaik Moderasi Beragama*, Lattu (2019) mengusulkan beberapa relasi yang perlu dibangun antara negara dan agama dalam menunjang religious pluralism, yaitu negara harus menjamin universalitas nilai dan kesetaraan agama, jaminan hak individu untuk beragama, serta non-diskriminatif. Apakah berarti negara mengintervensi dan menginterupsi praktik beragama? Tentu tidak! Yang dilakukan negara harusnya didasarkan pada paradigma bahwa para penganut agama adalah juga warga negara yang sama kedudukannya di hadapan hukum (*equality before the law*). Tugas pluralisme menjadi pekerjaan yang tidak akan pernah selesai. Tidak pernah selesai bukan berarti tidak diperjuangkan, namun harus terus diimplementasikan untuk menuju Indonesia yang lebih terbuka terhadap eksistensi beragama.

KESIMPULAN

Definisi agama yang dipolitisasi berdampak signifikan terhadap rekognisi agama. Definisi agama yang cenderung monoteistik memaksa agama-agama non-monoteis, termasuk agama leluhur, untuk me-redefinisi gagasan keagamaannya. Re-definisi tersebut harus sesuai dengan syarat beragama, seperti: harus memiliki kitab suci, nabi, pengakuan internasional, sistem kepercayaan yang terkodifikasi, serta sesuai dengan Ketuhanan yang Maha Esa. Fakta-fakta ini menunjukkan bahwa definisi “agama” di Indonesia ternyata sangat politis dan eksklusif. Ketika agama didefinisikan secara eksklusif, maka kebijakan yang terjadi cenderung diskriminatif. Inilah yang menyebabkan diskriminasi terhadap agama leluhur. Hal ini turut membentuk paradigma sosial terhadap eksistensi agama leluhur.

Pada prinsipnya, gagasan Kekristenan terhadap agama leluhur dapat dibedakan menjadi dua bagian: eksklusivisme, dan pluralisme. Eksklusivisme lebih mengklaim kepercayaannya sebagai yang paling benar (*truth claiming*), sambil menegasikan kepercayaan yang lain. Gagasan ini didukung dengan interpretasi tradisi, ajaran gereja serta teks kitab suci yang sepihak atau subjektif. Misalnya doktrin gereja tentang Yesus satu-satunya jalan dan keselamatan, amanat agung sebagai perintah untuk “mengkristenkan”, serta menganggap agama leluhur “belum” atau “tidak” beragama. Dengan demikian, rekognisi terhadap agama leluhur ternafikan. Kontras dengan eksklusivisme, penganut pluralisme merekognisi agama leluhur sebagai agama yang setara dengan enam agama lainnya. Hal ini didasarkan atas gagasan tentang pluralisme agama serta kebebasan beragama yang memosisikan semua agama setara (*equal*). Bagi penganut pluralisme, penganut agama leluhur adalah sesama subjek yang status dan hak-nya sama dengan penganut agama-agama lainnya. Oleh sebab itu, menafikan agama leluhur artinya menolak pluralitas dan perbedaan agama. Pada akhirnya, pluralisme agama seharusnya dipahami secara komprehensif yaitu bukan hanya milik enam agama resmi saja, melainkan seluruh kepercayaan termasuk agama leluhur.

DAFTAR PUSTAKA

- David, N. B. (1999). “Animism” Revisited: Personhood, Environment, and Reational Epistemology. *Current Anthropology*, 40.
- Dokumen Keesaan Gereja: Persekutuan Gereja-Gereja di Indonesia. (2016). Jakarta: BPK Gunung Mulia.
- Dwiraharjo, S. (2019). Kajian Eksegetikal Amanat Agung menurut Matius 28:18-20. *Jurnal Teologi Garcia Deo*, 2.
- Ellen, R. (2012). *Nuauulu Religious Practices: The frequency and Reproduction of Rituals in a Moluccan Society*. Leiden: KITLV Press.
- End, Th. van den. (1999). *Ragi Carita I*. Jakarta: BPK Gunung Mulia.
- End, Thomas van den. (1987). *Ragi Carita I*. Jakarta: BPK Gunung Mulia.

