

RADIKALISME AGAMA

TARMIZI TAHER
EDDY KRISTIYANTO, OFM
FRANZ MAGNIS SUSENO, SJ
TH. SUMARTANA

PENYUNTING:
BAHTIAR EFFENDY
HENDRO PRASETYO



PPIM - IAIN

RADIKALISME
AGAMA

Dr. H. Tarmizi Taher
Dr. Eddy Kristiyanto, OFM
Prof. Dr. Franz Magnis Suseno
Dr. Th. Sumartana

RADIKALISME
AGAMA

Jakarta, 1998

Perpustakaan Nasional RI: Data Katalog dalam Terbitan

Radikalisme Agama/Tarmizi Taher ... [et.al.].
; editor, Bahtiar Effendy, Hendro Prasetyo. --
Jakarta: PPIM, 1998,

xxvii, 127 hlm.; 21 cm.

ISBN 979-95248-5-7

1. Islam dan radikalisme. I. Taher, Tarmizi, Haji.
II. Effendy, Bahtiar III. Prasetyo, Hendro

297.632

©Hak cipta dilindungi undang-undang

Diterbitkan oleh
Pusat Pengkajian Islam dan Masyarakat
(PPIM)—IAIN Jakarta
Jalan Kertamukti no. 5, Pisangan Barat Ciputat 15419
Tlp. (021) 7423543, 1499272, faks. (021) 7423543
E-mail: ppim@cbn.net.id

Rancangan kulit, Zulkifli
Tataletak: Heni Nuroni

Daftar Isi

v, Daftar Isi

*vii, Radikalisme Agama:
Sebuah Pengantar*

- 1 **Dr. H. Tarmizi Taher**
Anatomi Radikalisme
Keagamaan dalam Sejarah Islam
- 45 **Dr. Eddy Kristiyanto, OFM**
Prof. Dr. Franz Magnis-Suseno, SJ
Fraticelli; Perspektif-Perspektif
Historis tentang Radikalisme Relijius
dalam Agama Katolik Roma
- 83 **Dr. Th. Sumartana**
Fundamentalisme Protestan:
Amerikanisme yang Banal?
- 119 **Indeks**
- 127 **Tentang Para Penulis**

Radikalisme Agama: Sebuah Pengantar

Tidak berlebihan jika agama disebut sebagai fenomena abadi yang bersifat kompleks. Ia telah hadir sejak awal keberadaan manusia dan tetap bertahan hingga zaman sekarang. Dengan begitu seakan-akan agama tidak mengenal perubahan zaman, karena berbagai peristiwa sosial yang dialami manusia tidak sampai menghilangkan eksistensinya. Sebenarnya, upaya untuk mempertanyakan fungsi dan makna agama berulangkali muncul. Akan tetapi tidak satupun dari upaya-upaya yang ada mampu menggeser posisi agama dalam kehidupan sosial, ekonomi dan politik masyarakat. Dalam beberapa kasus, upaya semacam itu justru berakhir dengan munculnya agama baru dalam bentuk lain. Ketika ideologi-ideologi moderen seperti Marxisme, sosialisme atau nasionalisme hadir, beberapa kalangan merasa pesimis akan masa

depan agama. Begitu pula pada saat budaya moderen yang bertumpu pada kemampuan manusia semakin merebak, tidak sedikit yang mempercayai akan datangnya masa akhir perjalanan agama. Namun demikian, sejarah membuktikan bahwa agama tetap bertahan, sekalipun dalam masa paska-moderen yang dikenal sebagai puncak pencapaian peradaban manusia.

Adalah unik bahwa, meskipun keabadian agama sampai kini tidak terbantahkan, belum ada definisi yang dapat menjelaskan fenomena ini secara tuntas. Pada dasarnya telah banyak ilmuwan yang mencurahkan perhatian untuk memahami fenomena agama secara lebih mendalam. Kalangan filosof dan ilmuwan klasik seperti Ludwig Feuerbach, Friedrich Nietzsche, Sigmund Freud, Karl Marx dan Emile Durkheim pernah secara khusus berusaha menyingkap fenomena agama. Kalau definisi yang pernah dibuat oleh ilmuwan dan kalangan awam tentang agama dikumpulkan, tidak hanya puluhan jumlahnya, tetapi ratusan atau bahkan ribuan. Meskipun demikian, hampir semua definisi yang ada tentang agama dipandang memiliki kelemahan. Hal ini dapat disebabkan oleh cakupan yang dikandungnya terbatas hanya pada penjelasan tentang tradisi agama tertentu atau oleh karena kecenderungan dalam menyajikan makna agama bersifat parsial.

E.B. Taylor pernah mengajukan definisi singkat yang cukup terkenal tentang agama, yaitu "*the belief in supernatural beings.*"¹ Namun rumusan Taylor ini masih di-

¹Dikutip dari Stanley A. Cook, "Religion," dalam James Hastings (ed.), *Encyclopaedia of Religion and Ethics* (Edinburg: T. & T. Clark, 1974) halaman 663.

anggap terlalu sederhana dan tetap meninggalkan banyak pertanyaan. Sebab agama, menurut para pengikutnya, tidak sekadar keyakinan yang menghubungkan manusia dengan sesuatu yang gaib. Agama juga berfungsi sebagai sumber nilai, norma dan—dalam agama tertentu—sistem hukum. Dimensi *supernatural* hanyalah salah satu aspek yang mencirikan agama. Keberadaan *supernatural being* sendiri juga seringkali tidak mendapat tempat jika agama diartikan secara lebih longgar. Misalnya, dalam kasus *civil religion* atau *secular religion* posisi yang gaib lebih bersifat sekunder atau bahkan tidak bermakna sama sekali. Kompleksitas fenomena agama akhirnya dipandang sebagai penyebab ketidakmungkinan membuat definisi tunggal yang memadai atas ‘agama’.

Pendekatan terhadap Agama

Sampai saat ini minat orang untuk mengkaji agama tidak pernah surut. Berbagai disiplin ilmu yang berkembang di zaman moderen ini semakin banyak mencurahkan perhatian pada masalah-masalah yang berkaitan dengan agama. Di kalangan ahli ilmu-ilmu sosial dan humaniora tercatat nama-nama besar seperti Robert N. Bellah, Robert Wuthnow, Branislav Malinowski, Claude Levi-Strauss dan Clifford Geertz. Disiplin lain—psikologi, sejarah, politik—juga mencatat tokoh-tokoh yang juga memiliki perhatian besar terhadap fenomena agama. Hanya saja, sesuai dengan sifat ilmu pengetahuan, kajian mereka atas agama dibatasi oleh kerangka pendekatan yang menjadi ciri khas disiplin ilmu masing-masing. Oleh karena data, metode dan kerangka teoritik yang diterapkan berbeda, maka rumusan yang dihasilkan juga berbeda. Kasus ekstrim dapat dilihat dari per-

bedaan pandangan antara Durkheim dan Freud.² Masing-masing berangkat dari fenomena yang berbeda, di mana yang pertama lebih melihat pada dimensi sosial dari agama, sedangkan yang kedua cenderung menitikberatkan dimensi psikologisnya. Untuk itu, dapat dimengerti jika keduanya berseberangan dalam menjelaskan atau memberi makna tentang fenomena agama.

Para ilmuwan sosial yang datang lebih kemudian tidak lagi terobsesi untuk mendefinisikan agama secara ketat. Selain disadari bahwa pekerjaan seperti itu tidak mungkin, fenomena agama ternyata berkembang semakin kompleks. Seperti yang diungkapkan Bellah, pola-pola agama senantiasa berubah-ubah setiap waktu.³ Agama yang tumbuh pada masa awal peradaban manusia, misalnya, tidak begitu tegas dalam menarik garis antara wilayah manusia dan *supernatural*. Keduanya melebur dalam wilayah kesadaran manusia untuk bersama-sama berpartisipasi dalam kehidupan sehari-hari. Oleh karenanya, aspek penyembahan dalam agama jenis ini tidak begitu penting karena jarak antara manusia dan *supernatural* belum terlihat.

Memasuki periode yang lebih kemudian, keberadaan *supernatural* beserta wilayahnya semakin ditegaskan. Pada saat yang sama, yang sedemikian itu diikuti dengan pemisahan ruang dan waktu seperti yang tercermin dalam oposisi binari dunia-akherat, profan-sakral, Tuhan-makhluk, jiwa-raga dan sebagainya. Dalam konteks ini

²Bandingkan karya klasik yang ditulis Emile Durkheim, *The Elementary Forms of Religious Life* (New York: Free Press, 1965) dengan karya Sigmund Freud, *Totem and Taboo* (New York: Random House, 1960).

³Lihat, artikelnya "Religious Evolution" dalam Roland Robertson (ed.), *Sociology of Religion* (Harmondsworth: Penguin Books, 1985).

aspek penyembahan terhadap *supernatural being* semakin ditekankan.

Di masa moderen agama muncul dalam bentuknya yang lebih *sophisticated*. Sebagian ‘warisan’ masa lalu seperti ritus atau ide tentang ketuhanan tetap bertahan. Sementara itu, penekanan di bidang lain seperti etika sosial juga semakin mendapat tempat. Kasus-kasus tertentu di zaman moderen turut pula mencatat pola keberagamaan yang lebih menekankan aspek spiritualitas daripada kelembagaan.⁴ Zaman ini juga menandai dimulainya perbincangan tentang kemungkinan beragama secara pluralistik yang sebelumnya tidak pernah menjadi agenda utama.

Menyadari kompleksitas tersebut para ilmuwan sosial tampaknya tidak punya pilihan lain kecuali mengakui keterbatasan kerangka teoritik yang mereka operasikan. Geertz tergolong bijak ketika menyatakan: “kalaupun sebuah teori tidak mampu menjelaskan semuanya, paling tidak teori tersebut dapat menjelaskan sebagiannya.”⁵ Artinya, meskipun pandangan ilmuwan harus selalu ditempatkan dalam tanda kutip, paling tidak ia telah

⁴Kecenderungan ini dapat dilihat dari munculnya pemikiran atau gerakan keagamaan yang lebih banyak menekankan aspek spiritualitas daripada kelembagaan. Salah satu contoh adalah aliran filsafat agama yang populer disebut perenialisme. Para pengagasnya memiliki latar belakang tradisi agama yang beragam. Gerakan spiritualisme yang merebak pada zaman moderen juga tidak lagi membatasi keanggotaannya dari pemeluk agama tertentu. Lihat misalnya, Frithjof Schuon, *The Transcendent Unity of Religions* (New York: Harper & Row, 1975). Lihat juga kata pengantar terhadap buku ini yang ditulis oleh salah seorang pemikir perenialisme Huston Smith.

⁵Lihat, Clifford Geertz, “Thick Description,” dalam *Interpretation of Cultures* (New York: Basic Books, 1977).

menjelaskan sebagian fenomena kehidupan. Demikian pula halnya dengan kajian agama. Pandangan atau temuan para ilmuwan tetap saja berguna, walaupun hasil kajian mereka bukanlah *deux ex machina* yang mampu menyelesaikan segala-galanya. Agama tidak cukup untuk hanya dikatakan sebagai ‘sublimasi keinginan yang terrepresi,’ ‘pelarian manusia yang tertindas,’ ‘alat legitimasi,’ atau ‘ideologi.’ Namun manifestasinya dapat saja muncul dalam perilaku-perilaku yang digambarkan oleh Freud dan Marx. Dengan kata lain, agama dapat berfungsi sebagai alat pelarian atau katup pengaman (*safety valve*) yang sedikit banyak membantu mereka yang sedang berada dalam tekanan mental ataupun ekonomi. Akan tetapi, fungsi tersebut bukanlah satu-satunya manifestasi keberadaan agama dalam kehidupan manusia. Lebih dari itu, fungsi tersebut juga tidak mewakili makna dan muatan yang terkandung dalam agama.

Masalah utama yang hendak dihindari adalah kecenderungan mereduksi agama menjadi sekadar fenomena semu. Ini terjadi ketika masalah-masalah lain seperti ekonomi, politik dan budaya dianggap lebih dominan. Agama akan dipandang sebagai simbol yang sebenarnya mencerminkan realitas atau kepentingan lain. Ketika Durkheim menemukan garis paralel antara praktik agama dan praktik sosial, ia telah menyumbangkan pemikiran yang sangat berharga. Namun temuan tersebut akan bersifat reduktif ketika agama semata-mata dipandang sebagai simbol kepentingan masyarakat untuk mengukuhkan keberadaannya sendiri. Bagitu pula ketika Marx menemukan salah satu bentuk keberagamaan masyarakat miskin atau Freud melihat hal yang sama pada penderita gangguan jiwa, mereka telah menyuguhkan realitas keberagamaan yang belum disadari oleh

masyarakat. Meskipun demikian, keduanya terasa berlebihan dan sekaligus reduktif pada saat temuan tersebut dibakukan sebagai rumusan hakiki tentang agama. Oleh karena itu, perlu dibuat batasan-batasan yang jelas antara realitas yang dijelaskan dan fenomena lain yang berada di luar jangkauan prosedur keilmuan yang diterapkan.

Bagaimanapun, kelemahan mereduksi agama menjadi realitas di luar dirinya tidak dapat diatasi dengan mendudukkannya dalam ruang vakum. Strategi ini memang dengan sendirinya mampu menghindarkan reduksionisme, tetapi hal itu sama dengan mengandaikan keberadaan agama yang tidak menyejarah. Sedangkan kenyataan menunjukkan bukti yang berbeda, di mana agama tidak pernah terpisah dari kehidupan manusia. Oleh karenanya, menganggap agama sebagai fenomena yang tidak tersentuh oleh dialektika sejarah akan sama nilainya dengan melihatnya sebagai realitas semu dari kenyataan sosial lain.

Sejumlah ilmuwan sosial mencoba untuk tidak bersikap ekstrim, baik dengan cara menghindari *positioning* agama yang marginal maupun memandangnya sebagai realitas yang sepenuhnya terpisah. Mereka juga berusaha untuk tidak membatasi makna agama secara kaku. Cara yang biasa mereka tempuh adalah dengan meletakkan pengertian agama dalam kerangka *ideal type*, sehingga kriteria-kriteria yang tercantum tidak serta-merta dianggap sepenuhnya menentukan makna suatu tradisi agama.⁶

⁶ Lihat, artikel P. Worsley "Religion As a Category" dan S.N. Eisenstadt "The Protestant Ethic Thesis" dalam Roland Robertson (ed.), *Sociology of Religion* (Harmondsworth: Penguin Books, 1985).

Dengan cara ini disadari bahwa tidak ada fenomena agama yang secara utuh memenuhi kriteria yang bersifat ideal. Seperti *working hypothesis*, fungsi kriteria hanyalah untuk membantu seseorang sampai pada kesimpulan yang lebih luas dan tepat. Dalam konteks ini keberadaan sebuah definisi lebih menyerupai *rubber sheet* yang secara plastis dapat ditarik lebih lebar bilamana diperlukan.

Kalangan ilmuwan juga membatasi kajian agama pada manifestasinya yang tampak dalam konteks budaya dan kurun waktu tertentu. Kalaupun memberikan pengertian tentang agama, mereka tetap berhati-hati untuk tidak keluar dari garis yang mereka buat sebelumnya. Studi tentang genealogi agama oleh Talal Asad, misalnya, menunjukkan bahwa meskipun ia cukup teguh berpegang pada kerangka Marxian, ia tidak menggeneralisasi agama dalam rumusan tunggal yang reduktif. Justru sebaliknya, ia mengungkapkan pola-pola dialektis antara kekuatan agama dengan kekuatan sosial-politik dalam berbagai kurun waktu.⁷

Metode komparatif termasuk yang dipandang mampu menggambarkan fenomena agama secara lebih utuh, karena dengan cara itu persamaan dan perbedaan antar-tradisi agama akan tampak. Namun hal ini bukan berarti bahwa metode tersebut tidak mengandung kelemahan sama sekali. Secara teoritik agama-agama memang dapat diperbandingkan, karena ide-ide yang termuat dan perilaku keagamaan pemeluknya seringkali

⁷Lihat, Talal Asad, *Genealogies of Religion: Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam* (Washington D.C.: Johns Hopkins University Press, 1993).

bersinggungan. Hanya saja tidak semua tradisi agama memiliki rangkaian doktrin dan institusi yang sama. Pengalaman sejarah, sosial, politik dan budaya setiap tradisi agama juga berbeda. Sedangkan keduanya sangat besar perannya dalam mendukukkan makna yang termuat dalam tradisi agama.

Contoh sederhana dalam hal ini adalah istilah 'tempat ibadah.' Begitu istilah ini disebutkan, maka yang akan terbayang adalah gereja, masjid, pura, vihara, sinagog dan sebagainya. Asosiasi tersebut tidak salah, karena tempat-tempat tersebut memang masuk dalam kategori 'tempat ibadah.' Namun pemaknaan ini akan melenceng jika menganggap bahwa semuanya hanyalah tempat ibadah. Masjid mungkin dapat dikatakan sebagai tempat ibadah semata, tetapi gereja memiliki makna yang lebih dari sekadar 'tempat ibadah,' karena ia juga mengandung arti suatu komunitas religius. Selain konteks historis tertentu yang ikut mempengaruhi, perbedaan tersebut jelas memiliki kaitan dengan doktrin masing-masing tradisi agama.

Aspek-aspek keagamaan yang lain juga memiliki kecenderungan serupa. Sulit ditemukan bahan komparasi yang benar-benar berpijak pada konteks yang sama. Masing-masing tradisi agama memiliki kaitan internal dan eksternalnya sendiri. Hal ini mengandaikan bahwa suatu doktrin agama akan lebih tepat bila dipahami melalui rangkaian pemaknaan yang ada dalam tradisinya sendiri daripada dilihat dari luar lingkarannya. Rangkaian internal tersebut juga tidak bersifat tunggal, karena dalam perjalanannya realitas sosial-politik yang melingkupi setiap zaman juga turut membentuk dan mewarnai. Oleh sebab itu, pemahaman terhadap fenomena keagamaan pada akhirnya juga akan dibatasi oleh kon-

teks sejarah, sosial dan doktrin internal dari masing-masing tradisi agama. Selain subjek kajiannya sendiri selalu bersifat terbatas, pemahaman terhadap fenomena keagamaan akan turut ditentukan oleh posisi seorang ilmuwan yang juga tidak pernah lepas dari keterbatasan nilai, kerangka maupun sosialisasi kehidupannya. Dengan demikian, upaya mempelajari agama akan lebih tepat jika diperlakukan sebagai bagian dari tukar informasi atau dialog daripada rekayasa untuk mengkonstruksi suatu pembedaran dan kebenaran mutlak.

Radikalisme Agama

Kasus radikalisme agama tidak terkecuali masuk dalam 'dilema' penjelasan tentang fenomena agama. Dari segi etimologis saja istilah 'radikalisme' masih mengundang berbagai pertanyaan. Ciri-ciri apa yang dapat dimasukkan dalam 'radikalisme'? Apakah ia selalu mengandaikan kekerasan, aktivisme politik, anti-kemapanan ataukah lebih bermuatan religius? Bila 'radikalisme' diartikan dalam semangat keagamaan, apa beda istilah ini dengan 'puritanisme' atau 'nativisme'? Sebaliknya, jika ia dikaitkan dengan tujuan politik, apakah dapat dibedakan dari gerakan seperti 'ekstrimisme' dan 'fundamentalisme'? Pertanyaan lain yang berhubungan dengan gerakan keagamaan tentunya masih bisa dikemukakan lebih lanjut. Bagaimana, misalnya, cara membedakan antara 'radikalisme' dan 'revivalisme,' 'sektarianisme,' 'fanatisme,' 'militanisme' dan seterusnya.

Istilah 'radikalisme' sendiri sebenarnya bukan konsep asing dalam ilmu sosial. Disiplin politik, sosiologi dan sejarah sejak lama telah menggunakan teman ini untuk menjelaskan fenomena sosial tertentu. Sejarawan Sartono Kartodirdjo, misalnya, telah menggunakan istilah ini se-

cara ekstensif dalam berbagai karyanya.⁸ Ia memakai istilah 'radikalisme' untuk menggambarkan gerakan protes (petani) yang menggunakan simbol agama dalam menolak seluruh aturan dan tatanan yang ada. Kata 'radikal' digunakan sebagai indikator sikap penolakan total terhadap seluruh kondisi yang sedang berlangsung.

Mengadopsi temuan Horace M. Kallen, radikalisme sosial paling tidak dicirikan oleh tiga kecenderungan umum.⁹ Pertama, radikalisme merupakan respons terhadap kondisi yang sedang berlangsung. Biasanya respons tersebut muncul dalam bentuk evaluasi, penolakan atau bahkan perlawanan. Masalah-masalah yang ditolak dapat berupa asumsi, ide, lembaga atau nilai-nilai yang dipandang bertanggungjawab terhadap keberlangsungan kondisi yang ditolak.

Kedua, radikalisme tidak berhenti pada upaya penolakan, melainkan terus berupaya mengganti tatanan tersebut dengan suatu bentuk tatanan lain. Ciri ini menunjukkan bahwa di dalam radikalisme terkandung suatu program atau pandangan dunia tersendiri. Kaum radikal berupaya kuat untuk menjadikan tatanan tersebut sebagai ganti dari tatanan yang ada. Dengan demikian, sesuai dengan arti kata '*'radic'*', sikap radikal menganalisa keinginan untuk mengubah keadaan secara mendasar.

⁸Lihat Sartono Kartodirdjo, *Protest Movements in Rural Java* (Singapore: Oxford University Press, 1973). Lihat juga karyanya, *Ratu Adil* (Jakarta: Sinar Harapan, 1992).

⁹Lihat, Horace M. Kallen, "Radicalism," dalam Edwin R.A. Seligman, *Encyclopedia of The Social Sciences*, Vol. XIII-XIV (New York: The Macmillan Company, 1972) halaman 51-54.

Ciri yang terakhir adalah kuatnya keyakinan kaum radikal akan kebenaran program atau ideologi yang mereka bawa. Sikap ini pada saat yang sama dibarengi dengan penafian kebenaran sistem lain yang akan diganti. Dalam gerakan sosial, keyakinan tentang kebenaran program atau filosofi sering dikombinasikan dengan cara-cara pencapaian yang mengatasnamakan nilai-nilai ideal seperti 'kerakyatan' atau 'kemanusiaan.' Akan tetapi, kuatnya keyakinan tersebut dapat mengakibatkan munculnya sikap emosional di kalangan kaum radikal.

Ciri-ciri radikalisme sosial di atas dapat dijadikan titik tolak untuk memahami fenomena agama yang memiliki kedekatan karakteristik. Tentu saja tiga ciri tersebut tidak dapat dijadikan sebagai patokan untuk menilai apakah sebuah fenomena agama dapat dikategorikan radikal atau tidak. Ketiganya semata-mata berfungsi sebagai *working hypothesis* untuk membantu melihat persoalan yang mengandung kemiripan-kemiripan. Dengan kata lain, jika suatu fenomena keberagamaan hanya memenuhi satu atau dua kriteria bukan berarti ia tidak dapat diasosiasikan dengan radikalisme. Sebaliknya, bila fenomena tersebut memiliki kriteria lebih dari tiga, ia juga tidak dapat dikeluarkan dari kategori radikalisme. Tentunya kelonggaran ini perlu diberi catatan, yakni bila memang tidak terdapat istilah lain yang lebih mampu menjelaskan.

Observasi Martin E. Marty dan R. Scott Appleby, kordinator proyek penulisan *Fundamentalisms Observed*, menunjukkan cara pendekatan yang hampir sama. Dalam menjelaskan arti istilah 'fundamentalisme,' ia tidak sekadar mendaftar kriteria-kriteria yang mencirikan istilah tersebut. Lebih dari itu, Marty dan Appleby meletakkan kriteria fundamentalisme dalam kerangka

ideal types agar cara penggunaannya lebih fleksibel.¹⁰ Kemiripan pendekatan Marty ini turut pula dibarengi dengan kesamaan-kesamaan beberapa kriteria fundamentalisme dengan kriteria yang dimuat dalam istilah radikalisme sebagaimana yang telah dikemukakan di atas.

Menurut Marty dan Appleby, sebagai gerakan, fundamentalisme dan fundamentalis, ditandai oleh sikap yang melawan atau berjuang (*fight*). Di antaranya adalah melawan kembali (*fight back*) kelompok yang mengancam keberadaan mereka atau identitas yang menjadi taruhan hidup. Mereka berjuang untuk (*fight for*) menegakkan cita-cita yang mencakup persoalan hidup secara umum, seperti keluarga atau institusi sosial lain. Kaum fundamentalis berjuang dengan (*fight with*) kerangka nilai atau identitas tertentu yang diambil dari warisan masa lalu maupun konstruksi baru. Untuk itu mereka juga berjuang melawan (*fight against*) musuh-musuh tertentu yang muncul dalam bentuk komunitas atau tata sosial-keagamaan yang dipandang menyimpang. Terakhir kaum fundamentalis juga dicirikan oleh perjuangan atas nama (*fight under*) Tuhan atau ide-ide lain.¹¹

Di dalam rumusan Marty dan Appleby tentang fundamentalisme tampak adanya kemiripan-kemiripan tertentu yang menyerupai ciri-ciri dalam radikalisme. Di samping lima jenis perlawanan (*fight*), Marty dan Appleby juga melihat bahwa kerangka ideologis gerakan fun-

¹⁰Lihat kata pengantar (“Introduction”) yang mereka tulis dalam *Fundamentalism Observed* (Chicago: University of Chicago Press, 1993).

¹¹Marty E. Martin dan R. Scott Appleby, “Introduction” dalam *Fundamentalism Observed* (Chicago: University of Chicago Press, 1993).

damentalis memiliki logika tersendiri. Terdapat kecenderungan kuat di kalangan fundamentalis untuk menolak cara pikir historis dan hermenis dalam memahami Kitab Suci. Gerakan ini juga bersifat eksklusif dengan cara menarik garis tegas antara kelompoknya dengan kelompok lain. Hal ini semakin diperjelas dengan dianutnya identitas-identitas khusus lain, baik dalam hal penampilan fisik atau cara berpakaian yang membedakan diri mereka dari kelompok lain.

Masalahnya kemudian, sejauh mana kriteria radikalisme atau fundamentalisme tersebut dapat digunakan untuk menjelaskan fenomena keagamaan dalam tradisi agama tertentu. Apakah setiap tradisi agama pernah mencatat kehadiran 'radikalisme agama,' ataukah bentuk keberagamaan tersebut hanya ada dalam tradisi agama tertentu? Apa persamaan dan perbedaan 'radikalisme agama' dalam suatu tradisi agama dengan tradisi agama yang lain, dan mengapa hal itu dapat terjadi? Mengingat kuatnya kehadiran simbol-simbol agama dalam kehidupan sosial-politik, pertanyaan-pertanyaan tersebut menjadi relevan untuk dikedepankan. Hal itu dimaksudkan agar tidak terjadi generalisasi yang berlebihan terhadap fenomena 'kebangkitan agama,' dan untuk melihat persoalan radikalisme-fundamentalisme secara lebih proporsional serta kontekstual.

Kuatnya simbol-simbol agama dalam kehidupan sosial-politik memang menjadi salah satu ciri menonjol zaman moderen ini. Kecenderungan ini tidak khas Indonesia, melainkan telah menjadi bagian dari kehidupan masyarakat dunia. Eropa, misalnya, yang masyarakatnya terkenal sekuler, mencatat sekian banyak peristiwa sosial-politik yang terkait dengan simbol agama. Apalagi setelah rezim komunis Eropa Timur runtuh, 'kebang-

kitan' agama seakan menjadi salah satu tema menonjol dalam wacana keseharian.

Wilayah lain yang juga tidak kalah penting adalah Amerika Utara. Meskipun secara formal menyatakan diri sebagai masyarakat sekuler, gerakan-gerakan keagamaan justru sangat subur di wilayah ini.¹² Pada tingkat tertentu, model keberagamaan yang tampil lebih menyerupai fenomena masyarakat pra-industri, di mana figur kharismatik dan mitologi memegang peran penting. Tidak mengherankan kalau kemudian banyak ditemukan kasus-kasus keagamaan yang sulit untuk dimengerti dari kacamata moderen, seperti bunuh diri massal di Guyana atau perlawanan terhadap penguasa yang dipimpin David Koresh.

Sementara itu, wilayah lain yang secara tradisional terkait erat dengan agama, seperti Asia, Afrika dan Amerika Latin, juga mencatat fenomena serupa. Simbol-simbol keagamaan seringkali bersinggungan dengan masalah politik dan kultural. Hal ini di satu sisi membuktikan bahwa cakupan simbol keagamaan tidak hanya terbatas pada masalah spiritual. Di sisi lain, kebangkitan tersebut tidak hanya monopoli satu tradisi agama tertentu. Yang menarik untuk dicatat adalah apakah fenomena menonjatnya kehadiran simbol-simbol agama tersebut dapat secara otomatis dikategorikan sebagai 'radikal' atau 'fundamentalis.' Dengan kata lain, apakah mungkin memasukkan gerakan David Koresh dengan Sayyid Qutb dalam satu kategori? Mungkinkah hal itu diterapkan pada kasus konflik etnik di Bosnia atau konflik Arab-Is-

¹²Lihat, artikel-artikel dalam Phillip E. Hammond (ed.), *The Sacred in a Secular Age* (Berkeley: University of California Press, 1985).

rael, MNLF (*Moro National Liberation Front*) dan IRA (*Irish Republican Army*)? Akhirnya perlu juga dilihat secara lebih teliti tentang kesamaan dan perbedaan ‘radikalisme’ dalam setiap tradisi agama, khususnya agama-agama besar (*world religions*).

Tiga artikel dalam buku ini mencoba menjelaskan fenomena radikalisme agama. Masing masing membahas fenomena tersebut yang muncul dalam tradisi Islam, Katolik dan Protestan. Tidak semua penulis sepakat menggunakan istilah ‘radikalisme’ dalam menjelaskan gejala-gejala serupa dalam tradisi agama yang menjadi objek bahasan. Th. Sumartana lebih memilih kata ‘fundamentalisme’ dalam menjelaskan gejala keagamaan yang terdapat dalam tradisi Protestan, sedangkan Tarmizi Taher dan Eddy Kristiyanto-Franz Magnis Suseno menggunakan ‘radikalisme’ untuk menggambarkan fenomena serupa dalam Islam dan Katolik. Tanpa menghilangkan arti judul buku, perbedaan ini terjadi karena fenomena yang ditemukan oleh masing-masing penulis berbeda, sehingga dibutuhkan suatu penerapan istilah yang lebih mampu mewakili realitas.