- Fahham, A. M. (2016). *Religion Systems of Nuaulu Tribe in Seram Island Central of Molucas*. Jakarta.
- Gonda, J. (1973). *Sanskrit in Indonesia*. New Delhi: International Academy of Indian Culture.
- Hartono, H. (2018). Mengaktualisasikan Amanat Agung Matius 28:19-20 dalam Konteks Era Digital. *Kurios: Jurnal Teologi Dan Pendidikan Agama Kristen*, 4.
- Hick, J. (1985). *Problems of Religious Pluralism*. New York: St. Martin's Press.
- Hukmi, R. (2021). *The Ontological Status of Religion the status of Religion*. Yogyakarta: Antinomi Press.
- Kirk, J. A. (2015). *Apa itu Misi*. Jakarta: BPK Gunung Mulia.
- Knitter, P. (2005). *Menggugat Arogansi Kekristenan*. Yogyakarta: Kanisius.
- Knitter, P. (2008). *Satu Bumi Banyak Agama*. Jakarta: BPK Gunung Mulia.
- Lattu, I. Y. M. (2019). Public Performance: Moderasi Beragama dalam Multikulturalisme dan Pluralisme Agama di Indonesia. In *Mozaik Moderasi Beragama dalam Perspektif Kristen*. Jakarta: BPK Gunung Mulia.
- Maarif, S. (2018). *Pasang Surut Rekognisi Agama Leluhur dalam Politik Agama di Indonesia*. Yogyakarta: Center for Religious and Cross Cultural Studies.
- Maarif, S. (2019). Indigenous Religion Paradigm: Re-interpreting Religious Practices of Indigenous People. *Studies in Philosophy*, 44.
- Nababan, A. (2019). Reclaiming Identitas: Masyarakat Adat sebagai Subjek (Baru) Kewarganegaraan. In *Masyarakat Adat: Pengakuan Kembali, Indentitas dan Keindonesiaan*. Jakarta: BPK Gunung Mulia.
- Nahe'i, I. (2019). Menemukan Inti Agama: Belajar dari Sejarah Perjalanan Agama-Agama. In *Masyarakat Adat: Pengakuan Kembali, Indentitas dan Keindonesiaan*. Jakarta: BPK Gunung Mulia.
- Patty, A. (2019). Posisi Gereja-Gereja Terhadap Masyarakat Adat. In *Masyarakat Adat: Pengakuan Kembali, Indentitas dan Keindonesiaan*. BPK Gunung Mulia.
- Picard, M. (2011). Agama, Adat, and Pancasila. In *The Politics of Religion in Indonesia*.

New York: Routledge.

- Pilakoannu, R. T. (2019). Dayak: Dilema Indentitas Etnik dan Agama dalam Perjumpaan Kristen dan Kaharingan. In *Mozaik Moderasi Beragama*. Jakarta: BPK Gunung Mulia.
- Sutanto, T. S. (2019). Diskriminasi Terhadap Penghayat: Sampai Kapan? In *Masyarakat Adat: Pengakuan Kembali, Indentitas dan Keindonesiaan*. Jakarta: BPK Gunung Mulia.
- Titaley, J. A. (2013). *Religiositas di Alinea Tiga: Pluralisme, Nasionalisme dan Transformasi Agama-Agama*. Salatiga: Satya Wacana University Press.
- Werinussa, A. J. S. (2019). Nasionalisme Gereja Protestan Maluku: Dari Gereja Orang Basudara Menuju Teologi Keutuhan Bangsa. In *Mozaik Moderasi Beragama dalam Perspektif Kristen*. Jakarta: BPK Gunung Mulia.
- Wibisono, M. Y. (2020). *Modul Sosialisasi Toleransi Beragama*. Bandung: Prodi S2 Studi Agama-agama.

Internet

- Abbas, T. (2021). Centang Perenang “Indigenous” dalam Studi Agama. Retrieved from <https://crcs.ugm.ac.id/centang-perenang-indigenous-dalam-studi-agama/>
- Paais, V. R. (2022). Menelisik Relasi Gereja dan Agama Leluhur di Indonesia. Retrieved from Center for Religious and Cross Cultural Studies website: <https://crcs.ugm.ac.id/menelisik-relasi-gereja-dan-agama-leluhur-di-indonesia/>