Meskipun Tarmizi Taher dan Eddy Kristiyanto-Franz Magnis Suseno sama-sama menggunakan istilah ‘radikalisme,’ makna asosiatif yang dijabarkan keduanya tidak sama. Tarmizi mengasosiasikan kata tersebut dengan gerakan-gerakan keagamaan dalam Islam yang cenderung menolak model keberagamaan konservatif serta sistem nilai sosial-politik sekuler. Gerakan tersebut dicirikan oleh keinginan untuk menerapkan ajaran Islam secara menyeluruh dalam kehidupan keluarga, ekonomi, politik dan budaya. Tekanan pada politik sangat kuat, sebagaimana yang tercermin dalam pemikiran tokoh al-Ikhwan al-Muslimun, Sayyid Qutb, dan pemimpin

Jamaat-i-Islami, Abul A`la Maududi. Mereka secara tegas memandang bahwa negara Islam merupakan salah satu agenda pokok yang harus diperjuangkan dalam rangka mewujudkan kehidupan yang Islami.¹³

Sementara itu, Eddy-Franz Magnis tidak menemukan gerakan radikal dalam Katolik yang mempunyai tujuan mendirikan tatanan politik tersendiri. Tradisi Kristen, menurut mereka, sejak awal telah terkena proses sekularisasi, sehingga masalah-masalah politik relatif tidak mewarnai gerakan radikalisme agama. Aspek yang ingin diperjuangkan oleh tokoh-tokoh radikal dalam tradisi Katolik lebih banyak menyangkut masalah keagamaan dan institusi agama. Uraian tentang "Fraticelli" menunjukkan bahwa persoalan yang diperselisihkan lebih berpusat pada perbedaan interpretasi atas ajaran agama. Kalaupun kemudian merembet pada masalah otoritas dan institusi agama, gerakan tersebut tidak sampai pada aspirasi untuk mengganti tatanan politik.

Temuan dalam Katolik sedikit banyak bersinggungan

¹³Tekanan pada perjuangan politik merupakan salah satu ciri penting dalam gerakan radikalisme Islam. Para tokoh gerakan radikalisme Islam banyak yang berpandangan bahwa agama dan politik tidak dapat dipisahkan. Secara historis dan doktrinal, pandangan ini mendapat legitimasi dari corak perkembangan Islam sendiri. Berbeda dari tradisi Kristen, misalnya, Islam tidak pernah mengalami proses sekularisasi yang memisahkan wilayah agama dari politik. Oleh karenanya, Johannes J.G Jansen menyebut fundamentalisme dalam Islam bersifat ganda: agama dan politik. Namun demikian, perlu pula diingat bahwa istilah sifat ganda (*dual nature*) tidak pernah dirasakan oleh para pelakunya sendiri, karena bagi mereka keduanya merupakan fenomena yang tidak dapat dipisah-pisahkan. Bandingkan, Johannes J.G. Jansen, *The Dual Nature of Islamic Fundamentalism* (London: Hurst & Company, 1997) dan Ibrahim M. Abu Rabi', *Intellectual Origin of Islamic Resurgence in the Modern Arab World* (New York: State University of New York Press, 1996).

dengan kecenderungan fundamentalisme dalam tradisi Protestan. Ini menunjukkan bahwa, meskipun terdapat perbedaan pilihan istilah, ciri-ciri yang dimiliki oleh masing-masing gerakan mengandung kemiripan. Menurut Sumartana, sama dengan yang terjadi dalam tradisi Katolik, fundamentalisme Protestan tidak mengarahkan agenda-agendanya untuk mencapai tujuan politik. Aspirasi utama yang hendak diperjuangkan lebih bersifat keagamaan. Rata-rata aspirasi politik kaum fundamentalis justru bersifat konservatif, dan dengan demikian berbeda secara kontras dengan aspirasi kaum radikal dalam tradisi Islam. Akibatnya, pihak yang dijadikan sasaran gerakan radikal/fundamentalis dalam Katolik dan Protestan berbeda dari gerakan serupa dalam Islam. Walaupun semuanya menentang ‘aliran utama’ yang ada dalam tradisi masing-masing, radikalisme Islam memasukkan ideologi atau sistem nilai lain yang berhubungan dengan masalah non-keagamaan sebagai sasaran.

Masa kemunculan gerakan radikalisme/fundamentalisme berbeda-beda dari satu tradisi agama ke tradisi yang lain. Kasus Islam menunjukkan bahwa, meskipun pada periode awal telah tercatat gerakan serupa, radikalisme justru tumbuh subur pada zaman moderen. Kenyataan tersebut mirip dengan Protestan, di mana gerakan fundamentalisme juga merebak pada masa moderen. Katolik memiliki kecenderungan yang berbeda, karena, menurut Eddy-Franz Magnis, gejala tersebut hanya dijumpai pada abad pertengahan. Dengan demikian, masalah-masalah sosial yang bersinggungan dengan gerakan radikalisme-fundamentalisme dari masing-masing tradisi tidak sama. Misalnya, kasus Islam dan Protestan mungkin bersinggungan dengan budaya moderen, tetapi kasus Katolik sama sekali tidak.

Meskipun terdapat kemiripan sekaligus perbedaan dalam masing-masing kasus, gerakan radikalisme/fundamentalisme dalam Islam, Katolik dan Protestan menampakkan karakteristik umum yang berlaku bagi se- luruhnya. Di antara yang menonjol adalah kecenderungan harfiah dalam memahami ajaran agama atau teks suci. Kaum radikal juga memiliki sikap teguh—bahkan cenderung tidak mau kompromi—dalam memegang ‘kebenaran’ yang diyakini. Sikap ini pada saat yang sama dibarengi dengan sikap emosional dalam menyikapi perbedaan. Beberapa kasus menunjukkan bahwa ‘bentrokan’ antara kaum radikal dan ‘mainstream’ sering mengakibatkan timbulnya kekerasan. Kesamaan karakteristik ini menunjukkan bahwa istilah ‘radikalisme’ atau ‘fundamentalisme’ tetap dapat digunakan sebagai titik tolak dalam memahami fenomena keagamaan tertentu. Akan tetapi, perbedaan, kekhususan dan detil dari masing-masing kasus tetap harus dipertimbangkan. Dengan cara ini terbuka peluang untuk mencapai sebuah peman- haman yang tidak menggeneralisasi keunikan suatu peristiwa.

Masing-masing artikel dalam buku ini ditulis oleh para penganutnya sendiri, sedangkan “kata pengantar” ditu- lis oleh penyunting yang dibesarkan dalam tradisi Islam. Hal ini perlu dikemukakan agar pembaca dapat lebih lengkap menilai cara-cara serta kecenderungan yang ter- dapat dalam setiap pemaparan. Bukan mustahil jika dalam menjelaskan para penulis atau penyunting me- miliki beban sejarah, kultural dan kepentingan keagama- an. Namun salah satu tujuan menghadirkan para penga- nut untuk membahas tema agama mereka sendiri ada- lah agar pengetahuan dan penghayatan terhadap masalah yang dibahas lebih mendalam. Dengan demiki-

an, pembaca dari berbagai latarbelakang agama memiliki peluang yang lebih besar untuk memperoleh informasi secara lebih lengkap. Melalui informasi tersebut semua pihak bisa lebih bersikap empati dalam memahami dan memberikan penilaian terhadap fenomena radikalisme agama yang merupakan salah satu isu yang tergolong sensitif.

Bahtiar Effendy
Hendro Prasetyo

Daftar Pustaka

- Abu Rabi', Ibrahim M., *Intellectual Origin of Islamic Resurgence in the Modern Arab World* (New York: State University of New York Press, 1996).
- Asad, Talal, *Genealogies of Religion: Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam* (Washington D.C.: Johns Hopkins University Press, 1993).
- Durkheim, Emile, *The Elementary Forms of Religious Life* (New York: Free Press, 1965)
- Freud, Sigmund, *Totem and Taboo* (New York: Random House, 1960).
- Geertz, Clifford, "Thick Description," dalam *Interpretation of Cultures* (New York: Basic Books, 1977).
- Hammond, Phillip E. (ed.), *The Sacred in a Secular Age* (Berkeley: University of California Press, 1985).
- Hastings, James (ed.), *Encyclopaedia of Religion and Ethics* (Edinburg: T. & T. Clark, 1974).
- Jansen, Johannes J.G., *The Dual Nature of Islamic Fundamentalism* (London: Hurst & Company, 1997).
- Kartodirdjo, Sartono, *Protest Movements in Rural Java* (Singapore: Oxford University Press, 1973).
- _____, *Ratu Adil* (Jakarta: Sinar Harapan, 1992).
- Marty, Martin E. dan R. Scott Appleby (ed.) *Fundamentalism Observed* (Chicago: University of Chicago Press, 1993).
- Robertson, Roland (ed.), *Sociology of Religion* (Harmondsworth: Penguin Books, 1985).
- Schuon, Frithjof, *The Transcendent Unity of Religions* (New York: Harper & Row, 1975).
- Seligman, Edwin R.A. (ed.), *Encyclopedia of The Social Sciences*, Vol. XIII-XIV (New York: The Macmillan Company, 1972).

Dr. H. Tarmizi Taher

Anatomi Radikalisme Keagamaan dalam Sejarah Islam

Munculnya gerakan keagamaan yang bersifat radikal merupakan fenomena penting yang turut mewarnai citra Islam kontemporer. Masyarakat dunia belum bisa melupakan peristiwa revolusi di Iran pada 1979 yang berhasil menampilkan kalangan mullah ke atas panggung kekuasaan. Dampak dari peristiwa ini sangat mendalam, karena kebanyakan pengamat tidak pernah meramalkan sebelumnya. Dalam waktu yang tidak terlalu lama, dunia, khususnya Barat, dibuat bingung karena rezim mullah begitu bersemangat untuk melawan dan menyingkirkan mereka. Hegemoni politik dan kultural Barat yang sebelumnya begitu kuat mengakar dalam kehidupan sehari-hari ikut pula digantikan dengan tatanan baru yang tidak didahului preseden historis. Proses pembalikan itu begitu radikal, sehingga semua simbol yang terkait dengan bu-

daya Barat tidak diberi ruang. Penguasa baru juga tidak segan-segan menjatuhkan hukuman terhadap mereka yang dicurigai sebagai agen dan kaki tangan Barat. Akibatnya, jutaan rakyat Iran harus keluar dari negeri tersebut, dan sebagian mereka juga terpaksa meringkuk di penjara atau harus membayar 'kesalahan' mereka dengan nyawa.¹

Keberhasilan revolusi Iran semakin memperkuat gerakan radikal Islam di negara-negara lain. Meskipun sampai kini tidak ada data keberhasilan Iran dalam mengekspor revolusi, banyak peneliti menyatakan tidak terlalu sulit menemukan bukti keterlibatan negara ini sebelumnya dalam aksi-aksi radikal di negara-negara lain. Secara diam-diam negara ini turut mensponsori gerakan keagamaan di Libanon dan Palestina. Mereka juga tidak sungkan-sungkan mendukung gerakan serupa di Eropa, dengan, misalnya, menjatuhkan hukuman mati terhadap Salman Rushdie walaupun ia bukan warga negara Iran.² Sikap mereka yang agresif ini kemudian memunculkan banyak kekhawatiran dan curiga dari negara-negara lain, termasuk negara yang mayoritas penduduknya Muslim. Di Indonesia sendiri citra Iran lebih banyak dikaitkan dengan radikalisme agama, sehingga Syi'ahisme belum bisa diterima secara terbuka. Beberapa tokoh agama bahkan secara

¹Lihat, Ann Elizabeth Mayer, "The Fundamentalist Impact on Law, Politics, and Constitution in Iran, Pakistan, and the Sudan" dalam Martin E. Marty dan R. Scott Appleby (ed.), *Fundamentalisms and the State, Remaking Polities, Economies, and Militance* (Chicago: The University of Chicago Press, 1993) halaman 117.

²Lihat, Akbar S. Ahmed, *Living Islam* (Bandung: Mizan, 1997) halaman 172.

terang-terangan menyatakan aliran Syi'ah sesat, sehingga kelompok yang menganut ajaran tersebut cenderung tidak terbuka.

Iran hanyalah satu kasus dari gerakan radikalisme keagamaan dalam Islam. Di belahan dunia lain, Aljazair, juga menyuguhkan peristiwa yang tidak kalah memprihatinkan. Selama beberapa tahun terakhir, negara ini selalu dirundung kekacauan politik yang banyak memakan korban jiwa. Situasi ini bermula dari pemilu demokratis pertama yang diselenggarakan negeri itu pada 1986, di mana kemenangan partai Islam (FIS—Front Pembela Islam) dianulir oleh kelompok nasionalis yang ditakut-takuti dan didukung Barat. Secara *a priori* pihak nasionalis dan Barat melihat kemenangan tersebut sebagai ancaman terhadap demokrasi dan pluralisme; sedangkan FIS merasa bahwa tindakan sepihak kalangan nasionalis jelas-jelas merugikan kepentingan mereka. Oleh karena tidak tercapai kompromi, keduanya tidak dapat menghindarkan penggunaan kekerasan. Sampai kini bentrokan berdarah antarkedua faksi masih terus mewarnai kejadian sehari-hari, dan tidak jarang turut pula merenggut jiwa kalangan rakyat biasa. Umat Islam di Indonesia berulangkali mengungkapkan keprihatinan mereka atas nasib bangsa di Afrika Utara ini.

Gerakan keagamaan yang menyertakan kekerasan tampaknya tidak hanya dilakukan oleh organisasi besar dan mapan. Kejadian-kejadian sporadis yang berupa pemboman pesawat sipil, barak tentara atau pasar, juga penculikan, penyanderaan dan pembunuhan ternyata dilancarkan oleh kelompok-kelompok yang biasa disebut media Barat 'teroris.' Menurut data masyarakat Barat, sebagian kegiatan mereka didukung oleh negara-negara tertentu, seperti Libya dan Iran, dan sebagian lagi didukung

oleh organisasi kecil yang militan. Di antara yang sering mendapat liputan luas adalah Hamas dan Jihad. Keduanya secara terang-terangan menyatakan diri bertanggung-jawab atas beberapa kejadian berdarah, termasuk pembunuhan terhadap presiden Mesir Anwar Sadat.

Maraknya gerakan radikal dalam masyarakat Muslim secara langsung memperteguh citra lama tentang Islam bahwa pada dasarnya agama ini bersifat radikal dan intoleran. Kesan ini sulit dibantah, karena gelombang radikalisme Islam telah menjadi bagian penting dari rentetan kekisruhan politik sejak pertengahan abad ini. Bahkan pada abad-abad sebelumnya, proto-radikalisme Islam juga telah muncul sebagaimana yang ditunjukkan oleh gerakan politik-keagamaan yang dipimpin oleh Usman Dan Fodio di Afrika, Wahhabiyah di Semenanjung Arab, dan jauh sebelumnya oleh kaum Khawarij.³ Meskipun demikian, sulit pula membenarkan pandangan yang umumnya tersebar dalam media massa Barat bahwa radikalisme adalah ciri inheren Islam. Gerakan radikalisme keagamaan yang menyebar di hampir seluruh negara-negara yang berpenduduk mayoritas Muslim tidak selalu memiliki kaitan antara satu dan lainnya. Perlawanan bersenjata yang dilancarkan oleh kaum se-paratis Mindanao, misalnya, tidak memiliki hubungan dengan FIS. Begitu pula gerakan radikal yang diprakarsai oleh duet Hasan Turabi-Jenderal Umar Hasan al-Bashir di Sudan juga tidak ada hubungannya dengan Revolusi Iran atau Mujahidin Afganistan. Masing-masing gerakan memiliki agenda dan konteks tuntutannya sendiri. Pada tingkat ter-

³Lihat, Azyumardi Azra, *Pergolakan Politik Islam* (Jakarta: Paramadina, 1996) halaman 107-127.

tentu, kerangka ideologis dalam menafsirkan teks suci juga berbeda-beda, sehingga tidak jarang terjadi perselisihan antarterakan radikal seperti yang ditunjukan oleh sikap keras Libya terhadap kelompok al-Ikhwan al-Muslimun.

Meskipun realitasnya demikian, rangkaian panjang dan intens dari kejadian-kejadian yang ditimbulkan oleh radikalisme keagamaan seakan menutup kenyataan lain tentang gambaran Islam. Oleh karena sering menjadi sasaran, masyarakat Barat dengan mudah menyamakan Islam dengan kekerasan, anti-demokrasi, pluralisme, terorisme dan sifat-sifat pejoratif lainnya. Istilah 'Islamic terrorism,' 'Islamic threat,' atau peringatan 'Islam is coming' (awas Islam!), merupakan wacana umum dalam media massa Barat. Akibatnya, masyarakat Barat sangat sensitif terhadap simbol-simbol Islam, dan berusaha untuk mewaspadai gejala-gejala menguatnya Islam dalam kehidupan politik, ekonomi maupun budaya. Sikap ini terlihat jelas, misalnya, ketika para pemimpin politik Barat merasa kuatir dengan kemenangan partai Refah dalam pemilu di Turki, meskipun sepak terjangnya sama sekali belum dimulai. Mereka juga terus mewaspadai kelompok minoritas Muslim yang berdiam di sekitar mereka; bahkan tidak jarang melakukan tindakan sistematis untuk menyengsarakan komunitas Muslim seperti dalam kasus Bosnia-Herzegovina. Phobia-Islam ini sampai-sampai membuat ilmuwan politik sekaliber Samuel Huntington berpandangan bahwa Islam merupakan salah satu ancaman utama Barat.⁴

Tulisan ini bermaksud menelaah kembali keberadaan

⁴Lihat artikel kontroversialnya, "Clash of Civilizations?" dalam *Foreign Affairs* (Summer, 1993).

gerakan-gerakan radikal dalam sejarah Islam. Analisis pertama akan difokuskan pada kondisi sosio-historis keagamaan yang melatarbelakangi munculnya gerakan Islam yang nantinya disebut radikal. Meskipun pada tahap ini sifat gerakan Islam belum dapat disebut radikal, obsesi ideal dan cita-cita yang dicanangkan turut memperkembangkan gerakan serupa di kemudian hari yang lebih bersifat radikal. Di antara masalah yang akan diangkat dalam bagian ini adalah corak ideologi, keyakinan, dan karakteristik pemahaman keagamaan yang muncul sebagai respons terhadap situasi di sekitarnya. Analisis bagian kedua akan melihat konteks sosio-politik dari kemunculan gerakan-gerakan radikal pada masa moderen; perubahan dan kesinambungan dari satu bentuk gerakan ke bentuk yang lain; serta respons masyarakat terhadap radikalisme keagamaan. Bagian terakhir dari tulisan ini akan mencoba menganalisis prospek radikalisme keagamaan sehubungan dengan arus tuntutan kehidupan masyarakat di masa mendatang. Diharapkan kombinasi pendekatan ini dapat menggambarkan anatomi radikalisme keagamaan dalam Islam secara proporsional.

Revivalisme:

Respons Terhadap Kemunduran Islam

Sampai saat ini belum ada kesepakatan di antara pengamat Islam tentang istilah yang tepat untuk menggambarkan gerakan radikal. Istilah yang paling umum adalah 'fundamentalisme,' guna menunjukkan sikap kalangan Muslim yang menolak tatanan sosial yang ada dan berusaha menerapkan suatu model tatanan tersendiri yang berbasiskan nilai-nilai keagamaan. Meskipun demikian, istilah ini terlalu banyak dipengaruhi oleh tradisi Kristen

yang merujuk pada gerakan fundamentalis Protestan. Untuk menghindari bias keagamaan, beberapa pengamat memilih istilah-istilah tertentu yang lebih bersifat sosiologis dan politis seperti 'radikal,' 'ekstrim,' 'nasionalisme keagamaan' atau cukup hanya dengan 'Islamis.' Kesulitan menerapkan istilah ini juga muncul dari kenyataan bahwa anggota gerakan radikalisme keagamaan tidak pernah menyebut dirinya 'fundamentalis' atau dalam istilah Arab *usuliyyun*.⁵ Media massa Arab biasanya menyebut mereka kaum 'radikal' atau 'ekstremis,' sedangkan Hasan al-Banna sendiri, selaku pendiri al-Ikhwan al-Muslimun, salah satu organisasi keagamaan yang dikenal radikal, menamai ajarannya *salafiyyah* yang arti harfiyahnya adalah orang-orang terdahulu. Istilah ini secara teknis menunjukkan upaya mengikuti perilaku keagamaan yang didasarkan pada al-Qur'an, Sunnah Rasul, dan praktik kehidupan orang-orang saleh terdahulu.

Dalam khazanah Islam, gerakan keagamaan yang bertujuan menerapkan nilai-nilai agama secara menyeluruh tidak hanya terbatas pada *salafiyyah*. Sebelum al-Banna telah muncul gerakan serupa yang diprakarsai oleh Muhammad bin Abdul Wahhab (1703-92) di Semenanjung Arab. Di kemudian hari gerakan ini dikenal dengan sebutan Wahhabiyah yang ciri utamanya adalah penghapusan unsur-unsur non-Islami dari praktik kehidupan Muslim. Meskipun secara teologis berbeda, di Mesir juga telah muncul gerakan yang bertujuan untuk menegakkan

⁵Lihat, Abdel Azim Ramadan, "Fundamentalist Influence in Egypt: The Strategies of Muslim Brotherhood and the Takfir Group" dalam Martin E. Marty dan R. Scott Appleby (ed.), *Fundamentalisms and the State, Remaking Polities, Economies, and Militance* (Chicago and London: The University of Chicago Press, 1993), halaman 152.

kembali kejayaan Islam. Tiga tokoh utama gerakan ini adalah Jamaluddin al-Afgani, Muhammad Abduh dan Rasyid Rida. Tiga figur ini biasanya disebut sebagai pemrakarsa gerakan ‘reformis’ atau ‘pembaharuan’ (*tajdid*). Periode setelah al-Banna muncul pula gerakan keagamaan lain seperti Jihad, al-Jama`ah al-Islamiyyah dan Hamas. Tiga yang disebut terakhir sering diasosiasikan dengan gerakan ‘radikal’ atau ‘fundamentalis.’ Meskipun demikian, lepas dari perbedaan karakteristik organisasi, ideologi dan strateginya, seluruh gerakan tersebut memiliki kemiripan tujuan, yaitu menegakkan *kembali* citra ideal tentang praktik kehidupan Muslim.

Untuk membedakan karakteristik gerakan keagamaan dalam Islam, Youssef M. Choueiri menawarkan pemilihan istilah yang cukup membantu. Ia menggunakan istilah ‘revivalisme,’ ‘reformisme’ dan ‘radikalisme’ untuk memilih perbagai bentuk gerakan kebangkitan keagamaan dalam Islam.⁶ Meskipun ketiganya tidak diciptakan sendiri oleh pengikut gerakan-gerakan tersebut, istilah ini terasa lebih netral karena berpijak pada ciri-ciri umum ajaran serta tujuan yang hendak dicapai oleh setiap gerakan. Melalui pendekatan sosio-historis, penggunaan istilah tersebut dengan sendirinya dapat pula menggambarkan posisi sebuah gerakan keagamaan secara dinamis. Dengan demikian, kesinambungan ide dan perbedaan bentuk antara satu gerakan dengan gerakan lainnya menjadi lebih jelas.

Istilah ‘revivalisme’ diterapkan pada gerakan dan pemikiran yang bertujuan untuk menghidupkan kembali prak-

⁶Youssef M Choueiri, *Islamic Fundamentalism* (Boston: Twayne Publishers, 1990).

tik kehidupan yang dipandang murni dan bersumber dalam Islam. Dua tokoh yang paling dekat dengan kategori ini adalah Muhammad bin Abdul Wahhab dan Sayyid Ahmad Syahid (1786-1831) yang banyak dipengaruhi oleh Shah Waliullah (1703-62). Keduanya berpandangan bahwa praktik kehidupan Muslim telah jauh menyimpang dari aturan-aturan yang terkandung dalam Islam. Mereka tidak lagi konsisten memegang teguh isi al-Qur'an dan Sunnah Rasul. Berbagai praktik keagamaan yang berasal dari tradisi jahiliyah masuk dan menjadi bagian dari kehidupan sehari-hari kaum Muslimin. Untuk kasus India, Sayyid Ahmad Syahid juga mendapatkan ke-nyataan serupa, di mana tradisi Hindu telah menyusup menjadi bagian tak terpisahkan dari kehidupan Muslim.⁷ Contoh yang paling menonjol adalah penghormatan yang terlalu berlebihan terhadap pemuka agama, sampai-sampai muncul keyakinan luas di kalangan Muslim bahwa para ulama dapat menjadi perantara dalam berkomunikasi dengan Allah. Sikap seperti ini, menurut Abdul Wahhab dan Sayyid Ahmad Syahid, mencerminkan pengaruh budaya pra-Islam yang didominasi oleh kemusyrikan. Akibatnya, umat Islam tidak lagi bisa bersikap mandiri dan kritis dalam beragama. Ketergantungan terhadap ulama menjadi semakin kuat manakala saat itu dinyatakan bahwa pintu *ijtihad* telah tertutup. Masyarakat tidak bisa lagi mengembangkan kreativitas nalarnya dalam beragama, dan secara tidak langsung juga dalam menangani berbagai masalah kehidupan. Atas dasar pertimbangan tersebut, Abdul Wahhab dan Sayyid Ahmad Syahid merasa perlu mengembalikan kaum Muslimin kepada ajaran pokok Islam.

⁷Youssef M Choueiri, *Islamic Fundamentalism*, halaman 21.

Gerakan revivalis muncul pada akhir abad delapan belas dan terkait erat dengan kondisi dunia Islam saat itu. Seperti terekam dalam sejarah, masa keemasan Islam mulai runtuh berbarengan dengan semakin lemahnya tiga kerajaan besar Islam terakhir, Usmani, Safawi dan Mughal. Tiga kerajaan yang muncul sekitar abad enam belas ini merupakan penerus kejayaan dua dinasti sebelumnya: Umayyah dan Abbasiyyah. Efektivitas tiga kerajaan tersebut mulai menurun pada akhir abad delapan belas dan runtuh pada abad sesudahnya. Meskipun Usmani baru berakhir pada awal abad dua puluh, kekuasaannya sepanjang abad sembilan belas tidak lagi mengakar. Berhadapan dengan kekuatan Eropa yang semakin meningkat, Usmani akhirnya runtuh dan digantikan oleh sistem pemerintahan moderen. Sejak itu masyarakat Muslim di seluruh dunia masuk dalam situasi kemunduran.

Menurut Akbar S. Ahmed, sepak terjang ketiga kerajaan tersebut sebenarnya telah memunculkan benih-benih pemudaran nilai-nilai Islam di kalangan masyarakat. Kesatuan simbolik, baik dalam sikap keagamaan maupun politik, tidak lagi dihiraukan oleh para penguasa ketiga kerajaan. Ahmed bahkan secara terbuka menyebut label Islam yang digunakan oleh ketiganya hanyalah sekadar nama. Satu sama lain tidak pernah akur, dan dalam rangka memperluas kekuasaan, mereka tidak hanya menyerang serta menaklukkan bangsa-bangsa non-Muslim, tetapi juga menganeksasi wilayah-wilayah Muslim.⁸ Usmani, misalnya, yang berbasis di Turki terus memperluas wilayahnya dengan menundukkan Siria, Irak dan sebagi-

⁸Akbar S. Ahmed, *Discovering Islam, Making Sense of Muslim History and Society* (London and New York: Routledge, 1993), halaman 86-89.

an besar Afrika Utara. Sikap yang sama juga dilakukan oleh dua kerajaan lainnya dengan cara menundukkan wilayah di sekitar mereka. Maka wajar kalau hubungan antara ketiga kerajaan tidak harmonis dan konflik internal di dalam wilayah masing-masing kerajaan sangat tajam. Ketika kekuatan Eropa masuk ke dalam wilayah Muslim, penguasa kerajaan-kerajaan tersebut tidak lagi bisa berbuat banyak.

Keruntuhan di bidang politik dan militer secara langsung memperserut kehidupan sosial, ekonomi dan keagamaan masyarakat. Sikap represif yang ditunjukkan penguasa-penguasa lokal membuat hubungan antara penguasa dan rakyat di satu pihak dan penguasa serta ulama di pihak lain tidak harmonis. Rakyat semakin menderita karena dibebani pajak yang tinggi berkenaan dengan penerimaan kerajaan yang semakin menurun. Digambarkan oleh Choueiri bahwa saat itu anggota kerajaan atau penguasa lokal masih tetap mempertahankan pola hidup yang boros, walaupun sumber ekonomi semakin berkurang.⁹ Suasana ini turut pula memunculkan respons pasif dalam kehidupan keagamaan sebagai ekspresi pelarian diri dan sekaligus penolakan terhadap beban yang diderita. Maka khazanah lama tentang praktik kehidupan mistik mulai berkembang subur di tengah-tengah masyarakat. Ditambah dengan kontak masyarakat Muslim dengan budaya lain, seperti Hindu di India, ordo-ordo sufi (*tarekat*) menjadi cara keberagamaan yang umum dijalankan rakyat.

Periode ini tidak saja menandai keruntuhan supremasi politik-ekonomi Islam, tetapi juga berakhirknya peran Is-

⁹Youssef M. Choueiri, *Islamic Fundamentalism*, halaman 20.

lam sebagai kekuatan pendorong kemajuan peradaban. Para cerdik pandai Muslim tidak lagi memiliki ruang untuk berkreasi di bidang ilmu pengetahuan ataupun kebutuhan. Kebanyakan mereka hanya memerankan fungsi sosial dalam bidang keagamaan, sedangkan mereka yang telah terkooptasi oleh kekuasaan lebih banyak mengabdi-kan diri bagi kepentingan penguasa. Akhirnya Islam muncul sebagai agama yang hanya berkutat dengan persoalan ritus dan spiritualitas. Dalam situasi seperti ini, gerakan revivalis Abdul Wahhab dan Ahmad Syahid muncul. Mereka mencoba merengkuh kembali nilai-nilai murni Islam yang telah membangkitkan Muslim pada zaman dahulu.

Langkah utama yang dicanangkan oleh gerakan revivalis seperti yang tercermin dalam pemikiran Abdul Wahhab dan Ahmad Syahid adalah menjadikan *tauhid* sebagai prinsip dasar kehidupan Muslim. Artinya, umat Islam harus melandaskan diri sepenuhnya pada nilai-nilai yang dikandung agama ini. Pada awal kemunculan Islam, penegakan *tauhid* merupakan misi pokok yang diemban oleh Rasul Muhammad. Dengan *tauhid* manusia hanya akan mengakui Allah sebagai satu-satunya Tuhan yang berkuasa atas segala ciptaan. Manusia tidak diperkenan menyekutukan Allah dengan makhluk-makhluk lain, baik berhala, benda maupun manusia. Untuk itu tidak ada alasan bagi manusia untuk menyerahkan hidupnya serta tunduk kepada sesama manusia. Satu-satunya yang berhak menjadi tempat berserah diri serta tujuan hidup adalah Allah.¹⁰

Realisasi dari penegakan prinsip *tauhid* adalah

¹⁰Lihat, Akbar S. Ahmed, *Living Islam*, halaman 304.

mengembalikan rujukan hidup Muslim kepada sumber agama: al-Qur'an dan Sunnah Rasul. Setiap praktik keagamaan harus benar-benar dilandaskan pada ajaran-ajaran yang telah ditentukan oleh dua sumber nilai tersebut. Bila keduanya tidak menyediakan aturan eks-plisit, umat Islam harus menggunakan penalaran (*ijtihad*) dengan menggunakan prinsip-prinsip tertentu. Oleh karenanya, semua perilaku keagamaan yang tidak ditemukan legitimasinya dalam al-Qur'an dan Sunnah harus ditinggalkan. Akibatnya, praktik kehidupan Islam yang saat itu telah bercampur dengan unsur-unsur tradisi lokal menjadi sasaran kritik pemikiran Abdul Wahhab dan Ahmad Syahid. Pada awalnya hanya praktik-praktik tertentu yang dikritik Abdul Wahhab, seperti penghormatan yang berlebihan kepada ulama atau pemimpin sufi (*mursyid*) serta kecenderungan untuk memposisikan mereka sebagai penghubung (*wasilah*) dalam berdoa kepada Tuhan. Namun dalam perkembangannya, perilaku keagamaan lain yang telah mentradisi lama juga menjadi sasaran gerakan pemurnian.

Para pengikut Abdul Wahhab tidak sungkan-sungkan menyerang penguasa lokal yang jelas-jelas mendukung praktik keagamaan yang mereka sebut *tahayyul*, *bid'ah* dan *khurafat*. Mereka memandang sesat kalangan yang memasukkan unsur-unsur lain ke dalam Islam, baik unsur tersebut berasal dari budaya non-Islam maupun dari kalangan Muslim sendiri, jika memang tidak didapati di zaman Rasul. Sampai-sampai, karena saat itu tra-disi ziarah kubur sudah menjadi kebiasaan umum—khususnya kuburan tokoh agama—kaum Wahhabiyah tidak segan-segan menghancurkan dan sekaligus meratakan batu-batu nisan di kuburan. Selain dipandang bukan berasal dari Islam, ziarah kubur diyakini sebagai cerminan kemusyrik-

an.¹¹ Mereka juga menentang keras organisasi mistik Islam (*tarekat*) yang terlalu mendudukkan figur utamanya secara berlebihan. Di samping itu, para pengikut *tarekat* juga dipandang tidak lagi mengamalkan *ijtihad* atau penalaran independen bila tidak ditemukan petunjuk eksplisit dalam al-Qur'an dan Sunnah. Sebagian besar masyarakat Muslim telah tenggelam dalam *taqlid*, yaitu mengikuti ketentuan keagamaan secara buta tanpa mengetahui alasannya di balik ketentuan tersebut.

Baik Abdul Wahhab maupun Sayyid Ahmad Syahid sama-sama menggunakan jalur politik dalam menegakkan kembali kemurnian ajaran Islam. Abdul Wahhab bekerjasama dengan penguasa lokal di Najd, Ibnu Saud, dalam melancarkan kritik serta serangannya kepada masyarakat Semenanjung Arabia. Melalui dukungan militer serta militansi para pengikutnya, gerakan Wahhabiyah akhirnya mampu menyebar ke seluruh wilayah ini. Dalam perkembangannya kemudian, pemikiran keagamaan Abdul Wahhab menjadi landasan interpretasi keagamaan resmi kerajaan Saudi Arabia. Sementara itu, jalur politik yang ditempuh Sayyid Ahmad Syahid adalah dengan mendirikan negara sendiri di wilayah Afganistan. Namun negara ini tidak berumur panjang, karena konfederasi kesukuan yang ditegakkan tidak begitu kuat. Tidak lama kemudian negara ini hancur setelah terjadi perang dengan kaum Shikh di Balakot.¹²

Gerakan lain yang dapat dikategorikan dalam revivalisme adalah Padri di Sumatera Barat dan Sanusiyyah di Afrika Utara. Meskipun yang terakhir merupakan organi-

¹¹Lihat, Akbar S. Ahmed, *Living Islam*, halaman 304.

¹²Lihat, Youssef M Choueiri, *Islamic Fundamentalism*, halaman 21.

sasi sufi (*tarekat*), keduanya adalah penganut paham ortodoksi, sama dengan Wahhabiyah. Seperti gerakan revivalis lain, Padri dan Tarekat Sanusiyyah juga berusaha mengikis praktik kehidupan keagamaan yang telah dirasuki unsur-unsur budaya lokal. Ciri gerakan mereka juga keras, di mana warna politik dan kekerasan sering menjadi bagian yang tak terpisahkan. Masuk dalam kategori revivalis adalah juga gerakan keagamaan yang dimotori oleh Usman Dan Fodio di Nigeria. Ia juga sempat mendirikan negara, meskipun tidak mampu bertahan lama. Gerakan ini dilancarkan dengan basis ideologi perang suci (*jihad*) terhadap penguasa lokal yang dipandang sewenang-wenang dan telah menyeleweng dari ajaran murni Islam. Namun demikian, gerakan Dan Fodio ini juga memiliki ciri lain yang berbeda dari gerakan revivalis umumnya, yaitu keyakinannya terhadap ajaran Mahdisme atau Mesianisme.

Dilihat dari sepak terjangnya, gerakan revivalis tidak hanya dicirikan oleh pola pemikiran yang hendak mengembalikan kemurnian Islam (puritanisme). Pada umumnya mereka juga menekankan pentingnya penggunaan akal dalam beragama, dari pada mengikuti tradisi keagamaan secara buta. Akan tetapi, sifat kaku dan nonkompromis gerakan ini telah menggeser inovasi-inovasi keagamaan dan tradisi yang berkembang dalam sejarah Islam. Selama sebuah tradisi dipandang tidak bersumber pada kemurnian Islam, maka mereka cenderung melihatnya sebagai *bid'ah*. Cara mereka memahami al-Qur'an dan Sunnah Rasul sangatlah rafiah, seperti hukum potong tangan bagi pencuri atau cambuk bagi pezina.¹³ Atas dasar alasan ini, gerakan revi-

¹³Lihat, Akbar S. Ahmed, *Living Islam*, halaman 313-314.

valis sering disebut ortodoks untuk membedakan dari kegagaran lain yang bersifat heterodoks.

Pada tingkat tertentu, tokoh-tokoh gerakan revivalis berpandangan bahwa sikap pasif serta inkonsisten terhadap ajaran Islam merupakan penyebab kemunduran umat. Oleh karenanya, mereka tidak berkeberatan untuk melancarkan misi malalui jalur politik dan militer. Dalam konteks ini, gerakan revivalis sebenarnya telah mengadopsi konsep *jihad* sebagai tindakan fisik untuk mempertahankan kemurnian agama. Ciri ini yang banyak membedakan revivalisme dari reformisme. Hampir tidak ditemui unsur kekerasan atau politik praktis dalam gerakan reformis. Warna yang paling dominan dalam gerakan ini adalah perubahan kultural secara perlahan tanpa disertai kekerasan.

Pada dasarnya, cita-cita ideal yang dipegang oleh tokoh-tokoh gerakan reformis sama dengan kaum revivalis, yaitu mengembalikan praktik kehidupan ideal sebagaimana dicontohkan oleh masyarakat Muslim zaman Rasul. Hanya saja, cara pandang terhadap perkembangan sejarah Islam saling berbeda. Kaum revivalis meyakini benar kemungkinan hadirnya kembali Islam ideal zaman Rasul. Bagi mereka, sifat-sifat yang ada dalam Islam ideal dapat dibebaskan dari keharusan sejarah melalui upaya pemurnian. Segala unsur yang ada dalam Islam masa kini harus diteliti kembali untuk dicocokkan dengan gambaran Islam ideal zaman Rasul. Bila terdapat unsur tertentu yang tidak sesuai atau tidak ditemukan preseden historisnya, maka umat Islam wajib menyingsingkirkannya. Hanya nilai, norma dan perilaku yang memiliki pendasaran dalam zaman Rasul yang harus dipertahankan. Dalam konteks ini, kaum revivalis cenderung berpandangan bahwa Islam ideal dapat bersifat tetap, tanpa harus terpengaruh oleh keniscayaan perubahan zaman.

Reformisme dan Radikalisme: Reaksi Terhadap Modernisme

Meskipun kaum reformis setuju bahwa Islam ideal adalah seperti yang dicontohkan Rasul, mereka memandang perubahan sejarah sebagai fenomena yang tidak dapat dielakkan. Artinya, model Islam ideal masa Rasul tidak mungkin dikembalikan begitu saja, karena dalam perjalannya telah bercampur dengan unsur-unsur lain, di samping telah mengalami perkembangan sendiri. Ada kalanya perubahan yang terjadi bermakna positif dan ada kalanya berdampak negatif terhadap Islam. Kaum reformis setuju, misalnya, dengan pandangan revivalis bahwa ditutupnya pintu *ijtihad* dan maraknya *taqlid* dalam masyarakat telah mengakibatkan kejumudan dan kemunduran Islam. Akan tetapi, langkah pemurnian bukanlah satu-satunya cara untuk menegakkan kembali misi awal Islam; apalagi dengan mengikuti pola Islam masa Rasul secara harfiah. Tantangan kehidupan manusia berbeda-beda setiap zaman. Oleh karenanya yang lebih dibutuhkan adalah pembaharuan dan reformasi pemahaman keagamaan agar sesuai dengan perkembangan dan tuntutan zaman. Model Islam ideal masa Rasul lebih tepat dijadikan sumber pengembangan pemikiran Islam di zaman kontemporer. Maka meskipun tidak ditemui pada masa Rasul, praktik keagamaan yang tidak menyimpang dari tujuan dan nilai-nilai yang dikandung al-Qur'an dan Sunnah tetap dapat dibenarkan. Tradisi yang berkembang dalam Islam juga dapat terus dikembangkan, sejauh masih dalam kerangka nilai yang dikandung dalam dua sumber tersebut.

Gerakan reformis tidak menolak tatanan yang ada dalam artian yang dilakukan oleh kaum revivalis. Jamaluddin al-Afgani, Muhammad Abduh dan Rasyid Rida,

tiga tokoh utama gerakan tersebut, jelas-jelas me-ng-akomodasi pemikiran-pemikiran baru yang berkembang dalam masyarakat. Dalam berjuang, mereka juga berhadapan dengan musuh yang sama, yaitu para ulama yang telah terpaku pada model kehidupan keagamaan yang pasif. Namun jangkauan pemikiran mereka bertiga jauh melampaui Abdul Wahhab dan Sayyid Ahmad Shahid. Penegakkan nilai-nilai Islami dipandang tidak cukup dengan menghadirkan warisan masa lalu. Perkembangan sosial, ekonomi dan politik, harus pula turut diperhitungkan. Oleh karenanya, mereka tidak memahami teks agama secara harfiah, tetapi menyertakan metode tafsir dan interpretasi (*ta'wil*) dalam rangka mencapai kesesuaian antara imperatif agama dan tuntutan zaman.¹⁴ Pada titik ini sifat reformatif pemikiran ketiga tokoh tersebut mewarnai bangunan ideologis yang mendasari gerakan kultural reformisme.

Abduh menemukan bahwa capaian-capaian budaya moderen tidak seluruhnya bertentangan dengan Islam. Pada tingkat tertentu, meskipun tidak ditemui pada masa Rasul, capaian tersebut tetap tidak bertentangan dengan semangat yang dikandung Islam. Dengan sedikit perbedaan pemahaman, misalnya, demokrasi disejajarkan Abduh dengan musyawarah yang prinsip Islamnya adalah *syura*, dan *ijma*.¹⁵ Ia juga menyepadankan kesepakatan ulama dengan pandangan masyarakat (*public opinion*).¹⁵

¹⁴Dalam memahami ayat-ayat al-Qur'an mengenai sifat-sifat Allah, misalnya, Muhammad Abduh cenderung mendekatinya secara alegorikal dan tidak harfiah. Lihat, Iftitah Jafar, "Muhammad Rashid Rida's Political Thought" dalam *Islam and Development, a Politico-Religious Response* (Montreal: Permika, 1997) halaman 72.

¹⁵Lihat, Youssef M. Choueiri, *Islamic Fundamentalism*, halaman 33.

Sistem organisasi modern, birokrasi dan representasi dalam kepemimpinan juga diterima. Abduh dan al-Afgani bahkan memandang prestasi budaya moderen dalam ilmu pengetahuan merupakan capaian yang sepenuhnya berkesesuaian dengan Islam. Oleh karenanya, kebangkitan Islam harus pula menyertakan upaya untuk mereformasi cara berpikir Muslim secara menyeluruh agar kehidupan agama dapat berjalan beriringan dengan kemajuan zaman, dan begitu pula sebaliknya.

Tokoh-tokoh reformis memiliki keinginan kuat untuk memadukan budaya moderen dengan nilai-nilai Islam. Abduh sendiri secara terbuka memuji capaian-capaian budaya Eropa moderen. Secara kontras Abduh mendeskripsikan Eropa sebagai masyarakat maju, terdidik, kaya dan berperadaban; sedangkan Muslim sebaliknya: mundur, miskin, bodoh dan terbelakang. Sayyid Ahmad Khan, tokoh reformis lain, juga berpandangan sama. Setelah melihat sendiri kondisi negara-negara Eropa, secara emosional ia menyatakan bahwa perbandingan antara rakyat India dan Eropa sulit untuk dilukiskan. Ibaratnya, masyarakat Eropa adalah sosok yang tampan, terdidik, beradab dan menawan. Adapun India adalah sebaliknya: kotor, miskin dan tidak terpelajar. Menurutnya, gambaran tentang masyarakat Eropa benar-benar di luar jangkauan imajinasi pemikiran penduduk pribumi India. Bagi al-Afgani, kemajuan peradaban Eropa dapat dilihat secara langsung dari keberhasilan mereka menguasai ekonomi dan politik dunia Islam.¹⁶

Kekaguman terhadap peradaban Eropa menjadi salah satu alasan bagi tokoh-tokoh reformis untuk mentrans-

¹⁶Lihat, Youssef M. Choueiri, *Islamic Fundamentalism*, halaman 36-37.

formasikan masyarakat Muslim dalam semua segi kehidupan. Abdurrahman mengadopsi pandangan teologis yang diambil dari khazanah Ilmu Kalam Mu'tazilah dalam rangka menghidupkan kembali rasionalisme dalam Islam. Bersama Rasyid Ridai juga mengobarkan semangat kebangkitan melalui jurnal dan pendidikan. Sementara dalam bidang politik, mereka mencanangkan Pan-Islamisme untuk membentuk sebuah kekhalifahan yang kuat. Para tokoh reformis menolak konsep nasionalisme Barat yang dipandang tidak berkesesuaian dengan Islam, karena agama ini menolak bentuk-bentuk ikatan primordial. Akan tetapi, konsep Pan-Islamisme sendiri pada dasarnya merupakan salah satu bentuk nasionalisme, yaitu nasionalisme keagamaan.

Obsesi untuk mengungguli prestasi masyarakat Barat terlihat kuat dalam pemikiran para tokoh reformis. Mereka tidak hanya melihat Barat sebagai rival masyarakat Muslim, tetapi juga menggunakan sebagai patokan kemajuan. Oleh karenanya, meskipun mereka juga terobsesi untuk menegakkan nilai-nilai Islam, kerangka penerapannya lebih banyak merujuk pada Barat. Istilahnya, nilai-nilai Islam harus diwujudkan dalam bentuknya yang moderen dan maju. Keduanya sedapat mungkin disintesikan sedemikian rupa, sehingga secara keseluruhan dapat mengembalikan kejayaan Muslim dan sekaligus mengungguli Barat.

Lahirnya bentuk pemikiran seperti ini bukan tanpa alasan, karena bagaimanapun saat itu Barat semakin membuktikan supremasinya. Gerakan reformis muncul pada akhir abad sembilan belas dan menghadapi tantangan yang lebih kompleks dibandingkan gerakan revivalis. Kedigdayaan politik dan militer Barat saat itu semakin membuktikan efektivitasnya setelah Eropa berhasil mem-

perkokoh dan memperluas cengkeramannya atas wilayah-wilayah Muslim. Al-Afgani melihat bahwa keberhasilan Eropa bukan ditentukan oleh faktor etnik atau identitas, tetapi didorong oleh prestasi mereka dalam mengembangkan ilmu pengetahuan. Setelah menyaksikan sendiri, baik Abduh, Afgani maupun Sayyid Ahmad Khan juga mengakui bahwa perkembangan peradaban masyarakat Eropa sangat mengagumkan. Ketiganya seakan tidak mendapatkan celah yang dapat dipakai untuk mengeritik Barat, selain perbedaan identitas keagamaan. Di satu sisi, mereka menolak imperialisme dan kolonialisme dan mengajak umat Islam di dunia untuk bersatu membebaskan diri; namun di sisi lain, mereka juga mengakui bahwa kemampuan menjajah bangsa-bangsa Barat didukung oleh penguasaan ilmu pengetahuan dan peradaban yang tinggi. Maka bagi kalangan reformis, upaya pembebasan tidak cukup dilakukan melalui perang, tetapi yang lebih penting adalah membekali diri dengan ilmu dan peradaban.

Meskipun kaum reformis tidak dapat merealisasikan agendanya secara utuh, pengaruh gerakan ini cukup luas. Sampai di Indonesia, ide-ide reformis untuk mencangkan renaisans (*nahdah*) Islam telah berhasil memodernisasi pola kehidupan Muslim. Muhammadiyah, misalnya, yang lahir di awal abad ini telah berhasil mendirikan berbagai institusi pendidikan, sosial, ekonomi maupun kesehatan. Secara umum organisasi ini juga berhasil menampilkan wajah komunitas Muslim yang moderen, terdidik, urban dan rasional. Akan tetapi, di negara lain, gerakan reformis mendapat tantangan kuat dari hegemoni Barat yang membuat beberapa agendanya tidak teralisasikan. Pan-Islamisme, misalnya, tidak bisa diwujudkan, karena, di samping konflik internal, dominasi kolonialisme dan budaya sekuler begitu kuat. Situasi ini sedikit banyak turut memicu

munculnya gerakan-gerakan keagamaan radikal seperti al-Ikhwan al-Muslimun, Jihad, Jamaat-i-Islami atau yang lebih belakangan FIS.

Gerakan radikal dalam Islam sebenarnya bukan merupakan pemutusan total (*total break*) dari gerakan kebangkitan Islam yang ada sebelumnya. Ketika mendirikan al-Ikhwan al-Muslimun, Hasan al-Banna sendiri adalah pengikut Muhammad Abduh yang menyatakan diri pengikut *salafiyyah*. Namun setelah kematiannya, al-Ikhwan al-Muslimun lebih banyak diwarnai oleh pemikiran Sayyid Qutb. Ia bersama tokoh utama Jamaat-i-Islami, Abul A'la Maududi, dan Abu Hasan Nadwi merumuskan pemikiran-pemikiran yang nantinya banyak memberi inspirasi pada gerakan radikal. Pengaruh mereka luas, melintasi batas-batas negara di mana mereka tinggal. Meskipun Nadwi dan Maududi berdiam di India, pemikiran dan gerakan mereka dapat pula ditemui di Mesir, Yordania maupun Siria. Begitu pula dengan al-Ikhwan al-Muslimun yang tidak hanya berkembang di Mesir, tetapi juga di Sudan, Tunisia, Siria dan negara-negara Muslim lain.

Sama dengan para pendahulu gerakan kebangkitan Islam, Qutb, Nadwi dan Maududi sepakat tentang perlunya menegakkan kembali nilai-nilai Islam. Akan tetapi mereka berbeda secara kontras dalam menafsirkan Islam yang ideal. Bagi mereka, Islam ideal tidak sekadar kembali pada al-Qur'an dan Sunnah atau mencari sintesis antara nilai-nilai Islam dengan perkembangan budaya modern. Pada dasarnya, menurut mereka, Islam adalah ajaran yang sempurna dan bersifat total. Islam telah menyediakan seperangkat aturan yang dapat dipergunakan bagi kehidupan sepanjang zaman. Oleh karenanya, umat Islam tidak perlu meminjam atau mencari budaya lain guna memenuhi kebutuhan hidup mereka. Berbeda dari kaum

reformis, tindakan mengadopsi budaya Barat justru dipandang dapat membahayakan serta memperlemah posisi Muslim. Yang diperlukan, menurut kalangan radikal, adalah penerapan prinsip-prinsip Islam secara menyeluruh dalam semua bidang kehidupan.¹⁷

Langkah pokok dari upaya ini adalah menegakkan kekuasaan dan kedaulatan Allah dalam kehidupan sehari-hari. Artinya, al-Qur'an dan Sunnah harus diletakkan di atas kekuasaan manusia dalam seluruh institusi masyarakat. Bagi mereka, hanya Allah yang memiliki wewenang untuk menentukan kebaikan dan keburukan yang dilakukan oleh manusia. Pola pikir ini sering dikenal sebagai prinsip *hakimiyyah*, atau mendudukkan kekuasaan Allah di atas segalanya. Dalam khazanah Islam klasik, kelompok yang pertama kali mencetuskan pandangan ini adalah kaum Khawarij, yang memegang teguh prinsip tidak adanya hukum selain milik Allah (*la hukma illallah*).¹⁸ Berdasarkan keyakinan ini, Islam dimunculkan sebagai ideologi yang *self-sufficient*, dan karenanya cenderung memperlakukan ideologi atau praktik kehidupan yang berbeda sebagai musuh atau rival.¹⁹ Tidak jarang kelompok radikal mengkafirkan (*takfir*) kalangan lain yang tidak sejalan dengan pendirian mereka. Maka secara kosmolo-

¹⁷Sikap peneguhan supremasi Islam pada saat yang sama dibarengi dengan penolakan total terhadap Barat. Seperti yang ditunjukkan oleh Sayyid Qutb, Barat adalah sepenuhnya berlawanan dengan Islam. Lihat, Ibrahim M. Abu Rabi', *Intellectual Origin of Islamic Resurgence in the Modern Arab World* (New York: State University of New York Press, 1996) halaman 92-137.

¹⁸Lihat, Azyumardi Azra, *Pergolakan Politik Islam*, halaman 111.

¹⁹Lihat, John L. Esposito, *Islamic Threat, Myth or Reality?* (New York and Oxford: Oxford University Press, 1992) halaman 69.

gis kalangan radikal ini mengakui adanya wilayah Islam (*dar al-Islam*) dan wilayah non-Islam (*dar al-harb*). Mereka menggunakan sebagi pijakan identitas dan menjadikan *dar al-Islam* sebagai basis untuk melawan segala macam yang berasosiasi dengan *dar al-harb*.

Menurut Qutb, masyarakat Muslim dihadapkan pada persoalan mendasar, yaitu praktik jahiliyyah moderen. Istilah jahiliyyah tidak hanya digunakan Qutb dalam konteks teologis, tetapi juga politis dan kultural.²⁰ Dengan bahasa yang berbeda, Maududi dan Nadwi juga berpendapat serupa bahwa kebanyakan Muslim tidak lagi melandaskan seluruh hidupnya pada kehendak Allah. Dalam politik, misalnya, mereka telah terseret pada ideologi lain yang sama sekali tidak Islami, seperti Marxisme, kapitalisme, nasionalisme maupun liberalisme. Sementara itu, kehidupan budaya Muslim juga telah dirasuki Westernisme dan materialisme. Semua kenyataan ini, menurut Qutb dan Nadwi, telah memperlemah Muslim dan memenggiringkan Islam.

Baik kapitalisme maupun Marxisme dipandang oleh tokoh-tokoh ini sebagai pengejawantahan budaya Barat yang berakar pada filsafat materialisme. Sedangkan sistem politik moderen seperti nasionalisme dan demokrasi adalah produk dari tradisi Barat lama yang berakar pada kebudayaan Romawi yang memisahkan antara agama dan negara. Prinsip ini kemudian secara luas diadopsi oleh masyarakat moderen dalam bentuk tatanan kehidupan

²⁰Bagi Qutb, rezim, masyarakat dan praktik kehidupan dalam pengertian luas yang tidak sejalan dengan perintah Allah disebut *jahili*. Lihat, Ahmad S. Mousalli, *Radical Islamic Fundamentalism* (Beirut: American University of Beirut, 1992) halaman 36.

sekuler. Maka pada dasarnya, menurut Qutb, gelombang kebudayaan Barat yang mempengaruhi kehidupan Muslim memiliki dimensi keagamaan, yaitu Kristen. Ekspansi politik Barat melalui kolonialisme dan imperialisme, serta penguasaan ekonomi terhadap masyarakat non-Eropa melalui kapitalisme pada prinsipnya adalah perpanjangan dari misionarisme agama tersebut dan perpanjangan dari perang salib.²¹

Cara berpikir seperti ini dengan sendiri memunculkan penolakan terhadap tatanan kehidupan moderen. Sistem negara-bangsa ditolak, karena bertentangan dengan universalisme Islam; demokrasi juga tidak diakui, karena meletakkan manusia di atas kekuasaan Tuhan. Bagi para pemikir ini, negara tidak didirikan untuk menyalurkan kehendak rakyat, tetapi sebaliknya penyelenggaraan negara adalah untuk mewujudkan kehendak Tuhan. Artinya, aturan kenegaraan tidak harus disesuaikan dengan kebutuhan rakyat, tetapi rakyat harus menuruti ketentuan yang digariskan negara berdasarkan ajaran-ajaran yang telah diturunkan Allah. Maududi, misalnya, berpendapat bahwa tatanan politik Islam yang ideal telah dicontohkan oleh Rasul dan empat khalifah sesudahnya. Pada masa itu agama merupakan prinsip tertinggi dalam penyelenggaraan kekuasaan. Tidak ada pemisahan antara agama dan politik, petinggi negara dan ulama. Namun setelah periode itu, agama tidak lagi menempati posisi sentral, karena model kerajaan lebih menunjung tinggi kekuasaan raja. Ulama hanyalah figur-firug yang hanya menempati posisi

²¹Lihat, Ibrahim M. Abu Rabi', *Intellectual Origin of Islamic Resurgence in the Modern Arab World*, khususnya bab 4.

pinggiran di bawah kontrol penguasa politik.²²

Berbarengan dengan penolakan mereka terhadap sistem kehidupan dan ideologi Barat, para tokoh radikal is melihat penerapan Syari'ah sebagai satu-satunya alternatif bagi Muslim. Islam, menurut Maududi, tidak sekadar sistem ritus, lebih dari itu agama ini telah menyediakan perangkat aturan tentang politik, ekonomi, budaya dan sebagainya.²³ Islam diturunkan bukan hanya untuk meminta pengikutnya beribadah, tetapi juga untuk berzakat, bersedekah, mencari ilmu dan menegakkan kebenaran. Oleh karenanya, dengan merujuk pada Syari'ah, yaitu kumpulan aturan dalam Islam, kaum Muslim akan dapat mencapai cita-cita ideal mereka selaku wakil Allah di muka bumi.

Totalitas, atau istilah Perancisnya *integrisme*, pandangan keagamaan ini yang membedakan Qutb, Maududi dan Nadwi dari kaum reformis maupun revivalis. Pada saat yang sama, penolakan mereka terhadap Barat dan warna ideologis mereka yang begitu mendasar menyebabkan mereka disebut kaum radikal is. Ditambah dengan strategi non-kompromis yang mereka terapkan, sifat radikal gerakan yang mereka pimpin semakin menonjol. Al-Ikhwan al-Muslimun, misalnya, tidak mau melakukan kompromi dengan beberapa penguasa, dan terlibat dalam rencana pembunuhan Presiden Gamal Abdul Nasser. Faksi-faksi al-Ikhwan yang berkembang lebih kemudian juga tetap mempertahankan strategi non-kompromis. Bahkan pembunuhan terhadap Presiden Anwar Sadat merupakan

²²Lihat Youssef M Choueiri, *Islamic Fundamentalism*, halaman 95.

²³Lihat, Ann Elizabeth Meyer, "The Fundamentalist Impact on Law, Politics and Constitution," halaman 113-114.

manifestasi dari ideologi dan strategi yang pada umumnya dianut kalangan radikal. Sementara Maududi sendiri, atas nama universalisme Islam, juga pernah menolak upaya pendirian negara Pakistan yang dimotori oleh Muhammad Ali Jinnah yang akomodatif terhadap ide negara moderen yang sekuler.²⁴

Sebenarnya, munculnya gerakan radikal dalam Islam merupakan fenomena yang belum berlangsung lama. Al-Ikhwan al-Muslimun sendiri baru dibentuk pada awal abad dua puluh. Artinya, kondisi masyarakat Muslim pada saat radikalisme muncul sudah hampir memasuki masa kemerdekaan, atau bahkan sudah merdeka. Dengan demikian, meskipun rata-rata bersikap anti-Barat, mereka tidak lagi secara langsung berhadapan dengan kekuatan militer kolonialis atau imperialis. Yang mereka hadapi adalah bangsa mereka sendiri, sedangkan wujud kehadiran Barat mengejawantah dalam bentuk budaya atau ideologi yang sampai sekarang masih bercokol dalam masyarakat Muslim. Maka dalam pemikiran para tokoh gerakan radikal, Barat tidak semata-mata diartikan selaku kekuatan militer, tetapi juga dipahami sebagai hegemoni kultural.

Gilles Kepel berpendapat bahwa munculnya gerakan radikal dalam Islam tidak bisa dilepaskan dari dialektika sosial-politik yang terjadi pada saat masyarakat Muslim telah meraih kemerdekaan. Akan tetapi, masalahnya sendiri sudah mulai sejak mereka berjuang melawan penjajahan. Ketika itu peran yang dijalankan oleh kelompok-kelopok Islam sangat signifikan. Melalui jaringan kerja

²⁴Lihat, Ann Elizabeth Meyer, "The Fundamentalist Impact on Law, Politics and Constitution," halaman 124.

yang dibangun oleh organisasi-organisasi tarekat, misalnya, kelompok keagamaan mampu melancarkan serangan terhadap penjajah. Para ulama juga mengerahkan pengaruh mereka kepada rakyat dengan mengobarkan perang suci (*jihad*). Militanisme pribumi dalam mengusir penjajah sama sekali tidak dapat dilepaskan dari program-program yang dibangun oleh pemuka agama, baik melalui pendidikan maupun aktivitas-aktivitas keagamaan. Semua ini hampir berlaku umum di negara-negara yang memiliki penduduk Muslim, baik di Sudan maupun di Mesir, Siria, Aljazair, Maroko maupun India.²⁵

Meskipun demikian, kalangan agamawan harus menghadapi kenyataan baru ketika situasi dunia telah berubah cepat dengan lahirnya negara-bangsa (*nation-state*). Masing-masing komunitas Muslim memperoleh identitas baru yang tidak ada presedennya. Islam tidak lagi dipakai sebagai simbol pemersatu atau ideantitas sosial-politik, karena sistem negara yang kemudian lahir sudah tidak lagi memiliki warna keagamaan. Lebih dari itu, konsep negara-bangsa cenderung mendudukkan kalangan agamawan dalam posisi pinggir. Umumnya negara-bangsa yang baru lahir, para pemimpin yang berkuasa justru datang dari kalangan yang telah me-ngalami sosialisasi dalam kebudayaan Barat sekuler. Mereka ternyata lebih siap menduduki posisi dalam institusi sosial moderen untuk menjalankan roda organisasi yang baru diperkenalkan oleh Barat. Dalam konteks ini, seakan-akan peran dan agenda yang dicanangkan oleh kalangan agamawan pada masa perjuangan kemerdekaan tidak diakomodasi

²⁵Gilles Kepel, *The Revenge of God* (Cambridge: The Polity Press, 1994) khususnya bab "The Sword and the Koran."

secara memadai dalam wadah negara moderen.

Beberapa upaya kerjasama sebenarnya pernah ditempuh dalam bentuk kerjasama antara penguasa baru dan kalangan agamawan. Di Mesir, misalnya, al-Ikhwan al-Muslimun mendukungan sepenuhnya gerakan revolusi yang dipimpin Gamal Abdul Nasser pada 1952 untuk menumbangkan penguasa Mesir saat itu. Akan tetapi, setelah berhasil dan Nasser duduk sebagai presiden, keinginan al-Ikhwan al-Muslimun untuk menegakkan Islam tidak dihiraukan. Nasib yang sama juga dialami oleh kalangan agamawan di Sudan maupun Aljazair. Mereka lebih banyak digunakan untuk mencapai tujuan tertentu, tetapi kepentingan mereka jarang diakomodasi.²⁶ Suasana ini semakin memburuk ketika negara-negara yang baru lahir dan menerapkan konsep sekuler tersebut tidak mampu membuktikan efektivitasnya. Hampir semuanya mengalami persoalan ekonomi yang sangat serius yang menjurus pada ketidakpuasan massa. Pemerintahan yang tadinya menjadi tumpuan rakyat banyak dibelit praktik korupsi dan kolusi. Sementara itu, model kehidupan sekuler yang diwarisi dari penjajah semakin menampilkkan pola hidup yang dipandang bertentangan dengan nilai-nilai tradisional. Akibatnya, kekecewaan dan tingkat ketidakpercayaan terhadap penguasa semakin berkurang.

Respons terhadap kebangkrutan sistem politik dan penguasa yang baru berdiri tidak hanya datang dari kalangan agamawan. Gerakan lain yang dipandang mengancam kekuasaan yang ada juga datang dari kalangan Marxis dan sosialis. Di Mesir maupun di Aljazair, gerakan Marxis cukup banyak merepotkan pemerintah. Mereka men-

²⁶Lihat, Gilles Kepel, *The Revenge of God*, halaman 18.

dukung pemogokan buruh dan mencanangkan *land-reform*. Untuk mengatasi hal ini, pemerintah Houari Boumediene di Aljazair sengaja membuat perimbangan dengan menghadapkan mereka dengan kelompok Islamis. Dengan demikian, Boumediene tetap dapat berkuasa saambil pada saat yang sama meredam keinginan Islamisasi politik dan *land reform*.²⁷ Dalam konteks Timur Tengah, kelompok yang cukup berhasil memperoleh posisi elit dalam pemerintahan adalah kalangan sosialis yang tergabung dalam partai Baath, seperti yang terjadi di Mesir, Irak dan Siria. Akan tetapi, kelompok ini juga tidak mampu memuaskan keinginan-keinginan yang datang dari kalangan agamawan.

Krisis yang muncul dalam negara-negara baru ini memberi ruang bagi sementara kalangan agamawan untuk membentuk gerakan-gerakan radikal. Mereka berusaha menolak tatanan yang ada, baik sistem negara, hukum dan kebudayaan, untuk kemudian diganti dengan sistem Islam. Penolakan mereka sangat radikal, dan begitu juga konsep kehidupan yang mereka tawarkan. Berbeda dari kaum revivalis yang sekadar ingin mengembalikan kemurnian Islam atau kaum reformis yang bertujuan memodernisasi Islam, kalangan radikal mempercayai kesempurnaan Islam bagi seluruh dimensi kehidupan. Oleh karenanya, mereka terus berusaha mengganti semua institusi sosial, ekonomi, budaya dan politik dengan model Islam.

Dalam konteks ini, Islam muncul sebagai ideologi, bukan teologi, yang mencoba merangkum seluruh aspek kehidupan. Cara berpikir seperti ini sebenarnya tidak dite-

²⁷Gilles Kepel, *The Revenge of God*, halaman 43.

mu dalam khazanah Islam, karena konstruk Islam yang mereka bangun kebanyakan berasal dari fenomena modern. Misalnya, mereka berbicara tentang negara Islam, meskipun konsep negara, khususnya negara-bangsa, baru lahir dalam masyarakat Muslim pada akhir masa penjajahan Eropa. Mereka juga berbicara mengenai ekonomi Islam, walaupun dalam sejarah Islam belum dikembangkan konsep institusi ekonomi mode-ren. Atas dasar alasan ini, Bruce B. Lawrence menyimpulkan bahwa radikalisme dalam Islam merupakan fenomena modern. Ia lahir selaku akibat dari modernitas dan berdiri sebagai antitesis modernisme. Kalangan radikal, menurut Lawrence, pada dasarnya modern, tetapi mereka bukan modernis karena menolak modernisme.²⁸

Senada dengan Lawrence, Mark Juergensmeyer menyimpulkan bahwa radikalisme dalam Islam muncul karena kegagalan nasionalisme sekuler. Bagi Juergensmeyer, nasionalisme sekuler tidak mampu mengakomodasi aspirasi kalangan agamawan. Menurutnya, kalangan radikal is tidak menolak modernitas dalam artian ilmu pengetahuan atau teknologi, tetapi mereka tidak bisa menerima ideologi di balik itu, yaitu sekulerisme dan materialisme.²⁹ Maka dapat dipahami bila Ira M. Lapidus menyimpulkan bahwa pada dasarnya kalangan radikal is tidak sedang berusaha menegakkan tatanan sosial yang pernah ada dalam sejarah Islam, tetapi berusaha merumuskan tatan-

²⁸Bruce B. Lawrence, *Defenders of God* (New York: Harper & Row Publishers, 1989), halaman 1-2.

²⁹Mark Juergensmeyer, *The New Cold War?, Religious Nationalism Confronts the Secular State* (Berkeley: University of California Press, 1993) halaman 35-39.

an sosial dan politik baru yang ditarik dari ajaran-ajaran agama.³⁰ Pandangan ini menyiratkan bahwa kalangan radikal lebih mempersoalkan nilai-nilai yang menjadi landasan tatanan sosial daripada bentuk-bentuk institusi atau capaian-capaian yang dihasilkan.

Eksperimen Radikalisme

Sejengkal Qutb, Maududi dan Nadwi, gerakan radikal terus muncul berbarengan dengan krisis ekonomi, politik dan budaya yang diderita negara-negara Muslim. Nama organisasi dan strategi gerakannya mungkin berbeda-beda, tetapi pemikiran ketiga tokoh radikal Muslim tersebut tetap berpengaruh. Setelah al-Ikhwan al-Muslimun melebarkan sayap ke luar Mesir, dan setelah kepemimpinan organisasi ini dipegang oleh tokoh yang lebih moderat, Hasan al-Hudaybi, muncul gerakan-gerakan lain yang lebih radikal. Di antaranya adalah al-Takfir wal Hijrah, Jihad dan al-Jama'ah al-Islamiyyah. Para tokoh ketiga organisasi ini masih memiliki hubungan dengan al-Ikhwan al-Muslimun. Akan tetapi dalam perjalannya mereka banyak menemui perbedaan pandangan, baik yang menyangkut interpretasi keagamaan maupun strategi gerakan.

Al-Takfir, Jihad dan al-Jama'ah sama-sama menolak tatanan sosial sekuler moderen. Mereka juga meyakini ideologi Islam yang sempurna dan dapat diterapkan sepanjang masa. Namun dibandingkan al-Ikhwan al-Mus-

³⁰Ira M. Lapidus, "Islamic Political Movement: Patterns of Historical Change" dalam Edmund Burke III dan Ira M. Lapidus (ed.), *Islam, Politics, and Social Movements* (Berkeley: University of California Press, 1988) halaman 3.

limun dan Jamaat-i-Islami, ketiga organisasi ini jauh lebih radikal. Tokoh utama al-Takfir, Shukri Mustafa, merumuskan pandangan ideologis yang lebih nyata sifat radikalnya. Ia antara lain beranggapan bahwa (i) setiap dosa sama dengan kemosyikan; (ii) oleh karena itu Allah mengharuskan dijalannya seluruh ajaran agama, setiap Muslim perlu mentaatinya secara utuh. Bila tidak menjalankan salah satu ajaran, maka amalan lainnya tidak berguna; (iii) setiap Muslim yang tidak menyahuti ajakan saudaranya untuk berjuang di jalan Allah adalah kafir; (iv) orang kafir pantas dibunuh; dan (v) tidak diperkenankan menyebut suatu masjid sebagai masjid Allah, kecuali semua orang yang menggunakannya telah menjalankan ajaran Islam sepenuhnya.³¹

Organisasi Jihad dan al-Jama'ah al-Islamiyyah juga tidak kalah radikal. Keduanya sama-sama anti rezim yang berkuasa di bawah pimpinan Anwar Sadat. Al-Jama'ah al-Islamiyyah sempat mengeluarkan fatwa hukuman mati bagi Anwar Sadat, dan Jihad sendiri merupakan pelaku pembunuhan atas presiden penerus Gamal Abdul Nasser ini.³² Jelas dalam kaitan tersebut ideologi *jihad* memerlukan fungsi yang sangat penting dalam kebijakan strategi gerakan. Tiga-tiganya meyakini bahwa penerapan ajaran Islam hanya mungkin dicapai jika kepemimpinan politik dapat direbut dan di-Islam-kan. Strategi ini berbeda dengan al-Ikhwan al-Muslimun maupun gerakan reformis, di mana proses Islamisasi lebih dititikberatkan pada

³¹Lihat, Abdel Azim Ramadan, "Fundamentalist Influence in Egypt," halaman 158.

³²Lihat, Abdel Azim Ramadan, "Fundamentalist Influence in Egypt," halaman 159-161.

masyarakat. Asumsinya, jika masyarakat telah berhasil di-Islam-kan, maka rezim dan tatanan politik yang lebih tinggi akan dengan sendirinya berubah menjadi Islam. Akan tetapi, asumsi ini kemudian dibalik oleh gerakan radikal yang muncul lebih belakangan. Bagi mereka, Islamisasi masyarakat tidak mungkin bisa berhasil, karena yang lebih menentukan adalah penguasa dan elit yang memegang monopoli kekuasaan dalam negara. Tak pelak lagi, konflik dengan penguasa menjadi fenomena menonjol dalam perjalanan gerakan radikal dalam Islam.

Meskipun demikian, dua asumsi yang melandasi strategi gerakan keagamaan di atas sama-sama mendapat pengikut. Kepel menyebut dua strategi ini dengan istilah 'Re-Islamisasi dari Atas' dan 'Re-Islamisasi dari Bawah'.³³ Yang pertama merujuk pada cara yang dipakai oleh gerakan radikal seperti Jihad dan al-Takfir wal Hijrah, dan yang kedua untuk menandai pola gerakan al-Ikhwan al-Muslimun dan FIS. Selain di Mesir, model pertama tampaknya juga diadopsi oleh Iran, Pakistan dan Sudan. Ketiga negara tersebut sedikit banyak telah berhasil melancarkan gerakan Islamisasi dengan sasaran utama rezim yang sedang berkuasa. Ketiganya juga pernah, dan sebagian masih, menerapkan sistem negara Islam. Sementara itu, selain dua organisasi yang telah disebut, model Islamisasi dari Bawah juga diadopsi oleh Jamaah Tabligh yang saat ini telah menyebar sampai ke Eropa Barat dan Amerika Utara.

Terjadinya revolusi Iran tidak bisa dilepaskan dari riwayat panjang perseteruan antara kalangan ulama (mul-

³³Istilahnya adalah Re-Islamization from Above dan Re-Islamization from Below. Lihat bab pertama Gilles Kepel, *The Revenge of God*.

lah) dan penguasa Iran moderen di bawah Shah Reza Pahlevi. Program yang dicanangkan Shah begitu naik ke tampuk kekuasaan adalah modernisasi semua lini kehidupan. Meskipun ia berkedudukan sebagai raja, intitusi moderen negara-bangsa segera diterapkan. Dalam konteks ini, posisi para ulama yang secara tradisional telah mapan tidak begitu diakomodasi. Pada saat yang sama, proses sekulerisasi berjalan cepat beriringan dengan program-program modernisasi dalam pendidikan, sosial dan kebudayaan. Akibatnya, Iran yang sejak lama mengakui keberadaan institusi ulama sebagai bagian dari sistem sosial, berubah menjadi bangsa yang modern yang terbaratkan.

Secara ekonomis kepemimpinan Shah mencatat kemajuan yang sangat berarti. Iran muncul sebagai salah satu negara kaya di wilayah Timur Tengah, dan merupakan kekuatan yang disegani oleh bangsa-bangsa di sekelilingnya. Dunia pendidikan juga mengalami kemajuan pesat berkat program sistematis yang diterapkan sejak awal. Akan tetapi, kecenderungan sekuler dan kebarat-baratan dari rezim yang berkuasa tidak sepenuhnya diterima oleh rakyat. Pemerintah ternyata juga bersikap keras terhadap kalangan oposisi yang sebagiannya datang dari kalangan mullah. Sampai-sampai Ayatullah Khomeini sendiri harus mengungsi karena kuatnya tekanan penguasa. Suasana inilah yang mendorong munculnya gerakan radikalisme agama di Iran yang berpuncak pada jatuhnya rezim Shah dan naiknya rezim mullah.

Meskipun Pakistan dan Sudan tidak memiliki lembaga keulamaan (*cleric*) yang sekuat Iran, keduanya juga mencatat keberhasilan proses Islamisasi dari Atas. Di dua negara ini para tokoh gerakan radikal berjuang bergandengan dengan rezim militer dalam melancarkan program-

programnya. Ketika rezim sekuler Zulfikar Ali Bhutto dilanda krisis kepercayaan, para tokoh radikal mendukung kalangan militer yang dipimpin oleh Zia ul Haq untuk merebut kekuasaan. Setelah berhasil, mereka muncul sebagai inspirator dari proses pendirian Negara Islam Pakistan. Mereka yang menyusun undang-undang negara, dan Zia, yang juga dikenal saleh dalam beragama, yang melaksanakan penerapan aturan-aturan Islam pada tingkat negara.³⁴

Islamisasi Sudan sebenarnya telah berjalan lama sebelum gerakan radikal masuk dalam kekuasaan. Rezim militer lama yang dipimpin oleh Ja'far Numeiry telah lebih dulu menerapkan ajaran Islam pada 1983. Hanya saja, program ini tidak begitu diterima oleh kalangan agamawan karena Numeiry hanya menyertakan ulama-ulama pinggiran dalam penyusunan program tersebut. Strategi ini sengaja diambil oleh Numeiry, karena kepemimpinannya sering mendapat perlawanan dari ulama-ulama besar, seperti Sadiq al-Mahdi. Dalam perjalannya, program Islamisasi Numeiry gagal bersamaan dengan kejatuhanya dari tampuk kepemimpinan. Sebelum muncul rezim militer lain di bawah kepemimpinan Omar Hassan al-Bashir pada 1989, Sudan sempat diperintah oleh sipil. Hanya saja, militer kembali mengintervensi, karena suasana politik banyak diwarnai oleh perang saudara antarberbagai kelompok etnik dan agama. Meskipun pada awalnya al-Bashir tampak netral, menegakkan pemerintahan sekuler, dalam perkembangannya ia bekerjasama dengan Hassan Turabi, pemimpin Front Nasional Islam

³⁴Lihat, Ann Elizabeth Meyer, "Fundamentalist Impact on Law, Politics, and Constitutions," halaman 125-129.

(NIF), yang memiliki latarbelakang al-Ikhwan al-Muslimun. Dengan mengikutsertakan ulama-ulama besar, sekali lagi Sudan menjalani proses Islamisasi.³⁵

Berbeda dari kasus tiga negara di atas, proses Re-Islamisasi dari Bawah diadopsi oleh gerakan radikal di Mesir dan juga di Aljazair. Dalam perkembangannya, al-Ikhwan al-Muslimun merupakan gerakan yang mencoba melakukan Islamisasi dengan sasaran masyarakat umum. Hal yang sama juga dilakukan oleh FIS di Aljazair maupun Jama'ah Tabligh di berbagai belahan dunia. Di samping ideologis, program-program yang dicanangkan juga menyangkut kebutuhan langsung masyarakat, seperti ekonomi dan pendidikan. Mereka yang bergabung dalam organisasi-organisasi ini juga beragam, mulai dari ulama sampai kalangan profesional. Pada umumnya, gerakan ini menggunakan isu-isu so-sial tertentu sebagai kesempatan melancarkan program. Di Mesir, misalnya, mereka membantu mahasiswa dengan menyediakan buku kuliah dan pengajaran tambahan. Cara ini sangat strategis, karena kebanyakan universitas tidak menyediakan sarana belajar dan pengajaran yang memenuhi standar. Se mentara itu, di Aljazair, kalangan radikal yang nantinya bergabung dalam wadah FIS juga menempuh cara serupa. Mereka tidak segan-segan untuk membantu membangun perumahan bagi warga kota yang mendiami daerah kumuh. Mereka juga membantu meringankan beban rakyat miskin dengan menyediakan pasar murah atau memberi beasiswa bagi anak-anak mereka. Dengan demikian, program-program tersebut banyak mendapat

³⁵Lihat, Ann Elizabeth Meyer, "Fundamentalist Impact on Law, Politics, and Constitutions," halaman 132-138.

simpati, dan pada tingkat tertentu juga meringankan beban pemerintah dalam mengurus rakyat.³⁶

Sejauh hanya menyangkut program sosial-pendidikan, pemerintah setempat tidak merasa keberatan. Hanya saja, seperti kasus FIS, ketika gerakan tersebut telah mengarah pada politik, pemerintah merasakan keberadaan gerakan ini sebagai ancaman. Bisa jadi sikap penguasa ini berlebihan, karena kalangan radikal belum membuktikan diri apakah mereka mengancam kelompok lain atau tidak. Namun demikian, bila dilihat dari lanjutan program sosial-pendidikan yang mereka canangkan, sikap penguasa setempat cukup dapat dipahami. Biasanya, dalam memberikan bantuan sosial dan pendidikan, kalangan radikal senantiasa mengaitkan dengan simbol-simbol keagamaan, seperti hanya menyediakan busana Muslimah bagi wanita yang akan dibantu. Program-program tersebut kemudian ditindaklanjuti dengan pengajaran dan indoktrinasi dalam bidang politik dan ideologi. Seperti disebutkan sebelumnya, karakter ideologi Islam yang dipegang oleh kalangan radikal lebih banyak bersikap eksklusif dan kurang membuka peluang bagi pluralisme.

Kasus Iran, Pakistan dan Sudan dapat dipakai sebagai gambaran implementasi program-program gerakan radikal. Setelah mereka berkuasa, sistem negara yang dilandaskan pada Shari'ah segera diterapkan. Langkah ini merupakan realisasi tujuan pokok gerakan yang hendak menegakkan kedaulatan Tuhan di muka bumi. Akan tetapi, mereka berketetapan untuk menerapkan sistem ini bagi seluruh rakyat, tanpa mempertimbangkan keragaman as-

³⁶Lihat, Gilles Kepel, *The Revenge of God*, khususnya tentang Re-Islamization from Below.

pirasi warga. Kebijakan ini, dalam kacamata moderen, merupakan sikap politik yang tidak hanya mengurangi kedaulatan rakyat, tetapi juga mengingkari hak yang seharusnya sama-sama dimiliki oleh semua warga. Akibatnya, kelompok masyarakat yang berada di luar garis pemikiran kalangan radikal harus menjadi warga negara kelas dua atau tersingkir sama sekali dari negara mereka sendiri.

Sistem politik Islam di Iran, misalnya, telah mengakibatkan kalangan Baha'i dan Yahudi menjadi warga negara yang tidak memiliki hak politik yang sama dengan warga yang lain. Sementara di Pakistan, kalangan liberal juga terpaksa harus tunduk pada sistem hukum yang bukan menjadi cerminan kehendak mereka. Sedangkan John Garang, pemimpin Tentara Pembebasan Rakyat Sudan (SPLA) yang non-Muslim, harus mengobarkan pemberontakan kembali karena rezim militer-radikal memaksa di terapkannya hukum Islam bagi seluruh rakyat negeri itu. Kejadian-kejadian ini menunjukkan bahwa sistem politik yang diperkenalkan oleh kalangan radikal tidak dapat mengakomodasi kepentingan kelompok-kelompok yang memiliki pandangan berbeda. Bahkan kasus Pakistan lebih menunjukkan eksklusivitas sistem ini, di mana para tokoh radikal tidak hanya menolak aspirasi non-Muslim, tetapi juga tidak mengakui interpretasi keagamaan kalangan Muslim yang berbeda dari mereka.

Dari fenomena tersebut tampak bahwa pola ideologis dan sistem sosial-politik yang dicanangkan kalangan radikal kiranya sulit berjalan beriringan dengan kecenderungan yang bakal terjadi di masa mendatang. Pada saat demokrasi semakin menjadi tuntutan dunia, kalangan radikal mencoba untuk menegakkan sistem politik yang totalitarian; ketika masyarakat dunia mencanang-

kan pluralisme budaya dan agama, mereka justru berusaha menciptakan eksklusivitas sosial; manakala kesetaraan gender menjadi agenda sosial, mereka ingin meneguhkan program domestifikasi perempuan. Kontras pandangan antara paradigma moderen dan radikalisme tampak sulit dijembatani, karena masing-masing pihak memegang asumsi serta keyakinan yang berbeda.

Meskipun demikian, hubungan keduanya sebenarnya tidak setertutup yang dibayangkan. Pada tingkat tertentu, pandangan dunia kalangan radikalisme lebih sering muncul sebagai reaksi daripada sistem nilai yang memiliki kelengkapan instrumen. Walaupun dalam retorika politik mereka menolak semua yang berbau Barat dan meyakini kelengkapan Islam, pada praktiknya mereka tidak bisa menghindari pengaruh budaya moderen. Republik Islam Iran, misalnya, tetap mengadopsi sistem representasi melalui pemilihan umum yang tidak ditemui dalam khazanah sejarah Islam. Mereka juga menerapkan lembaga kepresidenan dengan institusi kementerian sebagai pembantu. Pakistan di bawah Zia juga tidak menerapkan sistem ekonomi Islam, melainkan sistem ekonomi konvensional yang merupakan bagian dari budaya moderen. Dengan ikut serta dalam pemilihan umum, para pengikut FIS, Refah maupun al-Ikhwan al-Muslimun juga secara tidak langsung mengakui sistem politik moderen. Oleh karenanya, selain terbukti bahwa sampai saat ini mereka belum berhasil menawarkan alternatif baru, pada praktiknya gerakan radikalisme lebih merupakan respons terhadap ekses negatif yang timbul dari perkembangan budaya moderen. Dengan kata lain, munculnya gerakan tersebut tidak bisa dipisahkan dari kegagalan serta kekurangan yang diderita oleh budaya moderen. Seperti yang dikatakan Lawrence di atas, radikalisme merupakan konsekuensi dari modernitas dan

antitesis modernisme. Mereka tetap modern, tetapi bukan modernis. Ibaratnya, seorang radikal is tidak berkeberatan memakai telpon genggam, meskipun menolak pola hidup sekuler.

Kesimpulan

Berdasarkan uraian di atas tampak bahwa gerakan radikal dalam sejarah Islam memiliki agenda yang berbeda-beda. Secara ideal mereka memang berusaha untuk menerapkan ajaran-ajaran agama secara menyeluruh, tetapi metode dan pemahaman atas teks suci serta imperatif-imperatif yang dikandungnya saling berbeda. Hal ini terkait erat dengan suasana zaman serta respons masyarakat yang dihadapi. Ketika Abdul Wahhab melancarkan puritanisme, masyarakat Muslim saat itu belum menghadapi kekuatan Barat. Oleh karenanya sasaran yang dicanangkan oleh Abdul Wahhab terbatas pada komunitas internal Muslim. Agendanya juga masih terbatas pada persoalan keagamaan, seperti *bid'ah*, *khurafat* dan *takhayul*. Praktis masalah kenegaraan dan sistem sosial-budaya belum banyak disentuh.

Memasuki fase abad sembilan belas, suasana dunia telah berubah dan menuntut suatu respons yang lebih luas. Pada masa ini Barat telah muncul sebagai kekuatan dunia yang telah mendominasi keberadaan Muslim. Muhammad Abduh, Jamaluddin al-Afgani dan Rasyid Rida adalah manifestasi dari realitas Muslim yang merasakan supremasi tersebut. Agenda pembaharuan Islampun berkembang, dari persoalan internal menuju eksternal. Di satu sisi, para tokoh reformis tersebut masih disibukkan dengan agenda yang dihadapi kalangan revivalis, tetapi di sisi lain mereka juga harus menghadapi tantangan dari luar, yaitu modernisme.

Kenyataan historis menunjukkan bahwa pada periode sesudahnya Islam tidak saja kalah, tetapi juga kehilangan posisinya di tengah masyarakat. Pada saat yang sama, dominasi politik, ekonomi dan kultural Barat melaju tidak terbendungkan dan meminggirkan posisi Islam. Dalam konteks inilah gerakan kebangkitan Islam yang tadinya mengambil jalur kultural dan teologis berubah menjadi gerakan politik dan ideologis. Meskipun sama-sama menghendaki kebangkitan Islam, kalangan radikal cenderung bersikap reaksioner dan idealistik. Peneguhan Islam dilakukan melalui penolakan terhadap non-Islam (Barat), dan realitas historis kejayaan Islam dipakai sebagai ideologi alternatif bagi masyarakat Muslim.

Kasus-kasus negara berpenduduk mayoritas Muslim menunjukkan bahwa idiom-idiom agama sering dipakai sebagai alat untuk mengekspresikan ketidakpuasan sosial, ekonomi dan politik. Hal ini wajar, karena Islam telah menyediakan simbol-simbol kebersamaan yang mengakar kuat dalam sejarah. Apalagi, bagi masyarakat yang pernah mengalami kejayaan Islam, simbol-simbol tersebut masih terasa efektif sampai masa moderen ini. Dengan demikian, *raison d'être* untuk menegakkan Islam tampaknya tidak hanya dimotivasi oleh imperatif teologis, tetapi juga didorong oleh perjuangan mendapatkan kembali identitas kultural serta historis. Mungkin karena sebab ini, masyarakat Muslim yang tidak menjadi bagian dari kejayaan Islam, seperti Indonesia, tidak begitu terobsesi untuk meraih kembali masa keemasan Islam tersebut, dan lebih bersikap terbuka bagi akomodasi kultural dengan masyarakat dunia yang lain, termasuk Barat.

Hampir semua kasus radikalisme keagamaan menunjukkan bahwa kemunculan mereka senantiasa berhadapan dengan Barat. Ekspresinya bermacam-macam, mulai

dari oposisi terhadap rezim yang dianggap sekuler, kapitalisme yang dipandang eksplotatif sampai kebebasan hubungan lain jenis yang diyakini amoral. Kenyataan ini menunjukkan bahwa peradaban moderen yang saat ini diterapkan oleh masyarakat di seluruh dunia belum mampu mengakomodasi kepentingan kalangan radikal. Namun demikian, kalangan radikal juga tampak kesulitan untuk menerima kecenderungan global yang mengatur hubungan antarbangsa. Bila perbedaan ini tidak dapat dijembatani, kekerasan dan ketidakpuasan akan terus merebak. Satu hal yang perlu diingat adalah bahwa di masa mendatang pluralisme dan interdependensi antarmanusia merupakan prinsip sosial yang tidak bisa lagi ditolak. Oleh karenanya, dialog dan kesediaan untuk saling berbagi tetap merupakan keharusan bagi lancarnya penerapan prinsip-prinsip kebersamaan tersebut. Dalam konsep negara Pancasila, yang bukan negara agama dan bukan pula negara sekuler, motto Bhinneka Tunggal Ika (berbeda tapi tetap satu) akan sanggup melindungi kemajemukan dalam kesatuan dan persatuan bangsa. *Amin ya mujibus sailin.*

Daftar Pustaka

- Abu Rabi', Ibrahim M., *Intellectual Origin of Islamic Resurgence in the Modern Arab World* (New York: State University of New York Press, 1996).
- Ahmed, Akbar S., *Discovering Islam, Making Sense of Muslim History and Society* (London and New York: Routledge, 1993).
- _____, *Living Islam* (Bandung: Mizan, 1997).
- Azra, Azyumardi, *Pergolakan Politik Islam* (Jakarta: Paramadina, 1996).
- Burke III, Edmund dan Ira M. Lapidus (ed.), *Islam, Politics, and Social Movements* (Berkeley: University of California Press, 1988).
- Choueiri, Youssef M., *Islamic Fundamentalism* (Boston: Twayne Publishers, 1990).
- Espósito, John L., *Islamic Threat, Myth or Reality?* (New York and Oxford: Oxford University Press, 1992).
- Huntington, Samuel P., "Clash of Civilizations?" dalam *Foreign Affairs*, (Autumn: 1993).
- Juergensmeyer, Mark, *The New Cold War?, Religious Nationalism Confronts the Secular State* (Berkeley: University of California Press, 1993).
- Kepel, Gilles, *The Revenge of God* (Cambridge: The Polity Press, 1994).
- Lawrence, Bruce B., *Defenders of God* (New York: Harper & Row Publishers, 1989).
- Marty, Martin E. dan R. Scott Appleby (ed.), *Fundamentalisms and the State, Remaking Polities, Economies, and Militance* (Chicago and London: The University of Chicago Press, 1993).
- Mousalli, Ahmad S., *Radical Islamic Fundamentalism* (Beirut: American University of Beirut 1992).
- Wahyudi, Yudian (ed.), *Islam and Development, a Politico-Religious Response* (Montreal: Permika, 1997).

**Eddy Kristiyanto, OFM
Franz Magnis-Suseno, SJ**

Fraticelli

**Perspektif-Perspektif Historis tentang
Radikalisme Religi dalam Agama Katolik Roma**

Pengantar¹

Kiranya bukanlah sebuah generalisasi kalau dikatakan bahwa radikalisme agama, sama dengan segenap radikalisme sosial, hanya dapat dipahami dalam konteks sosial tertentu. Apakah dengan motivasi atau, lebih tepat, dengan kerangka pengertian simbolik bahasa agama, atau dengan motivasi pembebasan politik atau, misalnya, kepercayaan akan datangnya *ratu adil*, sekelompok orang akan menjadi radikal dan ekstrem sebagai reaksi atas sebuah situasi dan dalam sebuah konteks.

¹Pokok karangan ini ditulis oleh Dr. A. Eddy Kristiyanto OFM, sedangkan "Pengantar" oleh Prof. Dr. Franz Magnis-Suseno SJ.

Oleh karena itu sebuah penelitian tentang radikalisme agama sudah tentu memerlukan pengetahuan tentang sejarah, khususnya sejarah agama yang bersangkutan. Kalau tidak, kita dapat mengajukan pertanyaan yang secara apriori sudah meleset karena bersifat ahistoris atau nir-konteks. Begitu misalnya bicara tentang radikalisme agama Katolik mudah menyesatkan. Radikalisme-radikalisme kristiani besar dalam 450 tahun terakhir semuanya terjadi di luar Gereja Katolik. Jadi apa yang dapat disebut sebagai radikalisme agama sebenarnya tidak ada dalam Gereja Katolik. Mengapa? Karena tidak ada perasaan atau tendensi radikal dalam Gereja Katolik? Bukan. Melainkan karena radikalisme dalam Gereja Katolik selalu mengambil arah *melawan* Gereja, khususnya pimpinannya (hierarkinya), dan karena itu dengan sendirinya merupakan *protes* terhadap Gereja dan sebagai itu akan ke luar dari Gereja, sebagai *protestantisme*. Radikalisme Kristen (baik Katolik, maupun Protestan) selalu mengambil pola “kembali ke ajaran Injil murni” dengan pengandaian bahwa Gereja dalam ajaran atau tindakan dan pola kehidupan telah menyeleweng daripadanya; jadi merupakan gerakan pembaruan *di dalam* Gereja. Nah, karena radikalisme dalam kalangan Katolik selalu anti-Gereja, mereka menjadi anti-Katolik dan meninggalkan Gereja Katolik dengan sendirinya membentuk Gereja sendiri—yang oleh Gereja Katolik, dan sering juga oleh Gereja-gereja *main stream* Protestan, disebut “sekte”. Sekte-sekte itu hampir tidak pernah memperjuangkan tujuan-tujuan sosial-politis tertentu, misalnya negara dengan susunan tertentu, melainkan yang mereka perjuangkan adalah *hak* untuk hidup menurut penghayatan kekristenan mereka sendiri dan bukan menurut pola gereja-gereja *main stream*. Maka dalam 200 tahun terakhir tak ada pemberontakan atau

gerakan pembebasan politik yang menamakan diri "Katolik" atau "Christian" atau "evangelical". Pola khas radikalisme yang religius itu adalah *emigrasi* dari Gereja induk mereka. Simbol historis emigrasi adalah para *Pilgrim Fathers* Puritan yang pada tahun 1620 meninggalkan Inggris dan menyeberang samudra Atlantik ke Amerika dalam kapal *Mayflower*, lalu membentuk komunitas hidup bebas dari tekanan Inggris yang Anglikan. Secara politis sekte-sekte itu pada umumnya cenderung abstain, untuk tidak berpartisipasi dalam kehidupan "politik besar" dan karena itu mereka bersikap konservatif, artinya mendukung pemerintah yang menjamin *law and order*.

Lalu di mana "radikalisme Katolik"? Radikalisme itu jelas-jelas ada, tetapi zamannya adalah bagian kedua Abad Pertengahan, dari akhir abad ke-12 sampai ke abad ke-15 - dan karena itu tidak tepat kalau disebut "Katolik" karena kata "Katolik" waktu itu belum biasa dipakai. Baru sesudah Reformasi Protestan memisahkan diri dari Gereja universal yang berpusat di Roma, Gereja itu menggarisbawahi identitasnya dengan memakai kata Katolik, jadi dalam abad ke-16. Sejak itu dunia Kristen Barat (untuk membedakan mereka dari Kristen "Timur" atau "ortodoks" yang di sini tidak dibicarakan: Gereja-gereja Slavia, Yunani, Timur Tengah, India Selatan dan Afrika Utara-Timur) dibagi antara "Kristen Katolik" dan "Kristen Protestan".

Kelihatannya begitu saja bicara tentang "radikalisme Katolik" mudah berdasarkan salah paham dan kurang membantu untuk memahami apa yang sebenarnya terjadi. Untuk mencegah beberapa salah paham yang lazim, uraian berikut tentang "radikalisme Katolik" perlu didahului dengan empat catatan.

Pertama. Di negara kita ini - yang sampai sekarang memang masih mempunyai defisit dalam keahlian sejarah dunia maupun nasional - tidak jarang perjuangan *Irish Republican Army (IRA)* (di Inggris disingkat sebagai bagian dari *the Republicans* [karena tujuan mereka adalah ke luar dari monarki Inggris dan masuk Republik Irlandia]) disebut sebagai contoh radikalisme *Katolik*. Tetapi *IRA* sendiri, meskipun kebanyakan anggotanya beragama Katolik (ada cukup banyak juga yang tidak lagi beragama) tidak pernah menamakan diri Katolik, tidak memakai simbol-simbol Katolik dan tidak memperjuangkan negara yang bercorak Katolik (mereka memperjuangkan negara sekular republikan). Begitu pula para uskup Irlandia Utara (*Ulster*) serta *Konferensi Uskup Irlandia* (di mana para uskup dari enam *county Ulster* juga termasuk) sudah berulang-ulang mengutuk penggunaan kekerasan dan teror oleh *IRA*. Vatikan tidak pernah mengakui perjuangan *IRA* dan belum pernah ada anggota *IRA* (*the armed wing of Sinn Fein*) diterima oleh Sri Paus. Perjuangan *IRA* tidak anti protestan, tetapi anti Inggris, jadi bersifat nasionalis dan bukan agamis. Hal yang sama berlaku bagi lawannya *IRA*, *the Ulster Unionists*, yang berlatar-belakang orang-orang Inggris Protestan yang di abad ke-17 sengaja dimasukkan ke enam counties Irlandia Utara untuk membuat orang-orang Irlandia (yang waktu itu masih memakai bahasa Irlandia yang sekarang dengan *Ghaelic, Welsh dan Scottish*) menjadi mayoritas. Mereka bertekad memperjuangkan union dengan kerajaan Inggris, tetapi motivasi religius tidak memainkan peranan yang berarti. Dapat dicatat bahwa *Republik Irlandia* yang 94% penduduknya beragama Katolik, selama tahun 70-an diperintah oleh seorang perdana menteri Protestan.

Kedua, bicara tentang "radikalisme Katolik", dan juga

“radikalisme Protestan”, sebetulnya akibat latah bicara. Orang tanpa banyak berpikir bertolak dari pengandaian bahwa, karena pada dewasa ini memang ada radikalisme politis yang memakai simbol dan bahasa agama, terutama Sikh, Hindu (misalnya dalam kelompok *Shivsena*), Islam dan Yahudi (ortodoks), maka mesti juga ada radikalisme Buddha, Katolik, Protestan, Bahai dan lain agama. Dengan mengesampingkan agama-agama non-kristiani di mana kelangkaan gejala radikalisme barangkali juga mempunyai kaitan dengan *teologi* mereka, tidak adanya radikalisme politik Katolik dan Protestan dewasa ini mempunyai alasan historis dan sosiologis. Semua negara dengan mayoritas penduduk beragama Katolik atau Protestan sudah mengalami *sekularisasi* secara mendalam sehingga pelbagai radikalisme dan gerakan yang memakai kekerasan—IRA sudah disebut; lalu *nasionalisme* Polandia, separatisme Korsika, pelbagai gerakan gerilya dan teroris di Amerika Latin (misalnya: *Tupamaros* Uruguay tahun 70-an dan *Shining Path* di Peru sekarang) tidak pernah memakai bahasa Katolik atau kekatolikan sebagai bendera. Semua gerakan itu sudah terkena sekularisasi. Gerakan-gerakan radikal di Amerika Latin harus dimengerti dalam konteks kesenjangan sosial dan ekonomis maupun kemiskinan rakyat luar biasa yang khas bagi hampir seluruh Amerika Latin. Sebagian dari gerakan itu berlatar belakang orang-orang Indian, ya orang-orang Amerika asli, yang tertindas oleh kelas-kelas atas yang bernada Spanyol.

Ketiga. Radikalisme dalam Gereja Katolik seperti misalnya Gereja almarhum uskup agung Lefebvre tidak bersifat sosial atau politik, melainkan dogmatis dan fundamentalistik dan tidak mempunyai cita-cita atau agenda politik sama sekali; tujuan mereka adalah menyelamat-

kan Gereja Katolik dari apa yang mereka anggap penyelewengan Gereja Katolik sendiri dari ajaran Katolik yang benar. Begitu pula *evangelikalisme* dalam kalangan Protestan tidak bernada radikalisme sosial dan politik, melainkan bersifat teologis religius, sering sebagai protes terhadap pola kegerejaan yang dianggap terlalu *liberal*. Jadi gerakan-gerakan itu bersifat *fundamentalistik* (dari mereka berasal kata termasyur itu). Di negara-negara yang mayoritasnya Protestan justru tidak ada gerakan revolusioner dan teroris dalam 200 tahun terakhir (kecuali sedikit terorisme bernada Marxisme ekstrim tahun 70-an) karena negara-negara itu perintis demokrasi yang merupakan pola kenegaraan yang berhasil memecahkan konflik-konflik sosial secara optimal. Dan sebaliknya, kenyataan bahwa banyak terjadi perang saudara, pemberontakan, gerakan gerilya dlsb. di negara-negara bermajoritas Katolik dalam 200 tahun terakhir, berkaitan dengan kenyataan bahwa di masyarakat-masyarakat itu, karena alasan yang tidak dapat dimasuki di sini, pemantapan demokrasi dan keadilan sosial lambat atau malah belum berhasil diwujudkan. Kebanyakan gerakan ekstrem itu bersifat salah satu dari yang berikut ini: anti-kerajaan dan pro-republik, anti penjajah (Simon Bolivar dll.), nasionalistik, radikal sosialis dan Marxis, komunis (hanya di Filipina) dan separatis.

Keempat. Teologi pembebasan pun tidak pada tempatnya dalam rangka radikalisme Katolik. Karena dua alasan. Pertama, teologi itu tidak pernah mewujudkan sebuah gerakan politis, melainkan merupakan aliran dalam *ilmu teologi*, tepatnya dalam komunitas para teolog. Tak ada gerakan gerilya atau pemberontakan satu pun yang berdasarkan teologi pembebasan (beberapa pastor yang menjadi gerilya, misalnya Camillo Torres di Kolumbia,

masuk ke gerakan gerilya Marxis yang sudah ada, bukannya menderikannya atas dasar teologi pembebasan). "Senjata" para teolog pembebasan adalah penulisan karangan teologis. Kedua, yang diperjuangkan oleh teologi pembebasan bukan cita-cita politik Katolik tertentu. Malah dalam tulisan mereka istilah "Katolik" hampir tidak ditemukan. Melainkan mereka memperjuangkan secara teologis dan jurnalistik sebuah tatanan sosial (dan, sebagai implikasi, politis) yang *adil*, atas dasar *sekularisasi* dan *non-sekterian*. Sedikit pun mereka tidak mengantisipasi peran khusus "agama Katolik" dalam masyarakat adil yang mereka cita-citakan.

Empat catatan ini diharapkan dapat membantu untuk menempatkan apa yang dimaksud dengan istilah "radikalisme Katolik" dalam konteks historis yang sebenarnya.

Meretas Historisitas Radikalisme Keagamaan

Menelaah seluk beluk radikalisme dalam agama Katolik bukanlah suatu pekerjaan tanpa sejumlah kesulitan. Salah satu kesulitan yang paling jelas ialah implikasi di balik istilah *katolik*. Historiografi Abad Kuno [I-V] dan Abad Pertengahan [VI-XIV] sama sekali tidak memberikan informasi yang transparan tentang lembaga keagamaan yang disebut *katolik*.² Kenyataan ini sekurang-kurangnya

²Lih. A. Potthast, *Bibliotheca historica medii aevi. Wegweiser durch die Geschichtswerke des europäischen Mittelalter bis 1500*. 2 jilid (Berlin 1896) dicetak ulang di Graz (Austria), 1954; *Repertorium fontium historiae medii aevi, primum ab A. Potthast digestum, nunc cura collegii historicorum e pluribus nationibus emendatum et auctum*. Ed. ist. stor. italiano; (Roma: Unione internaz. degli istituti di archeologia, storia e storia dell'arte), I: *Series collectionum* (Roma 1962). II: *Fontes A-B* (Roma 1967). III: *Fontes C* (Roma 1970); C. Silva-Tarouca, *Fontes historiae ecclesiasticae medii aevi I*

mau menunjukkan bahwa istilah *katolik* tidak akrab dan tidak [biasa] digunakan dalam karya-karya kurun waktu tersebut.³ Istilah *katolik* mulai ramai digunakan terutama dengan munculnya [istilah] *protestan*. Sejalan dengan sejarah protestantisme, agama Katolik Roma, sejak Martin Luther [+ 1546] melangsir pembaruan keagamaan dalam tubuh Gereja Kristus dan kemudian memisahkan diri dari [dan dipisahkan oleh] Gereja Roma [yang dipimpin oleh paus] tidak memperlihatkan gejala radikalisme. Artinya, Gereja Katolik Roma tidak pernah baik secara resmi dan terang-terangan maupun tidak resmi serta sembunyi-sembunyi mengajarkan radikalisme sebagai wujud religiusitasnya.

Upaya untuk mewartakan iman kepercayaan akan Yesus Kristus kepada semua orang [baik yang sudah mengetahui maupun yang belum mengenal-Nya] melalui hidup

Saec. V-IX. Roma 1930. Studi mendalam yang relatif baru dilakukan oleh P. Zerbi, "Ecclesia in hoc mundo posita". *Studi di storia e di storiografia medioevale raccolti in occasione del 70^o genetliaco dell'autore*, diredaksikan oleh M.P. Alberzoni et al. (Milano: Vita e Pensiero, 1993). Kendati demikian hal itu tidak berarti bahwa kata *katolik* tidak ada dalam perbendaharaan susastra religius Gereja. Ignatius dari Antiochia (+ 107) telah menggunakan kata *Katolik* dalam *Epistula ad Smyrna*, 8:2. Lihat dalam C.C. Richardson, *Early Christian Fathers*, vol. 1 (Philadelphia, Pa.: The Library of the Christian Classics, 1953), hlm. 115. Tegasnya demikian, *Where the bishop is present, there let the congregation gather just as where Jesus Christ is, there is the Catholic Church*. Kata *Katolik* berarti umum, universal.

³Dalam rentang waktu konflik antara Gereja Timur dan Gereja Barat [yang memuncak dalam Skisma tahun 1054] Gereja Barat biasanya mengacu dirinya sebagai Katolik, dan Timur lebih suka meremikai dirinya sebagai Ortodoks. Kedua Gereja ini memandang satu terhadap yang lain sebagai bidah. Bdk. S. Runciman, *The Eastern Schism. A Study of the Papacy and the Eastern Churches during the XIth and XIIth Centuries* (London etc.: Oxford Univ. Press, 1965), hlm. 1.

dan karya para anggota Gereja tidak biasa diinterpretasi-kan sebagai radikalisme keagamaan. Mengapa? Sebab upaya itu merupakan salah satu konsekuensi logis dan positif dari kepercayaan, yang memungkinkan si pewar-ta dan yang diwartai menghayati martabatnya sebagai manusia yang punya keterarahan batin pada Tuhan dan keprihatinan-Nya. Dengan kata-kata lain, radikalisme keagamaan tidak masuk dalam keutamaan kepercayaan Gereja yang didirikan oleh Kristus. Sebab radikalisme me-ngandung dan melahirkan konotasi negatif, seperti hal-nya *isme-isme* lain yang tidak sehat.

Tetapi radikalisme keagamaan dalam kosa kata Gereja Katolik Roma sangat sering diidentikkan dengan oposisi keagamaan. Oposisi ini pertama-tama [dan terutama] be-rasal dan muncul dari anggota Gereja sendiri. Jadi, subjek dan objek radikalisme keagamaan itu mengacu pada faktor-faktor internal Gereja. Oposisi keagamaan tersebut di-masukkan oleh *lembaga* Gereja dalam wadah umum yang biasanya disebut *bidah* [heretik]. Yang dimaksud dengan *bidah* [heretik] di sini adalah sikap [tindakan] penolakan secara formal atau meragu-ragukan ajaran iman Katolik yang sudah dibakukan. Hal ini hampir senantiasa berarti bahwa ungkapan *bidah* [heretik] tidak pernah dikenakan pada orang atau sekelompok orang di luar anggota Gere-ja. Sudah sejak awal Gereja menegaskan kewibawaan mengajar sebagai hak dan kewajibannya. Akibatnya ajaran yang menyimpang dari yang sudah ditetapkan dikecam sebagai *bidah* [heretik].

Seseorang atau sekelompok orang disebut *bidah* [heretik] jika mereka itu menyimpang secara terang-terangan dan menentang dengan pelbagai macam cara ajaran resmi Gereja. Yang dimaksud dengan ajaran resmi Gereja ada-lah segala sesuatu yang diwariskan oleh Yesus Kristus

melalui Kitab Suci [khususnya Injil] yang dipertahankan dan wartakan oleh para rasul dan bapak-bapak Gereja serta kemudian dikukuhkan kembali dalam tradisi sehat dan konsili-konsili suci.⁴ Mengesankan bahwa pendekatan Gereja Katolik Roma di sini bersifat *struktural, kelembagaan, otoritatif*. Sebenarnya kesan ini dapat dipahami jika orang ingat akan konteks munculnya agama ini.⁵ Agama Kristen muncul dan berkembang dalam masyarakat yang dirasuki oleh semangat helenis dan struktur organisasi [kekaisaran] Romawi.⁶ Dengan demikian pada hakikatnya seorang *bidah [heretik]* tidak selalu identik dengan skisma, kendati ia kemudian dapat menciptakan *skisma*. Yang dimaksud dengan *skisma* adalah pemisahan diri secara formal dari kesatuan dengan Gereja “induk”. Dalam hal ini *skisma* menyangkut disiplin, tata tertib kegerejaan dan kesetian pada Sri Paus; sedangkan *bidah [heretik]* berhubungan dengan ajaran [praksis] dari teologi. Contoh *skisma* yang paling jelas ialah skisma Gereja Katolik Ortodoks [yang disebut juga Gereja Timur] dari Gereja Katolik Roma [yang disebut juga Gereja Barat], pada tahun

⁴Bdk. R. McBrien, *Catholicism* (London: Geoffrey Chapman, 1994), hlm. 58-66, 1209-1210.

⁵Para pengritik agama Katolik menegaskan bahwa Yesus Kristus mewartakan Kerajaan Allah, *khoq* yang muncul *Gereja yang hierarkis dan otoritatif*. Lihat misalnya A.B. Hasler, *Wie der Papst unfehlbar wurde. Macht und Ohnmacht eines Dogma* (München: R. Piper & Co. Verlag, 1980). Tetapi pandangan seperti itu kemudian ditepis oleh J.-B. d'Onorio, *Le pape et le gouvernement de l'Église* (Paris: Editions Fleurus Tardy, 1992); W. Kasper et al., *Wozu noch einen Papst? Vier Plädoyer für das Petrusamt* (Köln: Communio, 1993).

⁶Lih. A. George -P. Grelot, ed., *Introduction critique au Nouveau Testament, I: Au seuil de l'ère chrétienne* (Paris: Desclée, 1989).

1054; *skisma* Gereja Anglikan, yang dipelopori antara lain oleh Raja Inggris: Henry VIII [+ 1547], dari Gereja Katolik dan Ortodoks; *skisma* Gereja Katolik Kuno, yang dirintis oleh I. von Döllinger [+ 1890]. Gereja ini menolak dogma *infallibilitas* dan wewenang umum Sri Paus.

Dari Sebab-sebab Radikalisme Relijius pada Abad Pertengahan sampai Fransiskus Assisi

Radikalisme dalam Gereja muncul lantaran beberapa motif. Motif-motif itu antara lain adalah adanya *otonomi* [kebebasan] warga Gereja untuk menghayati agama [termasuk dalam cara-cara yang tidak sesuai dengan ajaran resmi]. Otonomi itu seakan memprabadi dalam tokoh karismatis yang integral.⁷ Dia dan "gerakannya" dalam praktiknya langsung berhadapan dengan *otoritas*, yang acap kali berperan represif. Tetapi di samping itu, radikalisme juga muncul dari *keprihatinan* [yang dapat bersifat mendalam, tetapi juga dapat bersifat semu belaka] demi menghayati iman/keyakinan secara tuntas dan konsekuensi. Apalagi hierarki [kata hierarki di sini mengacu pada tata perintahan [pastoral] gerejawi yang terdiri atas Sri Paus dan para uskup. Dalam melaksanakan tugas pastoral itu para uskup dibantu oleh para imam dan diakon] yang represif tadi sering kali bermuka ganda.

Pada satu pihak, hierarki berikhtiar menjaga kemurnian Gereja [ortodoksi] agar tidak tercemar oleh ajaran

⁷Pada hakikatnya karisma [anugerah khusus dari Allah] dicurahkan kepada tokoh tertentu demi kesatuan dan keutuhan, dan bukan demi keterpecahan dan persengketaan. Lih. A. Romano, *I fondatori avanguardie storiche dello Spirito. La figura e il carisma dei fondatori nella riflessione teologogica contemporanea* (Roma 1986).

dan praktik hidup yang sesat. Kesetiaan pada ajaran Yesus Kristus dan ortodoksi [seluruh lembaga] Gereja Kristus yang menyejarah ini diukur dan diwujudkan melalui kesetiaan pada Injil, dan dalam [tradisi sehat yakni] kesatuan dengan memimpin Gereja, yakni uskup setempat dalam *kolegialitasnya* dengan uskup-uskup yang lain. Dengan rumusan lain, ortodoksi itu harus selalu dikaitkan dengan ortopraksis dan doksologi. Tetapi di lain pihak, hierarki yang sama disarati oleh sejumlah pribadi/oknum yang hidupnya sering kali tidak mencerminkan sama sekali kemurnian yang hendak dijaga.⁸ Contohnya, para petugas Gereja, khususnya di Italia dan Perancis Selatan pada paroan kedua Abad Pertengahan, mengkhottbahkan ajaran Yesus perihal kemiskinan, kerendahan hati dan kesucian. Tetapi cara hidup mereka sendiri tidak sesuai dengan apa yang dikhotbahkan.⁹ Para pengkhottbah yang demikian itu ditentang oleh *pengkhottbah-pengkhottbah populer*. Pengkhottbah yang terakhir ini menggelar gagasan-gagasan mereka tidak di gereja-gereja, melainkan di tempat-tempat umum seperti alun-alun, pasar, jalan-jalan. Beberapa tokoh dan tempatnya dapat disebut di sini misalnya Peter de Bruys [+ 1140] di Provence dan Dauphiné; Lambert le Bègue [+ 1177] di Liegé; Petrus Waldus (+ 1218] di Lyon, Piedmont, dan Lombardia.

⁸Sebuah karya yang sangat berbau skandal dan tidak hormat ditulis oleh A. Gide, *I sotterranei del Vaticano* (Roma: Newton Compton editori, 1991).

⁹Seorang kronikus dan rahib abad XI, Rudolfus Glabro menulis, *Sepertinya dunia yang lanjut usianya ini sedang runtuh dari dalam, sementara itu dunia yang sama diselimuti oleh mantol [bangunan] katedral nan putih*. Baca karya sarkastis yang menelanjangi Gereja yang terlalu duniawi dan berkuasa, C. Marchi, *Grandi peccatori. Grandi cattedrali* (Milano: Edizione CDE spa, 1987).

Sejarah Gereja di Eropa Barat Abad Pertengahan men-
catat adanya serangkaian nama kelompok yang dicap
tidak ortodoks [baca: *bidah [heretik]*]. Misalnya Kathar,
Waldensis, Albigens, *Spiritus Libertatis*, Arnaldis, Pataria,
Flagellantis, Speronis, Humiliati, Beguines-Beghards, Yo-
akhimis, Fraticelli dlsb.¹⁰ Dapat disebutkan di sini karakter
umum kelompok radikal tersebut: kelompok itu pada hak-
ikatnya bersifat *religijs*; terdiri atas orang-orang beragama; si-
fat gerakannya diilhami oleh nas-nas Kitab Suci; biasanya Gereja
dan Negara bahu-membahu menindas kelompok ini dan men-
capnya sebagai kelompok liar yang dapat mengancam perda-
maian hidup dalam Gereja dan Negara; kiprahnya dilandasi
doktrin tertentu, misalnya pandangan tentang Kristus, Gereja
apokaliptik; ditunjang oleh semangat asketis-alkitabiah; meng-
utamakan ulah penitensi [tobat]; tidak kurang bercorak fanatik
dan reaksioner.¹¹ Dari karakter-karakter umum ini kita da-
pat menarik dua benang merah yang mencolok mata, yakni
radikalisme *religijs* yang bersifat *dualistis*¹² dan *pauperis*.¹³
Pokok pembicaraan perihal *Fraticelli* berikut ini memfokus-

¹⁰Baca G. Gonnet, *Le eresie e i movimenti popolari nel Basso Medioevo* (Messina - Firenze: Casa editrice G. D'Anna, 1976).

¹¹Bdk. I. da Milano, *Eresie Medioevali. Scritti minori* (Rimini: Miggiori Editore, 1983), khususnya hlm. 9-152.

¹²Karakter yang dualistik ini diasalkan dari paham manikheisme [Manes, 216-276], yang mengajarkan bahwa realitas dunia ini mem-
punyai dua prinsip yang tidak terdamaikan satu sama lain. Prinsip yang
baik (atau terang) diturunkan dari Allah yang baik, dan prinsip yang
buruk (gelap) berasal dari Allah yang buruk. Cara pembebasan yang
unik adalah bermatiraga [asketisme] yang sungguh-sungguh keras
dan menjadi vegetarian. Lih. P. Brown, *The Diffusion of Manichaeism in
the Roman Empire*, dalam *Jurnal of Roman Studies* LIX (1969) 92-103.

¹³*Pauper* dari bahasa Latin berarti miskin, dan sering kali diidentik-
kan dengan *miseri*, *miserabiles*, *indigens*, *inops*, *egenus*, *famelicus*, *mendi-
cus*, *infirmus*, *vulneratus*, *claudius*, *mulier ante et post partum*, *orphanus*,

kan perhatian pada radikalisme religius yang bersifat *pau-peris* pada paroan kedua Abad Pertengahan, khususnya abad ke-13, yang sering disebut sebagai *sis* *Abad Pertengahan*.

Mengapa [paroan kedua] *Abad Pertengahan*? Kalangan ilmuwan kontemporer sudah meninggalkan konsep tentang Abad Pertengahan sebagai zaman *jahiliah* atau zaman kegelapan.¹⁴ Sebenarnya sebutan tersebut berakar pada ketidaktahuan yang akhirnya melahirkan generalisasi yang sesat: *Abad Pertengahan berarti inkuisisi, hukum bakar, kesewenang-wenangan dan tidak lebih dari itu*.¹⁵ Seakan Abad Pertengahan itu suatu malam yang panjang yang terbentang antara Zaman Kuno dan Zaman Modern yang terang-benderang. Tetapi bukankah kita dapat mengamati bahwa pada malam yang panjang itu bersinarlah bintang-bintang? Lebih dari itu, ilmuwan yang mampu meman-

senex valetudinarius, simplex, oppressus, abjectus, humiliis, ignobilis, captivus, exiliatus. Lihat M. Mollat, *La notion de la pauvreté au Moyen Age: positions des problèmes*, dalam *Revue d'Histoire de l'Église de France*, jilid III, n° 149 [1966] 5-23. Dari pengarang yang sama kemudian muncul karya yang lain [yang sangat jelas, distingif dan mendalam], lih. M. Mollat, *Les pauvres au Moyen age. Etude sociale* (Paris: Hachette, 1978). [Kami mengacu pada terjemahan karya tersebut ke dalam bahasa Italia: *I poveri nel medioevo* (Bari: Editori Laterza, 1983)].

¹⁴Pemahaman tentang *medium aevum* ditemukan dalam tulisan-tulisan Flavius Biondo (1388-1463). Para sejarawan seperti F. Vigener, H. Grundmann; F. Brunhölzl, H. Hohenleutner, C. Silva-Tarouca, J. Hergenröther tidak memandang kurun waktu itu sebagai "zaman kegelapan", melainkan salah satu rentang waktu yang paling produktif dan kreatif dalam sejarah peradaban manusia. Dalam konteks pembicaraan tentang sejarah keagamaan Kristen, Abad Pertengahan acap kali dipandang sebagai manifestasi kekristenan yang menyatu dengan [unsur-unsur] kebudayaan. Lih. K. Bosl, *Europa im Mittelalter. Weltgeschichte eines Jahrtausends* (Wien: Gondrom, 1970).

¹⁵Baca G. Volpe, *Il Medio Evo* (Editori Laterza 1990).

faatkan sumber-sumber objektif tentang sejarah dan pengetahuan dapat sehati dengan Verlaine yang menggugat peradaban modern yang materialis dan konsumenristis dengan berkata, *C'est vers le Moyen Age énorme et délicat; Qu'il faudrait que mon coeur en panne naviguât.*

Oposisi keagamaan pada paroan kedua Abad Pertengahan di Eropa Barat *di samping* mengungkapkan suasana hidup beragama yang bebas dan adanya ketidakpuasan terhadap religiusitas yang nampak, *juga memperjelas ketegangan antara Ecclesia spiritualis* [Gereja yang bersifat rohani] dengan *struktur kekuasaan gerejawi*. Acuan oposisi keagamaan biasanya pada ajaran lembaga Gereja. Karena lembaga Gereja pada saat itu menjadi *hakim tunggal* atas soal-soal duniawi dan surgawi, maka lembaga yang sama juga memutuskan *siapa yang berada dan bersekutu dengan Gereja; dan siapa yang berada di luar dan menjadi musuh Gereja*.¹⁶

Lebih lanjut, ketegangan antara *Ecclesia spiritualis* dengan *struktur kekuasaan gerejawi* tersebut secara mengagumkan diatasi dalam sosok Fransiskus Assisi.¹⁷ Pria yang lahir di Assisi, Italia Tengah, tahun 1181/2 ini adalah se-

¹⁶Bdk. R. Morghen, *Medioevo cristiano* (Editori Laterza *1987).

¹⁷Sebuah karya yang dianggap sebagai pembuka pintu gerbang banyaknya studi-studi yang intens serta karya-karya perihal Fransiskus Assisi adalah P. Sabatier, *Vie de S. François d'Assise* (Paris: Librarie Fischbacher, 1894). Bagi Sabatier, Fransiskus menjadi korban Gereja yang terlalu menekankan kelembagaan. Kebesaran Roh yang terwujud dalam Fransiskus seakan dipasurung oleh Gereja. Tetapi kritik Sabatier ini tidak seluruhnya tepat, mengingat Fransiskus dan gerakan rohaniya justru diselamatkan lantaran ia setia dan merendahkan diri dalam pangkuan Gereja. Sikap ini sangat berbeda bahkan bertentangan dengan sikap Petrus Valdes yang tidak mau mengakui otoritas Gereja, kendati dalam hal pelaksanaan kemiskinan injili ia sangat radikal. H. Grundmann, *Religiöse Bewegungen im Mittelalter* (Darmstadt *1977), hlm. 91-100.

orang anak saudagar kain. Masa mudanya hampir dihabiskan dalam kesia-siaan, ketika ia merasa ter dorong untuk menghayati dengan sungguh-sungguh ajaran Yesus yang terdapat dalam Injil [Mat 10:1-12]. Fransiskus lambat laun dibentuk oleh iman akan rahasia Allah yang merendah, yang miskin, yang mati di salib, yang menjadi manusia dalam diri Yesus Kristus sebagaimana digambarkan oleh para penginjil. Cara Fransiskus menghayati Injil kemudian menarik perhatian orang lain. Mereka ini akhirnya memutuskan untuk mengikuti pola penghayatannya, sehingga berkumpullah di sekitar Fransiskus se kelompok orang yang *secita-cita*. Dengan adanya kelompok ini, Fransiskus *terpaksa* menulis *Anggaran Dasar tahun 1221* [yang disebut juga *Anggaran Dasar Tanpa Bulla*, sebab tulisan yang mengatur cara hidup kelompok ini tidak pernah diakui secara resmi oleh Takhta Suci]. Takhta Suci hanya mengakui secara resmi *Anggaran Dasar tahun 1223*. Jadi, ketegangan antara *Ecclesia spiritualis*, yakni Gereja yang menekankan penghayatan warisan rohani Injil Yesus Kristus, dengan *struktur kekuasaan gerejawi*, yakni Gereja sebagai lembaga yang dilengkapi dengan kewibawaan [otoritas], telah disikapi oleh Fransiskus dengan asas tunggal. Asas itu dapat diformulasikan demikian: *Kendati Fransiskus hanya menginginkan untuk mengikuti jejak Kristus secara tuntas, namun hal itu hanya dapat terjadi dalam kesatuan dan bimbingan lembaga Gereja yang dipimpin oleh Sri Paus*. Ini berarti ketegangan tersebut diredam Fransiskus dengan mempertemukan *niat religius-injili* dengan *tindakan taat pada lembaga*.

Ada pengalaman rohani Fransiskus yang kemudian dituliskan dalam sebuah *Wasiat*-nya. Tulisnya, “*Ketika masih berada dalam dosa, aku merasa muak melihat orang lepra, tetapi Tuhan sendiri mengantar aku ke tengah mereka dan*

*aku merawat mereka dengan penuh kasih.*¹⁸ Hal pergi ke tengah dan merawat orang lepra {sama dengan sampah masyarakat, atau orang-orang yang tidak dianggap manusia lagi} dalam gerakan para pengikut Fransiskus [yang disebut fransiskan] terus menjadi motif religius yang injili. Seperti halnya Fransiskus sendiri demikian pula para pengikutnya mengenakan tertib rohani ini: *nudus nudum Christum sequi*. Artinya, secara telanjang mengikuti Kristus yang telanjang. Melepas segala-galanya, seperti Guru mereka, yaitu Yesus Kristus, yang telanjang dalam kemiskinan total sampai saat terakhir.

Fransiskus Assisi dan *Saudara-saudara* [begitulah Fransiskus menyebut para pengikut]-nya berikhtiar untuk menghayati kemiskinan religius-injili secara radikal. Sebab Yesus Kristus sendiri *tanpa malu-malu telah menjadi miskin demi manusia*. Jika Yang Mahatinggi saja berlaku demikian, maka tidak ada pilihan lain bagi orang yang mau mengikuti jejak-Nya. Hidup dalam kemiskinan injili, *sine glossa*, tanpa tafsiran menandai radikalitas kelompok Fransiskus. Mereka ini menolak hak milik, tidak berusaha mencari kekuasaan, dan puas dengan *menjadi rendahan, tidak berarti, siap menjadi miskin dalam arti rohani* [sikap riang gembira, menyukai perdamaian, sabar, pengasih, rendah hati, pengampun, dlsb.] dan *jasmani* [hidup dari hasil kerja tangan, minta-minta, tidak menerima uang, tidak naik *kuda* (lambang kebangsawan) dlsb.] Nah, di antara para pengikut Fransiskus Assisi ada yang disebut *Spirituales*. Di kemudian hari kelompok *Spirituales* ini menjadi sangat fa-

¹⁸Wasiat Santo Fransiskus: 1-2, dalam *Fransiskus Assisi. Karya-karyanya*, (terjemahan, pengantar dan catatan oleh Leo L. Ladjar OFM) (Yogyakarta: Penerbit Kanisius, 1989), hlm. 159.

natik dalam keyakinan dan praktik hidup dalam kemiskinan. Mereka inilah yang dikenal dengan sebutan *Fraticelli*.

Sebenarnya nama *Fraticelli* [*Frater*, bhs. Latin berarti saudara. Kata *Fraticelli* mengacu pada *keadaan* atau *hal menjadi saudara yang kecil, tak berdaya, hina, papa*] merupakan *ejeken* terhadap mereka yang hendak menerapkan keterarahan batin dan spiritualitas Fransiskus Assisi secara lebih radikal, terutama dalam hal-hal yang menyangkut kemiskinan religius-injili. *Fraticelli* menentang [mayoritas] arus umum dalam tarekat religius Fransiskan yang disebut *Conventuales*. Kelompok ini menafsirkan dengan cara mereka sendiri bagaimana warisan-warisan rohani Fransiskus Assisi diterapkan dalam konteks nyata, lingkungan dan zaman tertentu. Konflik kedua kelompok ini berekor panjang bahkan tidak terdamaikan.¹⁹

Fenomen radikalisme religius *Fraticelli* perlu ditempatkan dalam konteks sosial keagamaan Eropa Barat [khususnya di *Marche* dan *Toscana* {Italia Tengah} serta *Provence* {Perancis Selatan} pada paroan kedua Abad Pertengahan. Di sini radikalisme *Fraticelli* itu bercorak kekristenan yang menyatu dalam agama kerakyatan dan agama kultis. Dengan kata lain agama kerakyatan mempunyai wajah agama kultis dan sebaliknya.²⁰ Oleh karena itu sia-sia belaka jika orang berusaha mendapatkan perbedaan (apalagi pemisahan) jelas antara agama kerakyatan dan agama kultis dalam zaman tersebut. Bukankah saat itu

¹⁹Lih. J. Moorman, *A History of the Franciscan Order. From Its Origins to the Year 1517* (London etc.: Oxford University Press, 1968), khususnya hlm. 188-204.

²⁰Baca R. - C. Brooke, *Popular religion in the Middle Ages. Western Europe 1000-1300* (London: Thames and Hudson, 1985).

ada indikasi yang menunjukkan bahwa mayoritas masyarakat beragama Kristen?

Fraticelli: Paduan antara Gagasan Relijius Fransiskan dan Yoakhim Fiore

Sepeninggal Fransiskus Assisi (+ 1226) tarekat relijius yang dirintisnya segera diserang badai. Badai yang *de facto* menggoyang sosok tarekat, juga mengancam tercabutnya tarekat dari akar-akarnya. Badai yang menimbulkan krisis besar itu dapat diperiksa sebagai berikut. Sebagian anggota tarekat terlihat mulai memasukkan dirinya dalam struktur dan hierarki Gereja. Konsekuensinya [sebenarnya hal ini tidak perlu terjadi, tetapi begitulah yang terjadi] ada gejala pengasingan diri dari *Anggaran Dasar* [konstitusi] yang keras dan pelaksanaan kemiskinan mutlak.

Sebagian yang lain sama sekali tidak setuju dengan *pengkhianatan* terhadap sumber-sumber rohani utama tersebut. Mengapa? Sebab kesetiaan pada sumber-sumber rohani tersebut justru merupakan identitas utama kelompok pengikut Fransiskus. Dalam *Wasiat* Fransiskus dikatakan, "... *Dan kepada semua saudaraku, rohaniwan dan awam, aku perintahkan dengan keras demi ketaatan, agar jangan membubuhi catatan-catatan pada Anggaran Dasar atau katakata ini dengan berkata: "Beginilah harus diartikan."*"²¹ Lebih lanjut ditegaskan bahwa Tuhan sendiri yang telah menganugerahkan Diri-Nya sehingga Fransiskus menulis *Anggaran Dasar* dan *Wasiat* secara sederhana. Ia mengharap agar secara sederhana dan tanpa catatan para pengikutnya memahami dan menepati dengan perbuatan yang

²¹*Wasiat santo Fransiskus*, dalam *op.cit*, hlm. 164.

suci hingga akhir.²²

Kehendak Fransiskus ini *de facto* kemudian diinterpretasikan secara berlainan, bahkan bertentangan sehingga menimbulkan perpecahan dalam tarekat. Ada sebagian kecil anggota tarekat religius Fransiskan, yang kemudian disebut *Spirituales*, bertahan dengan memegang teguh pesan kemiskinan religius-injili pendiri tarekat yang tegastegas dirumuskan dalam *Wasiat*. Kelompok ini berkeyakinan bahwa pola hidup yang ditampilkan Fransiskus bukannya tidak mungkin dihayati oleh para pengikutnya. Dengan semangat yang tidak mengenal padam dan kepercayaan yang tak mudah dipatahkan kelompok *Spirituales* membela dan mewujudkan pola kesucian hidup yang menjawab kebutuhan zaman. Sementara sebagian besar anggota tarekat, yang disebut *Conventuales*, ingin melakukan transformasi gerakan keagamaan yang dirintis Fransiskus menjadi suatu tarekat monastik yang lazim saat itu.

Para pemimpin Gereja ternyata tidak dapat netral dalam menghadapi disput intern tarekat religius Fransiskan. Mereka lebih mendukung *Conventuales* daripada *Spirituales*. Mengapa? Sebab Fransiskus Assisi itu unik dan oleh karena itu ia tidak dapat ditiru oleh siapa pun. Upaya untuk meniru Fransiskus [terutama dalam kemiskinan radikal demi iman akan Kristus] seperti yang dilakukan

²²Kiranya ungkapan harapan ini menegaskan pula bentuk kesucian dan cara hidup yang saling bertautan. Bdk. A. Vauchez, *La santità nel Medioevo* (Bologna: Società editrice il Mulino, 1989) (terjemahan dari bahasa Perancis), hlm. 255-374. Bdk. P. Borzomati, art. *La risposta ai bisogni spirituali di un'epoca*, dalam *Osservatore Romano*, 28 Juni 1990 (terzapagina)

oleh para *Spirituales* pasti akan gagal dan sia-sia belaka. Tetapi di samping itu para pemimpin Gereja mengesankan sudah melihat jauh ke depan: *kepercayaan yang radikal dan fanatisme kaum Spirituales berkenaan dengan pauperisme* sangat membahayakan Gereja. Masih segar dalam ingatan para pemimpin Gereja saat itu bagaimana Petrus Wal dus menghayati kemiskinan injili seradikal mungkin. Tetapi penghayatannya ini seakan menjadi kritik yang tajam sekaligus *tusukan dari belakang* terhadap para pemimpin Gereja. Hal ini dapat dilihat pada sikap tidak setia dan tidak taat pada otoritas Gereja.²³

Lebih lanjut menopang garis kebijakan kelompok *Conventuales* [yang jumlahnya mayoritas] bagi hierarki berarti memasukkan tarekat dalam struktur kegerejaan sekali-gus tarekat dapat menjadi *aparat yang dapat diandalkan bagi kepentingan kepausan*.²⁴ Atas dasar alasan-alasan ini para pemimpin Gereja mulai menjauhkan para *Spirituales* dari keinginan mereka menghayati pengalaman religius yang radikal sebagaimana telah diperlihatkan oleh *alter Christus*, Fransiskus Assisi.

Pemimpin Gereja menghendaki agar para Fransiskan menaati dengan setia pada *Anggaran Dasar* tahun 1223 yang sudah disahkan oleh Takhta Suci. Bahkan pada tanggal 28 September 1230 Paus Gregorius IX meneguhkan kehendak tersebut dengan mengeluarkan dekrit berjudul

²³Baca A. Molnar, *Storia dei Valdesi. I: Dalle origini all'adesione alla Riforma (1176-1532)* (Torino: Editrice Claudiana, 1989).

²⁴Boleh dikatakan bahwa kepausan dalam periode 1198-1303 berada pada puncak kekuasaannya. Lih. B. Schimmelpfennig, *The Papacy* (New York: Columbia Univ. Press, 1988) (buku asli berbahasa Jerman), hlm. 170-197.

Quo elongati. Dengan dekrit ini Sri Paus mencabut klausul kemiskinan religius tarekat Fransiskan. Penghayatan kemiskinan itu harus berpulang pada *Anggaran Dasar tahun 1223* saja. Jadi, *Wasiat* Fransiskus tidak bersifat mengikat! Kaum *Spirituales* tidak menerima dekrit itu. Sebab menerima intervensi tersebut berarti menjebloskan tarekat pada lubang kubur. Dukungan terhadap sikap *Spirituales* ini bermunculan secara sporadis. *Defacto* dukungan ini hanya melahirkan penganiayaan. Hal ini terbukti antara lain dengan pembunuhan terhadap Caesar dari Speyer [Jerman], yang diketahui telah bekerja sama dengan Fransiskus dalam menyusun *Anggaran Dasar tahun 1221*.

Keteguhan dan entusiasme kaum *Spirituales* dalam membela gagasan-gagasan keagamaannya seakan mendapat jodoh dalam pandangan *milenaristik* Yoakhim Fiore [+ 1202], seorang pertapa dan pemimpin biara tarekat *Cisterciensis* di Calabria [Italia Selatan]. Menurut Yoakhim Fiore sejarah yang sedang berlalu ini dapat diterangkan dengan memanfaatkan konsep trinitaris, yang terdiri atas 3 [tiga] tatanan kurun waktu.²⁵

Kurun waktu *pertama* yang dicirikan oleh *tata penciptaan*, adalah zaman Bapa. Cakupan kurun waktu ini adalah *masa* di mana manusia hidup di bawah Hukum [Taurat] dan dipengaruhi oleh Perjanjian Lama. Kurun

²⁵Yoakhim Fiore mengembangkan doktrin *spiritualnya* melalui lima karya utama: *Liber Concordiae Novi ac Veteris Testamenti*; *Psalterium decem chordarum*; *Expositio in Apocalypsim*, *Liber Figurarum*, *De unitate et essentia Trinitatis*. Pandangan spiritual Yoakim dalam traktat teologi disebut *teologi sejarah*. Lih. H. Grundmann, *Studien über Joachim von Floris* (Stuttgart: B.G. Teubner, 1975); M. Reeves, *Joachim of Fiore and the Prophetic Future* (New York - London 1977). A. Crocco, *Gioacchino da Fiore e il gioachinismo* (Napoli: Liguori editore, 1976).

waktu *kedua* yang dicirikan oleh *tata imami*, adalah zaman Putera. Pada zaman ini manusia hidup dalam rahmat ilahi dan Perjanjian Baru. Periode ini merentang selama 42 [empat puluh dua] generasi, dan masing-masing generasi terdiri atas [sekitar] 30 tahun. Ini berarti bahwa periode ini berlangsung dalam 13 [tigabelas abad]. Kurun waktu *ketiga*, *tata kerahiban* atau *kontemplasi*. Inilah zaman Roh Kudus, di mana orang menikmati hidup dalam kebebasan *spiritualis intellectus* [daya rohani]. Periode ini menyambung periode sebelumnya, sehingga praktis segera mulai sesudah tahun 1260. Kurun waktu ini ditandai oleh lahirnya tarekat-tarekat religius yang baru. Tugas utama tarekat-tarekat ini adalah mempertobatkan seluruh dunia kepada kuasa Roh Kudus serta mengantar ke dalam penghayatan *ecclesia spiritualis* [Gereja rohaniah]. Zaman ketiga ini pada prinsipnya tidak pernah merupakan ancaman bagi otoritas kegerejaan. Tetapi optimisme historis Yoakhimis ini kemudian mendapat lahan yang subur dan menjadi salah satu daya dorong bagi timbulnya kesimpulan-kesimpulan eklesiologis yang revolusioner, yang dilakukan oleh *Fraticelli*.²⁶

Kelompok *Fraticelli* seringkali disebut *fratres de paupere vita* [saudara-saudara yang hidup papa]. Istilah *Fraticelli* dimaksudkan untuk membedakan dua kelompok yang berbeda antara *Spirituales* (yang dalam acuan pada Sri Paus Celestinus V disebut kongregasi *Angelus Clarinus*, yang sebagian kemudian bertobat dan kembali ke pangkuhan Gereja dengan menaati tertib hidup religius) dan *Beguins*, yang dipengaruhi oleh *Spirituales*, tetapi kemudi-

²⁶Lih. D. Nimmo, *Reform and Division in the Franciscan Order (1226-1538)* (Roma: Capuchin Historical Institute, 1987), hlm. 109-201.

an sedikit demi sedikit hilang dari peredaran sejarah setelah dikecam oleh konsili Lyon [1274] dan Vienne [1311]. Tetapi istilah *Fraticelli* sendiri biasanya diidentikkan dengan *sempalan dari Spirituales; yang membangkang [memberlot] dan tidak kembali ke dalam tarekat Fransiskan*. Dan diketahui bahwa *Fraticelli* ini berusaha untuk mengawinkan antara gagasan injili Fransiskus Assisi dengan Yoakhim Fiore.

Fraticelli memandang dirinya sebagai tarekat religius yang sedang hidup dalam zaman *ketiga* [zaman Roh Kudus]. Mereka melihat paus serta Kuria Roma sebagai manifestasi kekuasaan kejahatan yang menenggelamkan rencana ilahi di dunia.²⁷ Pandangan dan tafsiran *Fraticelli* terhadap lembaga Gereja, yang dipimpin oleh paus, disebarkan dalam sejumlah karya tulis. Hampir semua karya tulis itu dirasuki oleh gagasan-gagasan milenaristik Yoakhim Fiore.²⁸

²⁷Bdk. *L'età dello Spirito e la fine dei tempi in Gioacchino da Fiore e nel gioachimismo medievale*, ed. A. Crocco, *Appendice agli atti del II congresso internazionale di studi gioachimiti* [6-9 Settembre 1984] (S. Giovanni in Fiore 1986).

²⁸Di antara karya-karya klasik adalah *Super Ieremiam et super Isiam*, yang ditulis pada paroan abad XIII. Karya-karya semacam ini biasanya berisi butir-butir tuduhan yang sangat pedas khususnya terhadap paus dan lembaga Gereja. Paus disebut sebagai *Princeps novorum Phariseorum* [Pangeran Farisi Baru]. Selain itu *Decalogus evangelicae paupertatis*. Naskah seluruhnya diterbitkan ulang dalam *Archivum Franciscanum Historicum* 32 (1939) 279-411 dengan judul selengkapnya: *Fraticelli cuiusdam Decalogus evangelicae Paupertatis an. 1340-42 conscriptus*. Terbitnya karya-karya *Fraticelli* yang dipengaruhi pandangan Yoakhim Fiore ini merupakan salah satu tanda yang sangat jelas bahwa kecaman-kecaman konsili serta paus Yohanes XXII tidak berhasil memunahkan eksistensi sebagian kecil dari anggota tarekat Fransiskan yang militan.

Setelah dirasuki gagasan Yoakhimis, *Fraticelli* dipandang oleh Gereja, yang sudah [lama] terlanjur menekankan aspek institusi, dengan tatapan kecurigaan. Gereja saat itu memang sedikit banyak kurang menampilkan segi misteri ilahi.²⁹ Masuknya gagasan Yoakhimis dalam kerangka *Fraticelli* tidak mungkin terjadi tanpa campur tangan tokoh-tokoh kenamaan seperti Petrus Yohanes Olivi [+ 1298] di Provence, Languedoc [Perancis Selatan], Angelus Clarenus [+ 1334] di Marche [Italia Tengah] dan Ubertinus Casale [+ 1330] di Toscana [Italia Tengah].

Pusat pergumulan mereka ini ialah masalah kemiskinan *religiis-injili*. Banyak orang tidak meragukan ikhtiar mereka dalam penghayatan *kemiskinan religius-injili*, yang mereka yakini sebagai *hakikat, struktur yang dibawaserta oleh pesan spiritual dan religius Fransiskus Assisi*. Lebih tegas lagi, bagi mereka Fransiskus Assisi telah mendirikan *agama* yang diilhami, diantar dan dipimpin oleh Kristus sendiri. Dalam perspektif ini setiap perubahan dan pencarian alternatif dalam tarekat *religiis* Fransiskan [yang jelas-jelas dilakukan oleh sebagian terbesar anggota tarekat] merupakan tanda penyimpangan dan dekadensi. Mengapa? Karena perubahan dan pencarian alternatif itu tidak seuai lagi dengan semangat dan maksud awal untuk apa tarekat *religiis* ini didirikan.

Entusiasme *Fraticelli* kian menjadi-jadi setelah ketegangan dalam konklaf [rapat proses pemilihan seorang paus] diakhiri dengan terpilihnya seorang rahib sebagai paus yang baru, Celestinus V. Ia dikenal di kalangan *Fraticelli* sebagai *paus malaikat*, seorang pemimpin yang mengan-

²⁹Keprihatinan yang sama nantinya diungkap pula oleh J. Wycliff (+ 1384), J. Huss (+ 1415), M. Luther (+ 1546). E. Cameron, *The European Reformation* (Oxford: Clarendon Press, 1991).

tar seluruh komunitas Gereja masuk dalam zaman Roh Kudus dan membawa kesetaraan antar-manusia. *Fraticelli* merasa diteguhkan dengan terpilihnya Celestinus sebagai paus. Mereka mendukung paus sepenuh-penuhnya, bahkan menyebut diri mereka sebagai *Pauperes heremite Domini Caelestini* [pertapa-pertapa papa Tuan Celestinus]. Kekecewaan mendalam segera melanda *Fraticelli* ketika lima bulan setelah duduk di takhta kepausan, Celestinus mengundurkan diri sebagai paus. Bonifasius VIII segera menggantikannya. Paus yang baru ini menentang mati-matian kermiskinan injili dan intoleran terhadap praktik hidup *Fraticelli*. Mulailah penganiayaan tahap kedua terhadap *Fraticelli*.³⁰ Situasi sama sekali tidak menguntungkan *Fraticelli* ketika Jacques d'Euse terpilih sebagai paus. Paus baru yang bergelar Yohanes XXII [1334]³¹ ini sama sekali tidak memberi tempat pada setiap bentuk spiritualisme. Segera paus mengirimkan surat kepada Frederikus II, raja Sicilia, yang dikenal sebagai pelindung sejumlah *Fraticelli*. Raja diancam jika ia tidak segera mengusir mereka keluar dari kerajaan Sicilia.

Tiga dokumen penting *Sancta Romana* (1317); *Gloriosam Ecclesiam* (1318) dan *Cum inter nonnullus* (1323) selain mengutuk *Fraticelli*, juga mengecam sebagai *bidah* [heretik]

³⁰Lih. G. de Paris, *Histoire de la fondation et de l'évolution de l'ordre des frères mineurs au XIII siècle*, Ist. (Roma: Sto. dei Cappuccini, 1982), terutama hlm. 337-499.

³¹Prinsip dan pola kepemerintahan Gereja di bawah paus Yohanes XXII dibabat sewenang-wenang oleh Marsiglio dari Padua dalam karya utamanya yang berjudul *Defensor Pacis*. Untuk keperluan ini kami mengandalkan pada terjemahan *Il defensore della pace di Marsilio da Padova*, ed. C. Vasoli (Torino: Unione tipografico-Editrice Torinese, 1975).

siapa saja yang menegaskan bahwa Yesus Kristus dan para rasul-Nya tidak memiliki harta benda. Di dalam dokumen-dokumen ini *Fraticelli* disamakan dengan *bidah [heretik]*. Dan sebagian para pengikut Fransiskus yang sejati ini dibenamkan dalam neraka *bidah [heretik]*. Dalam kenyataannya *Fraticelli* tidak mundur barang sejengkal pun. Mereka menuduh balik para penentang mereka itu sebagai *bidah [heretik]*. Bahkan kemudian mereka menyebarkan hipotesis perihal *dua model Gereja*. *Model pertama* adalah Gereja [persekutuan] rohaniah [militan]. Menurut anggapan *Fraticelli* Gereja rohaniah [militan] adalah diri mereka sendiri. Dalam Gereja *Fraticelli* ini bertakhtalah kesucian dan semua keutamaan ilahi [iman, harapan dan cintakasih]. *Fraticelli* sendiri merupakan Gereja orang-orang miskin *di hadapan Allah* [Mat 5:3]. Dasar tata pemerintahan Gereja ini adalah kebajikan rohani. Di dalam Gereja ini ada pergeseran dari otoritas yang benar ke daya *sakramen-sakramen*. Dalam *sakramen-sakramen* terletak dan diungkap Injil Kristus.

Model kedua adalah Gereja kedagingan. *Fraticelli* menuduh Gereja Roma sebagai lembaga yang jahat dan dipenuhi semangat kedagingan. Menurut pandangan *Fraticelli* Gereja Roma adalah lembaga yang terlalu kaya, berakhlak bejat, tidak berada di bawah pengaruh Roh Kudus, melainkan dikuasai oleh [otoritas] insani semata-mata [baca: paus], yang adalah anti-Kristus atau wakil iblis.³² Tentu saja Gereja Roma yang mereka lihat sebagai manifestasi dari [lembaga] iblis ini bertentangan dengan

³²Gambaran yang sangat hidup tentang anti-kristus ini dibeberkan secara panjang lebar dalam A. Arrighini, *L'Anticristo. La venuta e il regno del vicario di Satana* (Genova: Fratelli Melita Editori, 1988).

Gereja rohaniah [*militan*]. Selain itu bagi *Fraticelli* Gereja Roma lahir lantaran dan berkembang dalam situasi dekadensi religius. Oleh karena itu sebutan yang cocok, yang diberikan *Fraticelli* kepada Gereja Roma, adalah *Gereja Kedagingan, Babilonia* [tempat pembuangan], *Bait Allah Iblis*.

Dalam kenyataannya *Fraticelli* mendapat perhatian masyarakat terutama dari kalangan bawah. Di mata kalangan ini *Fraticelli* mempunyai *keistimewaan*, yakni semangat religius yang tidak mudah goyah dan fanatik. *Fraticelli* berdasarkan tertib kegerejaan ciptaan mereka memberikan gelar *pahlawan keagamaan* kepada sejumlah orang yang rela mati demi membela iman di hadapan Gereja Roma. Para *pahlawan suci* dari kelompok *Fraticelli* adalah Bartolomeus Greco, Bartolomeus Buggiano, Antonius Acqua Canina.

Membedah Segi-Segi dan Implikasi Radikalisme Agama: Sebuah Interpretasi Historis

Munculnya radikalisme [yang berwujud *oposisi keagamaan*] dalam Gereja Katolik Roma khususnya pada Abad ke-13, yang sering dipandang sebagai *sintesis Abad Pertengahan*, menyingkapkan beberapa pokok pemikiran berikut ini.

Pertama: radikalisme yang mewujud antara lain dalam kelompok *Fraticelli*, *de facto* tidak mendapat tempat dalam lembaga Gereja Katolik, sekurang-kurangnya tidak memperoleh dukungan mayoritas anggota Gereja. *Fraticelli* berikhtiar mewujudkan iman kepercayaan mereka setuntas mungkin dengan mengacu pada Injil Suci. Objek atau sasaran iman kepercayaan dari *Fraticelli* dan *anggota Gereja* sama, tetapi yang membedakan adalah metode interpretasi, pendekatan dan implikasi-implikasi praktis yang diutarik daripadanya. Secara konsekuensi kelompok *Fraticelli*

misalnya melaksanakan dengan susah payah kata-kata Injil *sine glossa* [tanpa imbuhan catatan atau keterangan; tanpa tafsiran!].

Kedua, radikalisme dalam sosok oposisi keagamaan itu *de facto* dapat menjadi cerminan hidup anggota Gereja selama ini, yang tidak mustahil sudah jauh menyeleweng atau tidak sesuai lagi dengan cita-cita asli, yakni untuk apa lembaga Gereja didirikan. Artinya, radikalisme itu dapat muncul antara lain karena para anggota Gereja sendiri tidak sungguh-sungguh menghayati imannya. Dalam konteks ini bukan *pribadi* Yesus Kristus yang menjadi ilham spiritual utama hidup Gereja, melainkan sesuatu yang lain. Munculnya *bidah* [heretik], oleh karena itu, dapat dipandang sebagai unsur yang memacu ikhtiar mendekatkan jarak antara doktrin dan praksis.

Ketiga, radikalisme dalam Gereja Katolik dalam kenyataannya memakan korban anggota Gereja yang sama. Korban ini sering dianggap sebagai sesuatu yang wajar, mengingat beberapa pemimpin Gereja dalam sejarahnya pernah memutlakkan otoritas sedemikian rupa sehingga otoritas itu dikukuhkan sebagai satu-satunya cara berada, cara memerintah [lembaga] Gereja yang benar dan legal.

Empat, radikalisme dalam agama Katolik terutama yang mewujud dalam gerakan *bidah* [heretik] menjadi salah satu wilayah garapan otoritas Gereja, yang merasa bertanggung jawab menjaga dan mempertahankan kemurnian ajaran dan pelaksanaan ajaran yang telah diwariskan oleh Yesus Kristus dan dipertahankan dalam tradisi suci Gereja sejak zaman para rasul dan bapak-bapak Gereja. Singkatnya, kobaran radikalisme dalam penghayatan agama memperjelas konflik terbuka antara kelompok radikal [yang biasanya berjumlah kecil] dalam Gereja dengan otoritas Gereja.

Lima, radikalisme dalam agama Katolik berakar dari tafsiran bebas atas Kitab Suci dan terutama atas Injil, yang diyakini sebagai manifestasi paling padat, kaya dan inspiratif dari Allah yang menjadi manusia, Yesus Kristus. Maka konflik dan gesekan yang terjadi di sini boleh dikatakan antara karisma [pribadi] kelompok dengan hierarki yang dilengkapi dengan kekuasaan untuk mengajar, memimpin dan menyucikan. Kelompok itu biasanya menafsirkan dan menghayati ajaran agama yang didirikan oleh Yesus Kristus seturut keyakinan mereka sendiri. Mereka mempunyai patokan sendiri. Sebab Roh kebenaran itu tidak terikat pada otoritas “resmi”, tetapi berhembus ke mana Ia mau [bdk. Yoh 3:8]. Bagi mereka patokan penafsiran itu tidak perlu ditetapkan oleh otoritas Gereja. Artinya penafsiran dan penghayatan itu kemudian dinilai tidak sesuai bahkan bertentangan dengan institusi resmi yang dilengkapi dengan pelbagai hak dan tanggungjawab atas berjalan atau lumpuhnya Gereja.

Nah, pokok-pokok pikiran tersebut harus ditempatkan dalam konteks sosial politik keagamaan Eropa Barat Abad Pertengahan yang pada prinsipnya bersuasana keagamaan populer. Maksudnya, hampir semua kegiatan yang terpenting yang berkenaan dengan hidup bermasyarakat, dan bernegara diwarnai oleh nilai-nilai keagamaan. Bahkan nilai-nilai keagamaan sudah begitu umum dikenal oleh masyarakat sehingga ada kesan relatif kuat bahwa agama (baca: Gereja dengan pusat kewibawaan di tangan uskup Roma) yang berkuasa saat itu *membentuk dan melahirkan masyarakat*.³³

³³Bdk. J.H. Lynch, *The Medieval Church: A Brief History* (London-New York: Longman, 1993), hlm. 168-182.

Sudah disebutkan bahwa oposisi keagamaan dalam traktat agama Katolik disebut *bidah [heretik]*. Dikatakan *bidah [heretik]* lantaran kelompok religius itu menyangkal atau meragu-ragukan secara formal ajaran yang sudah ditetapkan (didogmakan) sebagai iman Katolik. Yesus sendiri pernah mengingatkan, "... *Dan jika orang menolak untuk mendengarkan Gereja, maka pandanglah dia sebagai orang yang tidak mengenal Allah atau seorang pemungut cukai.*" (Bdk. Mat 18:17). *Bidah [heretik]* Abad Pertengahan merupakan suatu gejala yang umum yang memaksa Gereja Roma bekerja keras memeranginya selama berabad-abad. Kesatuan, kesesuaian tafsiran dan penghayatan iman dengan petunjuk dan tafsiran ajaran Injil yang dilakukan oleh *hierarki* Gereja menjadi *salah satu* patokan untuk menilai apakah seseorang/kelompok itu *heretik* atau tidak. Dalam konteks ini *bidah [heretik]* tidak hanya menyangkut wacana teologis dan kegerejaan, tetapi juga menyeret alun gema dalam budaya dan masyarakat pada umumnya, dan terkadang dapat mengancam kesatuan nasional/politis dalam masyarakat tertentu.

Dalam ikhtiar memerangi oposisi keagamaan tersebut Gereja berada dalam situasi serba sulit. Sebab di satu pihak Gereja menentang ajaran sesat, tetapi di lain pihak Gereja sendiri, khususnya para penanggungjawab struktur kelembagaan Gereja, menampilkan kebobrokannya lantaran simonia³⁴ dan nepotisme.³⁵ Selain itu ada uskup

³⁴Sebenarnya istilah simonisme berasal dari nama Simon Magus (baca Kis 8:18-24). Ia ingin membeli dari Rasul Petrus dan Yohanes kuasa mereka untuk memberikan Roh Kudus. Simonisme terjadi jika nilai-nilai rohani (misalnya Sakramen, Indulgensi, Jabatan gerejawi) diperjual-belikan. Imbalan yang tidak diminta pada umumnya tidak

dan imam yang *lebih banyak* menyibukkan diri dengan berdagang, berburu dalam alam kefanaan *daripada* melakukan reksa pastoral sambil beraskese. Sosok pemimpin rohani yang disarati dengan hak istimewa [previlese] dianggap mengkhianati Kristus dan ajaran-ajaran-Nya. Dalam kelangkaan absolut relijiusitas sejati ini lahirlah kebutuhan akan relijiusitas yang sungguh-sungguh dan konkret.

Bagaikan api [kelompok keagamaan radikal seperti halnya *Fraticelli* yang mengilhami diri dengan bersandar pada nasihat-nasihat Injil Suci] menyebar dan membakar, sehingga lembaga Gereja [khususnya para pejabatnya] merasa kerepotan bak orang kebakaran jenggot. Titik bahaya kelompok *Fraticelli*, misalnya, terletak dalam hal mempertanyakan prinsip *kedaulatan teokratis* dan *peranan imam sebagai pengantara* antara Allah dan massa orang beriman. Sikap kelompok tersebut disambut oleh pemerintah Gereja dengan membentuk dan mengoperasikan suatu lembaga, yang dikenal dengan sebutan inkuisisi.³⁶ Jadi,

dianggap sebagai simoni. Contoh Simonisme yang terkenal adalah perdagangan indulgensi dan jabatan uskup pada akhir Abad Pertengahan. Setelah kaisar Konstantinus Agung (274-337) menetapkan *Edikt Milano* (maklumat toleransi beragama, 313) dan kekayaan (dan dengan demikian juga kekuasaan) lembaga gereja bertambah-tambah, simoni menjadi soal yang serius.

³⁵Nepotisme dalam Gereja terjadi demikian: Seorang pejabat Gereja mengangkat [dan mendahulukan kepentingan] sanak keluarganya sendiri untuk menjadi pejabat [dan memperoleh keuntungan dalam] Gereja, misalnya jabatan uskup, kardinal, dsb.

³⁶Lih. H. Maisonneuve, *l'Inquisition* (Paris- Ottowa: Desclée/ Novallis, 1989). Kaidah utama lembaga ini telah diungkapkan oleh Bernardus Clairvaux (+ 1153): *fides suadenda, non imponenda*. Sebenarnya inkuisisi sebagai lembaga baru ada pada tahun 1232. Pada saat itu kaisar Friedrich II (1212-1250) memaklumkan bagi seluruh wilayah keku-

lembaga ini bertugas antara lain *memerangi bidah [heretik]*. Kelompok radikal itu di kemudian hari tidak mendapat tempat dalam persekutuan Gereja dan masyarakat. Dan demi kebaikan persekutuan Gereja dan masyarakat pula mereka disingkirkan dari rahim masyarakat dan dicap sebagai *orang-orang di luar Civitas Dei*. Artinya masyarakat saat itu tidak memberi tempat pada perbedaan dan ke-majemukan.³⁷

Menimbang Radikalisme: Sebuah Kesimpulan

Pada akhir telaah ini dapat ditegaskan bahwa radikalisme dalam agama Katolik Roma pada paroan kedua Abad Pertengahan yang mewujud antara lain dalam *Fraticelli* menjelajahi wilayah teologi, budaya dan sosial-politik

saannya untuk melakukan perang salib terhadap para bidah. Lataran takut akan ambisi politik Friedrich, paus Gregorius IX menegaskan tugas ini adalah tugas Gereja dan segera memilih para inkuisitor kepausan. Mereka ini bukan para uskup, melainkan para anggota *tarekat keagamaan pengemis* [mendicantes], terutama dominikan dan fransiskan, yang umumnya belajar teologi dan tidak bermotif dunia. Para inkuisitor ini keluar-masuk kampung dan kota untuk mengingatkan para heretik akan kesalahan dan mendorong mereka untuk mengakuinya dan bertobat. Biasanya para inkuisitor dibantu oleh semacam juri yang terdiri atas para imam dan awam.... Sejarah inkuisisi secara panjang lebar dikupas dalam karya polemis yang ditulis oleh H.C. Bea, *History of the Inquisition in the Middle Ages*, 3 jilid, (London 1888). Tetapi studi Bea ini sudah jauh tertinggal oleh studi ilmuwan mutakhir seperti B. Bennassar, *L'Inquisition Espagnole, XV^e - XIX^e siècles* (Paris: Hachette, 1979); J.-P. Dedieu, *L'Inquisition* (Paris: Cerf, 1987); A.Cl. Shannon, *The Medieval Inquisition* (Washington 1983), etc. Satir tentang inkuisisi juga dibedah oleh U. Eco, *Il nome della rosa* (Milano: Editoriale Fabbri, Bompiani, 1980).

³⁷Lih. *Medioevo: tolleranza o intolleranza religiosa?* Dalam *La tolleranza religiosa. Indagini storiche e riflessioni filosofiche*, ed. M. Sina (Milano: Pub. dell'Univ. Cattolica del Sacro Cuore, 1991), hlm. 13-26.

tik. Gerakan ini ternyata menyingkap maksud ganda, yakni penghayatan kebebasan berpikir, otonomi pribadi dan kehendak untuk kembali ke sumber iman yang sejati. Berkennaan dengan maksud-maksud tersebut dapat dikatakan bahwa munculnya radikalisme religius berikut polemik yang mengikutinya itu sangat signifikan. Maksudnya radikalisme religius itu ternyata dapat dipakai sebagai salah satu sarana untuk memurnikan ajaran, gagasan dan pendekatan yang terlalu dogmatis, sekaligus mendorong untuk kembali ke sumber keagamaan yang sejati, yakni Injil, tradisi para rasul, dan ajaran Gereja.

Peranan Negara [atau kerajaan], dalam konteks ini berarti otonomi Gereja, sangat sentral. Maksudnya, radikalisme agama yang diidentikkan dengan *bidah* [*heretik*], dan dalam konteks ini *bidah* yang dimaksud adalah *Fraticelli*, biasanya menentang lembaga Gereja yang terlihat terlampau duniawi; dan menentang kekuasaan temporal [duniawi] Sri Paus. Negara [atau kerajaan] bahu membahu dengan lembaga kepausan [yang disebut *inkuisisi*] untuk menumpas gerakan oposisi keagamaan yang *anti-Kristus* itu.

Amukan *Fraticelli* menandai berakhirnya aliansi yang tampaknya sangat mulia antara kemiskinan religius-injili dan otoritas kegerejaan yang merupakan ciri utama abad XIII, yang disebut pula *sintesis Abad Pertengahan*. Tetapi halnya juga menjadi jelas bahwa radikalisme tidak mendapat tempat dalam Gereja Katolik Roma. Sebab radikalisme di sini berarti oposisi terhadap otoritas kegerejaan. Dalam hal ini ada mekanisme interaktif: *Sebagai lembaga yang kelihatan Gereja membutuhkan tokoh-tokoh dan gerakan keagamaan karismatis demi pembaruan. Tetapi tokoh-tokoh dan gerakan keagamaan itu perlu mempertaruhkan ketaatannya pada otoritas*. Mengapa? Karena karisma, kebe-

basan, dan otonomi [dalam konteks persekutuan orang beriman yang disebut Gereja berikut otoritasnya] hanya dianugerahkan oleh Allah demi dinamika dan kualitas hidup bersama. Seandainya Gereja dan otoritasnya itu *amburadul*, maka ikhtiar mempertaruhkan ketaatan dan otonomi merupakan tantangan tersendiri. Tetapi sudah diperlihatkan bahwa Fransiskus Assisi memilih taat pada otoritas lembaga Gereja [kendati ia tahu bahwa lembaga itu ditangani oleh oknum-oknum yang kurang terpuji hidupnya]. Sementara *Fraticelli* yang mengangsu inspirasi keagamaan dari Fransiskus dan mau setia pada spiritualitas Fransiskus tidak menempuh cara Fransiskus.

Fraticelli dicap sebagai *bidah [heretik]*. Tetapi *Fraticelli* hanyalah salah satu dari sekian banyak *bidah [heretik]* di Eropa Barat Abad Pertengahan. *Bidah-bidah* lainnya adalah *Albigens, Kathar, Waldensis*. Mereka ini memperlihatkan bahwa lembaga Gereja sudah tercemar oleh ajaran yang tidak sehat. Ajaran-ajaran dan hidup pemimpin Gereja tidak ortodoks lagi. Ketidaksehatan ini dikarenakan oleh lembaga *rohani-jasmani* seperti halnya hierarki Gereja dan Kuria Roma bertindak sewenang-wenang. Tetapi kelompok *bidah [heretik]* itu tidak memerangi Gereja dan aparatnya dengan kekuatan senjata. Sebab keprahatinan utama mereka *tidak terletak dalam pengambilan kekuasaan politis di dalam Gereja*, melainkan bersifat religius. Hal ini tidak menampik bukti historis bahwa lembaga Gereja [dan kerajaan] telah menumpas *heretik* dengan kekuatan senjata.

Dalam catatan sejarah keagamaan *bidah [heretik]* merupakan *fenomen* yang timbul-tenggelam. Yang satu muncul untuk kemudian tenggelam selama-lamanya; yang lain muncul dengan prinsip-prinsip lama yang diolah kembali dan disempurnakan. Nah, jika gejala radikalisme religius

dalam Gereja Katolik Roma *exist* secara timbul-tenggelam, maka hal itu dapat menjadi pertanda adanya kegairahan baru dan keprihatinan dalam religiusitas. Tetapi di samping itu terkuak pula ketidakberesan Gereja, sehingga *duduk perkaranya harus dijelaskan, doktrin religiusnya perlu dijabarkan kembali atau direinterpretasikan, organisasi kegerejaan sebaiknya ditinjau kembali, kepemimpinan seyogyanya evaluasi, faktor-faktor situasional wajib diperhitungkan, dlsb.* Oleh karena itu bentuk dan model radikalisme dapat beraneka-ragam, namun sebenarnya hakikatnya sama dan tidak berubah: ada acuan pada cita-cita religius, ada gagasan yang melatarbelakanginya, ada pola tertentu dalam hermeneuse alkitabiah, ada entusiasme dalam menghadapi kecenderungan umum yang tidak sejalan, ada tokoh karismatis, dlsb. Inilah beberapa ciri dari *an unfinished religious history.*

Daftar Pustaka

- d'Alatri, M., *Eretici e inquisitori, Studi e documenti*, 2 jilid, (Roma: Istituto storico dei Cappuccini, 1987).
- von Auw, L., *Angelo Clareno et les spirituels Italiens* (Roma: Edizioni di storia e letteratura, 1979 (uomini e dottrine n. 25}).
- Buonaiuti, E., *Gioacchino da Fiore. I tempi. La vita. Il messaggio* (Cosenza Lionello Giordano editore, 1984).
- Burr, D., *Olivii and Franciscan Poverty: the Origins of the usus pauper Controversy* (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1989).
- Capitani, O. (ed.), *Medievo eretico*, (Bologna: Società editrice il Mulino, 1977).
- _____, *La concezione della povertà nel Medioevo* (Bologna: Pàtron Editore, 1992).
- Chi erano gli spirituali. *Atti del III convegno internazionale, Assisi, 16-18 ottobre 1975*, Società internazionale di studi francescani: Assisi 1976.
- A. Crocco, *Gioacchino da Fiore e il gioachimismo* (Napoli: Liguori editore, 1976).
- Davis, C., *Religion and the Making of Society. Essays in Social Theology* (Cambridge - New York: Cambridge University Press, 1994).
- L'età dello spirito e la fine dei tempi in Gioacchino da Fiore e nel gioachimismo medievale. Atti dell II congresso internazionale di studi gioachimiti. 6 - 9 settembre 1984*, diredaksikan oleh A. Crocco (S. Giovanni in Fiore: Centro internazionale di studi gioachimiti, 1986).
- di Giovanni Olivi, P., *Scritti scelti* (ed.) P. Vian (Roma: Città nuova editrice, 1989).
- Gornet, G., *Le eresie e i movimenti popolari nel Basso Medioevo* (Messina - Firenze: Casa editrice G. D'Anna, 1976).
- Grundmann, H., *Studien über Joachim von Floris* (Stuttgart: B.G. Teubner, 1975).
- _____, *Religiöse Bewegung im Mittelalter. Untersuchungen über die ge-*

schichtlichen Zusammenhänge zwischen der Ketzerei, den Bettelorden und der religiösen Frauenbewegung im 12. und 13. Jahrhundert und über die geschichtlichen Grundlagen der deutschen Mystik. Neue Beiträge zur Geschichte der religiösen Bewegungen im Mittelalter (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1977).

- _____, *Ketzergeschichte des Mittelalters* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1978).
- Lambert, M.D., *Ketzerei im Mittelalter. Eine Geschichte von Gewalt und Scheitern* (Freiburg etc.: Herder, 1991).
- de Leo, P., *Gioacchino da Fiori. Aspetti inediti della vita e delle opere* (Soveria Mannelli (CZ): Rubbettino Editore, 1988).
- Manselli, R., *Il secolo XII: Religione popolare ed eresia* (Roma: Jouvence, 1983).
- _____, *La religion populaire au Moyen Âge. Problèmes de méthode et d'histoire* (Montréal - Paris: Institut d'études médiévales "Albert-le-Grand," 1975).
- Merlo, G.G., *Eretici ed eresie medievali* (Bologna: Il mulino, 1989).
- da Milano, I., *Eresie medioevali. Scritti minori, studi e ricerche dell'istituto di storia della fac. di magistero dell'univ. di Perugia* (Rimini: Maggioli editore, 1983).
- Moorman, J., *A History of the Franciscan Order. From Its Origins to the Year 1517* (London: Oxford University Press, 1968).
- Nimmo, D., *Reform and Division in the Franciscan Order (1226-1538)* (Rome: Capuchin Historical Institute, 1987).
- Panaro, T. - L. Pruneti, *Opposizione religiosa nel Medioevo* (Messina - Firenze: Casa editrice G. D'Anna, 1977).
- de Paris, G., *Histoire de la fondation et de l'évolution de l'ordre des frères mineurs au XIII^e siècle* (Roma: Istituto storico dei Cappuccini, 1982).
- Potestà, G.L., *Angelo Clareno. Dai poveri eremiti ai fraticelli* (Roma: Istituto storico italiano per il Medio Evo, 1990 [nuovi studi storici n. 8]).
- Tocco, F., *Storia dell'eresia nel medioevo dai Catari a Gioacchino da Fiore* (Genova: Fratelli Melita Editori, 1989).

Dr. Th. Sumartana

Fundamentalisme Protestan: Amerikanisme yang Banal?

I. Pengantar

Tulisan ini, sekalipun agak panjang, namun tak punya pretensi untuk mengemukakan tema tentang “fundamentalisme atau radikalisme di kalangan Protestan” secara tuntas. Pokok bahasan ini sangat kompleks dan membutuhkan suatu penelusuran serta pengamatan khusus, baik pada tingkat internasional, maupun khususnya untuk tingkat kehidupan agama Kristen Protestan di Indonesia. Dalam waktu yang relatif singkat, sulit diharapkan sebuah tulisan yang benar-benar mendalam dan komprehensif mengenai fenomena fundamentalisme Protestan di Indonesia. Dengan demikian tulisan berikut ini tidak lebih hanya sebagai langkah awal ke arah uraian lain yang lebih serius mengenai pokok ini.

Gejala munculnya gereja-gereja Protestan dalam pentas sejarah Eropa dan tersebarnya Protestantisme di Indonesia merupakan gejala yang amat rumit, karena menyangkut banyak aspek yang saling berkaitan dan saling mempengaruhi. Salah satu aspek yang paling menonjol adalah bahwa peristiwa reformasi merupakan suatu reaksi budaya/keagamaan terhadap kemacetan yang terjadi di Eropa di sepanjang abad tengah, atau yang sering juga dikatakan sebagai abad pertengahan atau abad kegelapan. Mengutip Wilhelm Dilthey, Lewis Spitz membeberkan bahwa perjuangan masyarakat Eropa untuk memperoleh kebebasan intelektual antara lain memperoleh bentuk dalam peristiwa reformasi. Peristiwa itu berbarengan dengan munculnya kehidupan yang ditandai oleh munculnya kota-kota, dengan kesibukan industri dan dagangnya, juga diikuti oleh munculnya kelas menengah (borjuasi) serta bangkitnya negara-negara nasional moderen. Dengan gerak perubahan reformasi tersebut maka terjadi lah suatu perpisahan dengan kehidupan intelektual dan spiritual abad tengah.¹ Dengan demikian, munculnya Protestantisme sebagai gejala pembaruan agama memiliki hubungan dengan peristiwa kebangkitan sejak zaman renaisans, yang dalam perkembangannya kemudian melahirkan berbagai reformasi di bidang politik, ekonomi, kebudayaan, ilmu pengetahuan dan teknologi. Cara pandang yang bercorak historis dan dinamis semacam inilah yang nampaknya memadai untuk dipakai sebagai pijakan untuk menelaah fenomena Protestantisme dan radikalisme di kalangan umat Protestan. Dengan kata lain peris-

¹Lewis W. Spitz (ed), *The Reformation* (London: D.C. Heath and Company, 1972), halaman viii-ix

tiwa reformasi tidak dianggap sebagai fenomena keagamaan yang terisolasi dari aspek-aspek kehidupan masyarakat yang lain.

Sementara itu, tidak mudah untuk memberi definisi yang mampu membatasi gejala dan pemahaman tentang fundamentalisme atau radikalisme agama secara ketat dan "monistik." Sebab ada begitu banyak nuansa dari gejala keagamaan yang termuat secara sampingan atau secara sentral dalam gejala yang disebut fundamentalisme atau radikalisme agama pada umumnya, dan di kalangan Protestan pada khususnya. Dalam tulisan ini disugestikan agar tidak diandaikan secara apriori bahwa istilah "fundamentalisme," apalagi "radikalisme" agama jelas dengan sendirinya. Sebagaimana diusulkan oleh Nancy Ammerman,² di kalangan Protestan di Amerika Utara ada hubungan yang erat dan bersifat historis antara istilah "fundamentalisme" dengan berbagai istilah lain seperti "radikalisme," "revivalisme," "karismatik," "evangelikal," "pentakostal." Hal semacam ini mungkin hanya terjadi di kalangan Protestan secara khas, sehingga muatan arti fundamentalisme di kalangan Protestan tidak bisa begitu saja diterapkan kepada gejala yang mirip pada agama lain. Dengan demikian, pembicaraan mengenai "fundamentalisme" di kalangan Islam misalnya harus secara khas dicari maknanya dalam pengalaman komunitas agama tersebut.

Tulisan ini juga perlu diawali dengan pengakuan atau semacam aba-aba bahwa sekalipun penulis adalah seorang yang dilahirkan, diasuh dan dibesarkan dalam kha-

²Lihat artikelnya dalam Martin E. Marty and R.Scott Appleby (eds), *Fundamentalisms Observed* (Chicago: University of Chicago Press, 1993).

sanah tradisi Protestantisme di Indonesia, penulis harus mengaku bahwa pengetahuan tentang Protestantisme itu sendiri tidak akan bisa diakses hanya dengan memeluk keyakinan Protestan. Diperlukan pengkajian dan studi yang lebih mendalam tentang berbagai aspek mengenai Protestantisme, khususnya di Indonesia, yang bagi penulis sungguh di luar jangkauan, atau baru dalam taraf awam dan pemula. Sederet literatur yang dipilih dengan amat selektif pada daftar bibliografi dalam artikel berikut juga hanya menunjuk contoh referensi untuk mereka yang bisa diharapkan dengan sungguh-sungguh menggarap tema kajian yang amat menarik ini.

II. Sekelumit Sejarah Munculnya Gerakan Reformasi di Eropa

Gerakan reformasi keagamaan di Eropa tidak bisa dipisahkan dari seluruh gerak pembaruan masyarakat di kawasan itu sejak abad 14 sampai permulaan abad ke 16. Gerak perubahan ini melingkupi seluruh aspek kehidupan saat itu. Namun yang menjadi target adalah sebuah kekuasaan tunggal yang justru telah membuat macet segala denyut kehidupan, yaitu kekuasaan hegemonik dinasti kekuasaan raja atau kaisar dan kekuasaan Paus sebagai representasi dari kehidupan agama saat itu. Di tangan dua instansi yang saling mendukung untuk memelihara hegemoni kekuasaan itulah muncul pembaruan yang beraneka ragam. Gerakan reformasi khususnya berkiprah di bidang keagamaan. Sekalipun demikian, gerakan pembaruan agama ini tidak bisa dipisahkan dari gerakan pembaruan di bidang lain, khususnya di bidang politik, ekonomi dan kebudayaan.

Protestantisme memang bukan sebuah gejala protes keagamaan yang terisolasi, akan tetapi merupakan pun-

cak dari sebuah proses masyarakat yang menginginkan perubahan, yang sudah sekian lama dikungkung dalam hirarki gereja dan kekuasaan politik yang menutup kebebasan berpikir dan ekspresi individual masyarakat. Di pi- hak lain Protestantisme merupakan sebuah terobosan sosial-keagamaan terhadap kemacetan seluruh struktur yang disebabkan oleh pola berpikir abad tengah (*medieval age*) yang amat dominan diperintah oleh hegemoni hirarki gereja Roma Katolik dan rejim kekaisaran dan dinasti raja-raja yang memiliki kekuasaan absolut.

Munculnya gerakan Reformasi tidak bisa dipisahkan dari tumbuhnya wilayah-wilayah perkotaan di Eropa, khususnya di daerah pantai, yang menampung kegiatan perdagangan. Kelas pedagang yang memiliki karakter dinamis ini tumbuh dengan pesat mempengaruhi kota-kota lain di pedalaman dengan kegiatan dan etos kerja mereka. Kegiatan dagang ini menumbuhkan pula berbagai rupa kerjasama dalam kongsi-kongsi yang bekerja untuk pertukaran barang di dalam negeri dan kemudian meluas meliputi kegiatan ekspor dan impor. Kekuatan dari kelas menengah baru semakin lama semakin besar dan muncul sebagai tandingan dan pesaing terhadap kekuasaan politik dan sosial-keagamaan yang ada di masyarakat. Pada umumnya kekuatan kelas menengah ini merupakan kekuatan yang “merdeka,” independen, dan tidak bergantung kepada kekuatan lama dari para raja dan pemimpin agama. Bahkan bisa dikatakan bahwa kelas menengah Eropa yang baru muncul ini hendak membebaskan diri dari kungkungan dominasi kekuasaan dinasti raja-raja dan kekuasaan hirarki gereja. Dengan kata lain, kekuatan baru kelas menengah ini lambat laun tumbuh menjadi kekuatan mandiri yang ingin membebaskan diri dari seluruh pusat-pusat kekuasaan hegemonik dari zaman abad

pertengahan di Eropa yang dikuasai oleh dinasti raja-raja dan gereja Katolik Roma. Dalam hubungan inilah, gerakan reformasi yang melahirkan gereja Protestan harus dipahami. Martin Luther, Yohanes Calvin, dan dalam arti tertentu Desiderius Erasmus, merupakan tokoh-tokoh representasi dari kekuatan pembaruan di kalangan gereja.

Sementara itu, muncul pula semangat nasionalisme yang merebak di kalangan masyarakat Eropa. Bangsa-bangsa bangkit dan ingin mengatur hidup mereka sesuai dengan tradisi kebangsaan mereka sendiri-sendiri. Eropa bukan lagi sebuah kesatuan monolitik dalam arti politik dan agama. Akan tetapi sudah menjadi satuan-satuan yang terpisah dalam unit-unit politik kebangsaan dan bentuk-bentuk agama mereka masing-masing. Semua perkembangan itu tentu saja mengubah peta politik. Eropa, yang tadinya monolitik-monosentris, telah mengalami disintegrasi menjadi masyarakat majemuk yang ber-corak polisentris, baik politis maupun religius.

Di pihak lain, berbarengan dengan munculnya gerakan reformasi, muncul pula semangat "humanisme" yang mempunyai akar kuat dalam periode sebelumnya. Humanisme memberikan tempat yang lebih positif terhadap manusia, baik secara individu maupun secara sosial, teologis dan sosial. Implikasi sosial dari pandangan teologis yang memberi tempat sentral pada manusia ini ternyata sangat kuat mempengaruhi proses gerakan reformasi tersebut. Tidak ada perantara yang menghubungkan antara Tuhan dan manusia. Manusia dianggap memiliki nilai transendental tertentu, sehingga kehidupan keseharian masyarakat memperoleh otonominya sendiri yang tidak digantungkan kepada otoritas para rahib dari hirarki gerejawi. Gereja Katolik tidak lagi dianggap sebagai sebuah

institusi satu-satunya yang sakral, yang berfungsi selaku jembatan antara Tuhan dan manusia. Dengan demikian, peran gereja Katolik di tengah-tengah kehidupan masyarakat sehari-hari mengalami reduksi. Akhir dari proses ini memberikan makna spiritual kepada setiap individu yang tidak lagi didominasi oleh kalangan gereja Katolik atau kaum rohaniwan. Dengan singkat, kehidupan gerejawi bergeser dari sentralisme rohaniwan kepada peran yang dijalankan oleh kaum awam; dan kegiatan bergeser pula dari sentralisme gereja kepada kehidupan sosial yang mandiri dan mengatur diri sendiri. Gereja dan masyarakat menjadi sejajar.

Pokok penting lain yang perlu disinggung dalam peristiwa reformasi adalah kaitannya dengan proses lain yang juga merupakan bagian dari gerakan besar di akhir abad tengah di Eropa, yaitu gerakan sekularisasi. Gerakan reformasi sendiri pada dasarnya masih melihat gereja selaku pusat kehidupan, atau tepatnya: salah satu pusat kehidupan masyarakat di samping pusat-pusat yang lain. Namun gerakan yang mengarah kepada kesejajaran antara gereja dan masyarakat menyebabkan munculnya gejala di mana masyarakat memperoleh otonominya sendiri lepas dari lembaga kegamaan. Juga perkembangan ilmu pengetahuan dan teknologi yang tumbuh dengan cepat turut mempengaruhi lepasnya masyarakat dari perwalian gereja. Inilah salah satu akar yang menyebabkan timbulnya proses sekularisasi, dimana gerakan reformasi bisa dianggap sebagai salah satu pemicunya.

Sudah barang tentu hasil yang paling menonjol dari gerakan reformasi keagamaan adalah terpecahnya kekristenan Barat menjadi dua aliran besar, yaitu gereja Katolik dan gereja-gereja Protestan. Dengan demikian, terdapat tiga cabang besar agama Kristen di Eropa, yaitu gereja

Ortodoks, Katolik dan aliran Reformasi. Namun harus sejak semula dikemukakan bahwa pada awalnya kaum reformator tidak merencanakan sebagai gerakan pemisahan diri dari gereja Katolik. Baru setelah muncul aksi-reaksi yang kelewat keras dan kategoris, kedua belah pihak tidak bisa dijembatani lagi. Hukuman yang dijatuhkan bertubi-tubi, serta pengasingan (eks-komunikasi) yang diberlakukan oleh hirarki gereja Katolik menyebabkan tidak ada pilihan lain bagi kaum reformator untuk menempati posisinya sebagai kelompok yang dikeluarkan oleh gereja resmi. Dalam posisi itu kelompok reformasi lalu tumbuh sebagai sebuah gerakan di luar gereja, dan gerakan yang memisahkan diri dari gereja Roma Katolik. Kejadian ini sering dilukiskan sebagai sebuah tragedi dari gereja Kristen di Barat, akan tetapi juga ada kelompok yang menganggapnya bukan selaku kutukan Tuhan, melainkan sebaliknya sebagai berkah. Di tengah dua sikap ekstrim tersebut, ada pula yang berpendapat bahwa gerakan Protestantisme yang memisahkan diri dari gereja Katolik sebagai sebuah proses sosial biasa, dimana secara obyektif kedua belah pihak sudah sangat berbeda kepentingan serta perspektif berpikirnya sehingga memerlukan institusi baru untuk menampung perbedaan tersebut. Keduanya merupakan pilihan keagamaan yang sah bagi warga masyarakat.

Protestantisme adalah pecahan gereja Katolik. Peristiwa skisma ini pada dasarnya merupakan buah radikalisme. Gerakan pembaruan gereja ini tidak bisa bersikap lain kecuali bersikap radikal dan mengambil langkah untuk memisahkan diri dari gereja induk yang makin mengeras. Kalangan reformator berpendapat bahwa gereja dan negara sudah berada dalam krisis. Krisis itu merupakan ungkapan dari tabrakan sangat antara kekuatan *status quo* di

abad tengah melawan kekuatan sosial baru yang muncul. Gereja Katolik sebagai pemberi dasar kehidupan spiritual dianggap sudah rusak, dan negara sudah merupakan perwujudan dari kehidupan politik yang tak lagi menghargai kebebasan dan hak-hak politik warga negara. Radikalisme yang mengeras tersebut menimbulkan berbagai kemerdekaan masyarakat, dan juga memicu berbagai seri perang agama di beberapa negara Eropa.³

Hubungan antara gereja Roma Katolik dengan gereja Protestan telah diwarnai oleh tindakan radikal berupa konfrontasi fisik, skisma, dan juga trauma yang berkepanjangan antara kedua kelompok aliran agama Kristen ini. Konflik bukan hanya terjadi antara kalangan Katolik dengan Protestan, akan tetapi kemudian juga terjadi antara kalangan Protestan dengan kelompok Protestan sendiri. Kejadian ini memunculkan masalah besar tentang "kebebasan beragama." Dengan kata lain, pada masa reformasi dan kontra-reformasi, persoalan dogmatik dan persoalan wibawa organisasi gerejawi sebenarnya belum bisa diatasi dengan baik. Di kalangan Protestan yang memisahkan diri dari Katolik juga tidak bisa toleran terhadap keperbedaan pendapat di kalangan mereka, dan lalu menimbulkan skisma beruntun. Reformasi dalam reformasi terjadi ketika Thomas Munzer melakukan pemberontakan petani dan kemudian berhadapan dengan Luther sebagai pembela kepentingan para bangsawan.

Sejarah tentang Protestantisme kemudian bercabang-cabang dalam tradisi yang berkembang ke seluruh wilayah Eropa, bahkan meliputi seluruh dunia. Menurut data dari

³George Hunston Williams, *Radical Reformation* (Philadelphia: Westminster, 1962), halaman 846-865.

Encyklopedia of Religion, dewasa ini ada sejumlah 20.780 denominasi Protestan di muka bumi ini. Statistik yang ada pada tahun 1980 mencatat sejumlah 345 juta orang penganut agama Protestan di 212 negara di seluruh pelosok dunia.⁴

Sementara itu agar tidak kehilangan pemahaman tentang isi dari ajaran Protestan, berikut ini sekelumit pandangan seorang penafsir Protestantisme, Paul Tillich. Dalam bahasa filosofis yang banyak dipengaruhi oleh eksistensialisme, yang memakai metode "korelasi" dalam cara berpikirnya, Tillich berupaya merumuskan berbagai ciri pemikiran dasar Protestantisme, khususnya dalam konteks masyarakat Barat sesudah Perang Dunia II. Antara lain disebut bahwa bahwa prinsip "*sola fide, sola gratia, sola scriptural*," (hanya oleh iman, anugerah dan kitab suci) merupakan alas yang asasi bagi Protestantisme. Selanjutnya dikatakan bahwa apa yang membuat Protestantisme benar-benar Protestan adalah ketika ia merupakan sebuah upaya tanpa henti untuk pengakuan-pengakuan dan ciri-ciri religiusnya sendiri. Dengan demikian Protestantisme tak bisa diidentifikasi sepenuhnya dengan bentuk-bentuk historisnya yang tertentu; Protestantisme justru merupakan upaya kritis untuk mengatasi bentuk-bentuk tersebut. Dalam hubungan ini Paul Tillich melihat Protestantisme selaku kekuatan profetik yang kritis terhadap segala bentuk arogansi manusia, baik dalam wujud religius maupun sekuler, dengan segala konsekuensinya yang destruktif. Prinsip tentang "pembenaran oleh iman," di pihak lain merupakan langkah penerimaan terhadap tang-

⁴Mircea Eliade (Editor in Chief), *The Encyclopedia of Religion*, vol. 12, (New York: Macmillan Publishing Company, 1987), halaman 25.

gungjawab terhadap kehidupan yang duniawi ini. Dengan begitu jarak antara yang Ilahi dan yang sekuler, dan antara para agamawan dan kaum awam diatasi. Sedang “pemberian oleh anugerah” diartikan sebagai sikap untuk menolak setiap klaim Ilahi atas diri manusia, sekaligus sebuah sikap untuk menerima secara positif dan kreatif sekularitas manusia. Dalam paradox semacam inilah Protestantisme bertahan sebagai kekuatan dialektik di tengah pergaulan masyarakat yang nyata, tanpa paradox semacam itu, menurut Paul Tillich, Protestantisme akan kehilangan roh reformasinya.⁵

III. Beberapa Ciri dan Kecenderungan Fundamentalisme Protestan

Sebagaimana telah disebutkan di muka, istilah-istilah tentang “radikalisme” dan “fundamentalisme” menimbulkan banyak masalah dan kerancuan. Memang perlu diakui bahwa istilah-istilah tersebut dibubuhkan pada gejala-gejala yang spesifik. Sehingga menjadi jelas bahwa sebuah istilah sudah memiliki muatan makna tertentu yang tidak bisa begitu saja diterapkan pada gejala lain yang terjadi di tempat dan konteks masyarakat yang berbeda. Begitulah misalnya istilah fundamentalisme, radikalisme, fanatisme, revivalisme, dan lain sebagainya. Istilah-istilah tersebut bisa memberikan ciri kepada sebuah gejala, akan tetapi tidak sepenuhnya bisa mewakili gejala yang terjadi. Dalam rangkaian semacam itulah istilah “radikalisme” dipakai dalam artikel ini disejajarkan dengan “fundamentalisme,” dan dipadukan dengan berbagai gejala

⁵Paul Tillich, *The Protestant Era* (Chicago: The University of Chicago, 1957), halaman 192-233.

sehingga menjadi terbuka dan bisa merangkum penafsiran yang berbeda.

Namun untuk mengupas kecenderungan yang selama ini terjadi sehubungan dengan kerusuhan-kerusuhan bernuansa SARA, saya cenderung memakai istilah “fundamentalisme” (dan bukan radikalisme), karena saya anggap lebih cocok untuk menggambarkan semangat yang hidup di kalangan kelompok Protestan tertentu, baik di luar negeri maupun di Indonesia. Fundamentalisme mengandung makna yang lebih spesifik, sebagai sebuah sikap rohani. Ia bisa menjadi sikap radikal ketika sudah diterjemahkan dalam aras sosial-politik. Sudah barang tentu bisa terjadi persinggungan serta kemiripan tanda-tanda antara radikalisme dan fundamentalisme. Keduanya bisa saling melengkapi dan berendeng muncul dalam kenyataan hidup beragama. Keduanya merupakan ciri-ciri dari gerakan “pembaruan” sekaligus gerakan “kemunduran” dengan segala eksesnya.

Berikut ini dikemukakan beberapa ciri dan kecenderungan fundamentalisme di kalangan Protestan.

1. Dilihat dari sisi sosial-politik, biasanya golongan fundamentalisme Kristen merupakan sayap konservatif masyarakat, khususnya selaku kelompok pendukung konservatisme politik resmi pemerintah. Ada suatu cerita yang bisa mengilustrasikan hal ini sebagaimana yang diceritakan oleh seorang teman pendeta gereja Baptis di Brasil. Cerita ini sangat mewakili perbedaan pandangan antara kalangan fundamentalis dan golongan oikumenis. Peristiwanya menyangkut seorang pejuang hak-hak sipil orang Negro di Amerika Serikat. Ada seorang pejuang hak-hak asasi orang Negro yang sangat terkenal bernama Martin Luther King. Dia dikenal di seluruh dunia sebagai tokoh gereja Baptis Amerika

yang gigih memperjuangkan kepentingan orang kulit hitam melawan ras-diskriminasi yang terjadi di Amerika. Pada saat itu, umat Kristen di kota Rio de Janeiro sedang menunggu kedatangan dua tamu "mitra Kristen" dari Amerika Utara. Yaitu Martin Luther King dan Billy Graham, seorang evangelis terkenal. Ketika Billy Graham tiba di Rio de Janeiro dia dielukukan oleh ribuan massa di stadion utama. Tema pembicaraan Billy Graham terpampang dalam sebuah poster besar berbunyi: "*Jesus is the answer.*" Sedangkan Martin Luther King ketika tiba di bandara segera dijemput polisi dan hanya diperkenankan berbicara di depan orang yang berkumpul di sebuah ruangan kecil di belakang gereja.. Tema pembicaraan Martin Luther King adalah: "*If Jesus is the answer, what is the question?*" Kedua tema pembicaraan yang sangat berbeda tersebut memberi gambaran tentang perbedaan antara golongan fundamentalis dengan golongan ekumenis. Di samping itu, aliran fundamentalis di Amerika Serikat, tempat di mana aliran ini tumbuh dengan subur, memang juga dikenal sebagai kelompok yang sangat anti-komunis. Billy Graham diketahui memiliki hubungan dekat dengan kalangan pemimpin politik yang dikenal sebagai wakil aliran radikal kanan.

2. Golongan fundamentalis mempunyai tafsiran yang agak khusus terhadap sumber utama agama Kristen yaitu kitab Injil. Pada umumnya mereka menolak modernisme atau liberalisme yang melakukan pendekatan ilmiah modern terhadap kitab Injil, karena pendekatan tersebut dianggap tidak percaya bahwa kitab Injil huruf per huruf (secara *letterlijk*, harafiah) adalah firman Tuhan. Dari tafsiran semacam ini maka seluruh isi yang dikemukakan dalam kitab dianggap sebagai

kebenaran. Hal yang paling kontroversial mengenai hal ini adalah seputar teori evolusi. Mereka percaya bahwa manusia secara langsung diciptakan dari debu dan tidak melalui proses evolusi yang berjalan selama jutaan tahun. Mereka tidak melakukan tafsiran secara natural, akan tetapi supernatural. Mereka juga percaya kepada kebangkitan orang mati, sebagaimana diceritakan dalam kitab Injil.

3. Bagi kaum fundamentalis, keselamatan pribadi adalah perkara yang sangat sentral dalam iman Kristen. Perkara iman menyangkut hubungan orang per orang dengan Yesus Kristus. Dalam hubungan ini, mereka sangat menekankan keselamatan jiwa di zaman akhir dengan tanda-tanda kerasulan dan kenabian dari zaman lampau, seperti praktek penyembuhan dengan doa, bahasa lidah (*glosolalia*) dll. Kelompok Kristen ini berbeda dengan kalangan lain, mereka biasanya sangat hingar-bingar. Atas dasar pemahaman tentang keselamatan individual semacam itu, biasanya mereka menjadi sangat agresif dalam penyebaran agama, dan amat *virulent* dalam mengabarkan Injil keselamatan, khususnya dengan tujuan mencari tambahan pengikut, dan agar orang lain mau pindah agama. Mereka bukan hanya “menjengkelkan,” kalangan agama lain, akan tetapi sering kali juga menjengkelkan kalangan Kristen sendiri. Mereka dianggap sebagai kalangan Kristen yang amat sombong secara rohani, menganggap kekristenan di gereja-gereja lain sangat dangkal dan tidak “penuh,” tidak percaya kepada Yesus yang sejati.
4. Sebagai akibat dari pandangan tentang keselamatan jiwa (soteriologi) di hari kiamat, maka golongan ini sangat sadar untuk bersaing dengan agama-agama lain

untuk memperoleh pengikut. Mereka percaya kepastian bahwa tanpa iman kepada Yesus Kristus, semua orang akan binasa dan akan dihukum dalam api neraka. Pandangan tentang masa depan yang definitif atau eskatologi yang khusus seperti ini merupakan bagian yang paling meriah dan secara antusias dikedepankan oleh golongan fundamentalis. Oleh sebab itu, dengan segala jalan, seperti yang biasa dipakai dalam persaingan bisnis atau dagang, seperti propaganda lewat stiker di mobil dan di tempat-tempat terbuka yang mencolok, mereka menyebarluaskan traktat keagamaan yang pendek dengan gambar menarik. Mereka melakukan kunjungan-kunjungan pribadi dan bekerja di kalangan yang strategis, seperti di kalangan mahasiswa, kelompok-kelompok petani, buruh dan lain-lain; bahkan mereka juga selalu berupaya mendekati para pejabat, khususnya lewat isteri-isteri mereka. Cara terakhir ini dianggap sangat memadai dan efektif.

5. Ciri yang terakhir barangkali adalah hal yang sering menggejala di kalangan para fundamentalis, yaitu karakternya yang eksklusif, sektarian dan separatis. Golongan fundamentalis mempunyai kecenderungan untuk curiga terhadap kelompok lain yang menganut keyakinan-keyakinan berbeda, sekalipun kelompok tersebut masih merupakan kelompok Kristen. Mereka memberlakukan aturan serta disiplin yang tinggi kepada anggota kelompoknya. Guna menjaga kesucian serta kemurnian ajaran yang benar, mereka selalu memperingatkan warganya agar tidak terkontaminasi oleh ajaran-ajaran sesat dan tidak melakukan kompromi dengan godaan-godaan dunia. Dengan ciri semacam ini pada umumnya golongan fundamentalis lalu mengalami perpecahan di kalangan mereka sendiri,

karena sifat-sifat sektarian tersebut sering membawa akibat buruk bagi diri mereka sendiri.⁶

Berdasarkan ciri dan kecenderungan tersebut, bisa dikatakan bahwa gerakan fundamentalisme Kristen sebenarnya tidak mengancam secara langsung kehidupan sosial dan khususnya kehidupan politik. Gerakan ini justru bisa dikatakan sebagai golongan yang sangat konservatif dan sama sekali tidak mau berurusan dengan soal-soal politik pada khususnya dan soal lain yang dianggap teramat duniawi. Namun secara tak langsung, gerakan fundamentalisme Kristen justru mengancam harmoni masyarakat pada akarnya, yaitu soal fondasi keagamaan dari masyarakat itu sendiri. Gerakan fundamentalisme Kristen (baik dari kalangan Katolik maupun Protestan tidak terlalu jauh bedanya) muncul karena keprihatinan mereka kepada soal keselamatan jiwa. Oleh karenanya, mereka melakukan misi keagamaan yang cenderung sangat berani dan terbuka dengan mengatakan hal-hal yang mereka anggap salah dalam kehidupan agama lain. Tidak jarang yang mereka katakan “kasar” dalam pendengaran orang lain. Mereka juga kerap kali dianggap melecehkan kebenaran-kebenaran agama dari kelompok lain tersebut.

Hal tersebut tentulah bisa menimbulkan akibat yang sengit dan beruntun dari kelompok agama lain. Sikap ini dapat merangsang iritasi dari kelompok agama tersebut untuk membalas dengan cara yang setimpal. Cara-cara penyebaran agama serta sikap yang cenderung merendah-

⁶Martin E. Marty and R.Scott Appleby (eds), *Fundamentalisms Observed* (Chicago: University of Chicago Press, 1993), halaman 2-14.

kan ajaran agama lain inilah yang sering menjadi pemicu bagi kemelut hubungan antaragama di masyarakat. Proses fragmentasi sosial bisa berawal dari prasangka dan sikap saling melecehkan satu dengan yang lain. Golongan fundamentalis Kristen ini mungkin dipengaruhi oleh ajaran-ajaran dan cara penyebaran yang diadopsi langsung dari Barat, umumnya dari Amerika Serikat. Ia tampil seperti gaya di negeri asalnya yang sebenarnya tidak cocok dengan kondisi kehidupan masyarakat di Indonesia. Mereka bergaya seperti "*cowboy*" yang muncul dalam lingkungan "*wild-west*." Sudah barang tentu gaya semacam ini, selain tidak cocok untuk lingkungan kehidupan agama di Indonesia, juga akan dianggap sebagai sebuah invasi keagamaan yang mengancam kerukunan hidup beragama serta harmoni kehidupan bermasyarakat. Apabila iritasi keagamaan telah meletus di tengah masyarakat, maka setiap kali ia bisa muncul kembali dengan rangsangan yang kecil sekalipun. Prasangka dan kebencian antaragama dapat menjadi faktor yang sesekali diingat lagi untuk kemudian melahirkan konfrontasi, disharmoni sosial, dan bahkan ketegangan politis.

IV. Dialog Kritis antara Golongan Ekumenikal dan Evangelikal

Sejarah mungkin harus ditulis ulang sebagai koreksi terhadap kesalahan-pahaman kita tentang diri kita sendiri. Sejarah bukan hanya soal menulis masa lampau, akan tetapi bagaimana pemahaman diri kita sekarang hendak dicerminkan lewat peristiwa-peristiwa sejarah di masa lampau. Sebab itu diperlukan komentar kritis terhadap apa yang terjadi di masa lampau, sebagai pijakan pemahaman diri untuk menghadapi segala tantangan di masa sekarang.

Dalam khasanah hubungan antaragama di Indonesia sering terjadi simplifikasi serta penciptaan stereotip yang diterapkan secara timbal-balik oleh suatu kelompok agama tertentu kepada umat agama yang lain. Misalnya sering terdengar bahwa agama Kristen adalah agama kolonial. Stereotip tersebut berkembang sesuai dengan ketegangan-ketegangan yang diakibatkan oleh hubungan buruk dan kecurigaan antarkelompok agama. Di masa lalu, dan juga sampai sekarang, stereotip dan segala bentuk karikatural tentang agama tertentu masih dibuat oleh kelompok agama lain sebagai bagian dari upaya apologetika terhadap pengalaman sejarah yang runyam. Namun masalahnya akan menjadi lain manakala kelompok agama itu mengakui sendiri kelemahan-kelemahan historis dari kelompoknya sendiri. Orang lain tidak akan menuduh-nuduhkannya lagi. Sebaliknya, kalau orang cenderung menyangkal, maka orang lain tetap akan berjuang agar kelompok tersebut mau mengakui hal itu. Agama Kristen pada esensinya bukan agama kolonial, akan tetapi pada satu saat di tangan orang-orang tertentu, agama Kristen memang telah menjadi agama kolonial. Agama pada umumnya bisa menjadi apa saja tergantung kepada para pemeluknya. Di tangan pemeluk yang sektarian maka agama juga akan tampil sebagai agama yang sektarian, begitu pula di tangan pemeluk yang longgar dan toleran, maka agama tersebut akan tampil longgar dan toleran. Di tengah kecenderungan yang dogmatis, maka agama akan berkorak dogmatis; begitu pula di tengah kecenderungan alam pikiran filosofis, maka agama juga akan menjadi filosofis; begitulah seterusnya, para pemeluk dan juga konteks kehidupan beragama akan turut menentukan penampilan agama yang bersangkutan.

Untuk memberi gambaran tentang fenomena keagama-

an yang rumit dan kompleks tersebut perlu kiranya dikemukakan di sini tentang pergumulan yang terjadi di kalangan Protestan di Barat di awal abad 20. Dari sekian banyak aliran serta pikiran yang satu sama lain berbeda, bahkan saling bertentangan satu dengan yang lain, di kalangan Protestan tingkat dunia, khususnya pada tingkat kehidupan di Dewan Gereja-gereja sedunia, pada awal abad 20 ini muncul (secara garis besar) dua aliran yang penting dalam lingkungan Protestan. Yang pertama adalah kalangan yang biasa disebut kelompok "oekumenikal," dan yang kedua adalah kelompok "evangelikal." Kedua kelompok ini sudah sejak awalnya muncul dengan tokoh-tokoh yang berbeda orientasi terhadap masalah kemelut dunia di awal abad 20. Salah seorang penggagas dari kelompok "ekumenikal" adalah Nathan Soderblom (Uskup Lutheran dari Uppsala). Kelompok yang pertama ini menekankan praxis bersama antaragama untuk menjawab masalah-masalah kemanusiaan. Sedang figur yang berada di kubu lain adalah John Mott, seorang tokoh gereja dari Amerika yang sangat getol pada misi atau penyebaran agama Kristen di seluruh pelosok dunia.

Dalam struktur Dewan Gereja-gereja sedunia ada dua departemen yang menampung kedua aliran tersebut. Golongan ekumenikal tertampung dalam departemen "Life and Work," dan golongan kedua dalam departemen "Faith and Order." Nama-nama dari kedua departemen tersebut sudah bisa menunjukkan bahwa yang pertama lebih berminat pada soal-soal kehidupan dan pelayanan sosial gereja di masyarakat; sedangkan yang lain lebih pada soal-soal "intern gerejawi" yang mempunyai ruang-lingkup ajaran serta aturan gerejawi. Ini mencerminkan pula adanya semacam dikotomi antara etika dan dogma yang seolah-olah keduanya bisa dipisahkan dan

berjalan sendiri-sendiri. Pada akhirnya, puncak dari ketegangan antara dua departemen ini tercermin dalam ketegangan yang muncul antara "diakoni" dan "misi," antara "praxis" dan "ortodoksi," antara "etika" dan "dogma," antara pelayanan sosial dan penyebaran agama. Ketegangan ini juga menyebabkan timbulnya semacam kontroversi serta polarisasi yang tegang antara kedua kelompok ini.

Dari pola pikir tentang agama-agama dan penampilan misioner, golongan evangelikal ini lebih mirip dan bisa disebut sebagai golongan fundamentalis Kristen, sekalipun di antara mereka juga ada banyak aliran yang berbeda dan bahkan bertentangan satu dengan yang lain. Sedangkan golongan "oekumenis" lebih mewakili mereka yang memiliki keprihatinan sosial serta lebih dekat dengan pendekatan dialogis terhadap agama-agama. Yang menimbulkan banyak problem dan kesenjangan relasional antara gereja Kristen Protestan dan masyarakat sekelilingnya, khususnya masyarakat agama lain, adalah golongan yang disebut evangelikal ini. Sehingga untuk konteks yang khusus menyangkut radikalisme dan fundamentalisme Kristen, maka golongan evangelikal ini lebih pantas disebut sebagai kelompok radikal-fundamentalis.

Bagaimana persoalan polarisasi tersebut dipecahkan di kalangan gereja-gereja Protestan di Indonesia? Pertanyaan semacam ini sulit sekali dijawab dengan akurat. Belum ada studi yang memuaskan mengenai pokok semacam ini. Yang jelas memang sering terdapat dualisme sikap terhadap kedua kelompok ini. Kalangan oikumenikal yang menekankan diakonia sosial diterima sebagai bagian integral dari panggilan gereja dan kelompok evangelikal yang "virulent" dalam misi agama juga diberi tempat. Tidak ada suatu dialog kritis dari dua kelompok ini, dan memang

dalam arti tertentu membahayakan kesatuan gereja. Sebab dalam banyak hal kelompok yang kedua, yaitu golongan evangelikal juga cukup kuat di kalangan warga jemaat. Malahan mereka sering memperoleh bantuan dan tempat yang kuat di Departemen Agama karena afiliasi golongan konservatif evangelikal ini kuat pula kepada Golkar. Yang paling penting untuk dikemukakan adalah agar tidak menimbulkan ekses di masyarakat, kalangan Kristen sendiri mestinya memberikan peringatan kepada mereka supaya berhati-hati dan memperingatkan agar tidak menyinggung perasaan orang yang beragama lain. Ini adalah masalah intern umat Kristen sendiri. Selama ini mereka malah dibela dan dibenarkan, sehingga ekses yang muncul tidak diantisipasi dan tidak ditangkal lebih dini. Dialog intern yang kritis antara kedua kelompok, evangelikal dan oekutnenikal, perlu dilakukan dengan terencana dan berkesinambungan, agar bisa dicegah disharmoni sosial dengan kelompok agama lain. Bisa juga diupayakan bersama agar peran dan sumbangan umat Kristen di masyarakat lebih ditingkatkan.

Sementara itu, searah dengan perdebatan antara posisi "Life and Work," dan "Faith and Order," maka pada masa perang dingin, ketika dalam pembentukan WCC di Amsterdam tahun 1948, terjadilah perdebatan sengit antara John Foster Dulles, yang kemudian menjadi menteri luar negeri Amerika Serikat yang terkenal dengan Perang Vietnam, dengan Joseph Hromadka, seorang intelektual dari Ceko mengenai sikap Kristen terhadap kapitalisme dan sosialisme. Lalu banyak muncul studi-studi kritis tentang kedua posisi ekonomi-politik tersebut di kalangan Kristen. Sebagai sebuah dialog yang kritis dan kreatif, posisi keduanya masih tetap seimbang. Perdebatan antara John Foster Dulles dan Joseph Hromadka juga merupakan bagi-

an dari diskursus yang penting mengenai keabsahan cabang aliran “evangelikal” dan “oekumenikal” di kalangan Protestan tingkat internasional.

Satu hal yang nampak dalam tradisi Protestan adalah semangat individualnya yang kadang-kadang muncul dalam bentuk kelembagaan yang ekstrim, yaitu ketika setiap jemaah dianggap independen terhadap kelompok lain. Akibatnya, kebebasan menjadi *kelewat-lewat*. Muncul begitu banyak jemaat atau gereja yang tumbuh secara mandiri dan terpisah dari yang lain. Kecenderungan ini mengarah kepada tabiat skismatik yang kuat dari kalangan gereja Protestan. Untuk mengumpulkannya dalam satu wadah sering memperoleh kendala besar. Itulah antara lain mengapa gerakan oikumenis atau gerakan keesaan di Indonesia sulit sekali berjalan. Bukan makin menyatu, akan tetapi sebaliknya malah berkembang semakin banyak. Dalam banyak hal segala upaya dan strategi gerakan keesaan di kalangan Protestan tidak realistik lagi untuk dimuarakan kepada kesatuan gereja, lebih-lebih dalam arti organisatoris. Kesatuan dicari dalam kesatuan yang lebih bercorak spiritual, kesatuan kegiatan dan kesatuan dalam menangani masalah-masalah bersama. Hal ini sama sekali berbeda dengan hirarki Katolik yang sampai sekarang agaknya tetap solid, tak tergoyahkan.

V. Golongan Fundamentalis dan Dialog antar Agama di Indonesia

Secara historis, kalangan Protestan di Indonesia sudah sangat terbiasa dengan pola ketergantungan dan paternalisme dengan penguasa pemerintahan maupun badan misi atau gereja-gereja di luar negeri. Secara teologis-misioner, gereja Protestan pada umumnya juga bertabiat negatif terhadap kebudayaan setempat. Berbagai bentuk

kebudayaan yang bergabung dengan adat dan kepercayaan setempat dianggap sebagai sumber-sumber berhalal yang harus dibasmi dan diganti secara radikal (*radical displacement*). Ini menyebabkan akar sejarah dan akar sosial menjadi tercabut. Di satu pihak, ketergantungan kepada elit politik sering menimbulkan ketegangan dan fragmentasi secara horizontal dengan kelompok lain yang saling berebut menarik simpati dari elit politik untuk memperoleh fasilitas serta perhatian tertentu. Di pihak lain, ke mandirian dari kelompok Protestan ini secara politik juga amat surut, sehingga gampang sekali untuk dimanipulasi oleh penguasa politik. Di atas semuanya, rasanya corak dari Protestan sebagai kelompok agama yang “sangat demokratis” memang rentan terhadap bahaya skisma. Seringkali mereka hidup sebagai kelompok agama yang terisolasi dan teralienasi dari lingkungan sekitarnya.

Mengingat hal tersebut di atas, sebenarnya ekstremisme Protestan dalam politik sulit dibayangkan, karena dalam tradisi kehidupan gereja-gereja Protestan di Indonesia, pola pendekatan paternalistik oleh kalangan misi atau zending Barat (baik dari Belanda, Jerman maupun Amerika) sangat kuat. Paternalisme gerejawi dan paternalisme dalam pemikiran teologi ini menyulitkan gereja-gereja Protestan di Indonesia untuk meninggalkan cara hidup yang bergantung kepada kekuasaan, baik kekuasaan gerejawi maupun kekuasaan politik.

Sebagai salah contoh yang agak ekstrim bisa dikemukakan sikap politik yang dikemukakan oleh guru zending yang bernama Wolterbeek, yang memiliki pengaruh besar di kalangan pendeta gereja Jawa, khususnya generasi tua. Menganalisis gerakan nasional atau gerakan kemerdekaan, Wolterbeek mengingatkan para pendeta asuhannya akan tiga bahaya. Pertama, disebut bahwa gerakan

kemerdekaan adalah sebuah gerakan yang ingin mengganti pemerintah dengan jalan kekerasan dan revolusioner. Hal itu harus ditolak dan dihindari. Kedua, gerakan kemerdekaan merupakan sebuah gerakan “orang Melayu,” yang akan menempatkan budaya dan orang Jawa menjadi sekunder dan tidak terhormat. Dikatakan selanjutnya bahwa jika gerakan Indonesia nanti menang, budaya Jawa yang bernilai tinggi tersebut akan ditindas oleh budaya Melayu, khususnya dalam soal bahasa. Bahasa Melayu akan merupakan budaya dan bahasa nasional. Yang terakhir, dikatakan bahwa Islam akan mengancam kedudukan kalangan Kristen. Dengan demikian maka agama Kristen akan menjadi agama kelas dua dan orang Kristen juga akan menjadi warga negara kelas dua.⁷ Dengan ancaman dan sikap semacam itu maka umat Kristen Protestan berada dalam bayang-bayang ketakutan, baik dalam segi agama maupun politik.

Tokoh-tokoh gerakan nasional dari kalangan Protestan cukup banyak. Antara lain, sekedar untuk menyebut beberapa nama: Samuel Gerungan Ratulangie, Leimena, Amir Syarifuddin, Maramis, Simatupang, dan lain-lain, yang mengembangkan pilihan-pilihan politik mereka masing-masing. Pilihan-pilihan yang majemuk tersebut juga cukup diwariskan pada generasi mudanya. Terkadang terjadi polarisasi antara mereka yang dekat dengan Golkar dan Partai Demokrasi Indonesia. Munculnya Partai Demokrasi Indonesia sebenarnya merupakan potensi perpecahan daripada integrasi, sebab tadinya mereka sudah

⁷Th. Sumartana, *Mission at the Crossroads (Indigenous Churches, European Missionaries, Islamic Association and Socioreligious Change in Java 1812-1936)* (Jakarta: BPK Gunung Mulia, 1991), halaman 143-144.

merasa aman terwakili dalam tubuh Parkindo. Kalangan Katolik juga berada dalam dilema berat, sehingga seringkali terjadi perbedaan pendapat yang cukup tajam antara kelompok-kelompok Kristen tersebut dalam tubuh PDI, khususnya ketika partai nasionalis dan demokratis ini mengalami dilema kepemimpinan. Dalam menghadapi kemelut antara kepemimpinan Partai Demokrasi Indonesia, antara Suryadi dan Megawati, misalnya, banyak terdengar keluhan dari warga jemaat awam, bagaimana mereka harus bersikap terhadap pilihan politik yang sulit tersebut. Dalam menghadapi Pemilu 1997, gereja juga mengalami ketegangan politik yang sulit didamaikan.

Ekstrimitas dan atau radikalisme umat Protestan khususnya terletak dalam kecenderungannya untuk merasa bebas secara individual. Spirit Protestantisme amat berkaitan dengan harga seorang individu yang dibela dan merupakan bagian inheren dengan Protestantisme. Bagian masyarakat yang rawan untuk dipecah-belah. Gejala perpecahan, konflik serta krisis institusional selalu mengancam lembaga-lembaga Protestan, baik pada tingkat kehidupan gerejawi maupun non-gerejawi, seperti sekolah-sekolah, termasuk universitas, rumah sakit dan lembaga-lembaga sosial lainnya. Kasus HKBP (Huria Kristen Batak Protestan), Universitas Kristen Satyawacana dan lain-lain merupakan contoh dari kerawanan dan perpecahan di kalangan Protestan.

Dalam hubungan ini, ada dua kecenderungan di kalangan umat Protestan. Di satu pihak, mereka cenderung sangat berhati-hati dan takut mengambil keputusan. Pengalaman mereka yang traumatis terhadap konflik dan skisma sangat membekas. Di pihak lain, mereka merasakan dorongan kuat yang disemangati oleh roh

Protestantisme yang bercorak individualistik dan sangat menghargai prakarsa. Psikologi Protestan adalah kira-kira merupakan ketegangan dan sekaligus merupakan kombinasi dari dua hal tersebut.

Misi Protestan di Indonesia merupakan bagian dari spiritualitas bangsa Eropa abad 19. Umat dan gereja-gereja Protestan pada umumnya masih sangat bersemangat dalam menjalankan misi yang diilhami oleh alam pemikiran abad 19. Semangat penyebaran agama semacam ini merupakan bagian dari radikalisme gereja Protestan yang muncul dari kalangan fundamentalis Kristen, khususnya yang sekarang ini sangat dipengaruhi oleh berbagai penampilan dari umat Kristen di Amerika Serikat. Dalam lingkungan masyarakat Barat, cara-cara penginjilan dan kampanye penyebaran agama semacam itu tidaklah menjadi soal, karena mereka sudah terbiasa dengan cara-cara terus-terang, baik dalam menyebarkan agama maupun dalam cara menerimanya. Namun untuk konteks sosial di Indonesia, hal tersebut tidaklah cocok, dan banyak memberikan dampak negatif.

Hubungan sosial di Indonesia memiliki cirinya sendiri yang khas. Agama dianggap sebagai hal-hal yang merupakan bagian dari *“privacy,”* bahkan juga menyangkut martabat seseorang. Sementara itu, semangat kolektif keagamaan sangat kuat, sehingga cara-cara penyebaran agama sebagaimana dilakukan di negara-negara Barat, seperti khotbah berapi-api di pesawat televisi, merupakan bagian yang membuat hubungan-hubungan sosial bisa renggang. Fundamentalisme keagamaan semacam ini bisa menimbulkan iritasi dan ketegangan laten yang dapat mengganggu etiket pergaulan. Dalam kaitan dengan hal di atas, maka konsep dan pemikiran mengenai dialog antaragama menjadi sangat relevan.

Dialog bukanlah strategi baru untuk misi. Bukan pula taktik tersembunyi untuk menyelundupkan pemahaman misi keagamaan abad 19. Dialog merupakan jalan keluar terhadap irrelevansi misi yang dipaksakan dari masa lampau yang telah lewat dan gagal membentuk dunia yang lebih manusawi.

Pembaruan sosial dan misi di masa sekarang ini harus dimulai dari kritik terhadap pemikiran-pemikiran Hendrik Kraemer. Dalam bukunya yang terkenal, berjudul *Christian Message in a non-Christian World*, Kraemer menunjukkan dirinya selaku peletak dasar teori misi di Asia dan khususnya Indonesia. Lepas dari pandangan Kraemer, misi Kristen harus dilakukan dengan jalan memberi tekanan yang lebih berat kepada segi kualitatif dari pada kuantitatif.

Agaknya bisa dikatakan bahwa secara umum bentuk-bentuk radikalisme dan fundamentalisme di kalangan Protestan bercabang menjadi dua aliran yang menonjol, yaitu aliran yang menekankan soal misi, yang menyangkut pandangan tentang keselamatan (soteriologi) ; dan yang berhubungan dengan soal hari kiamat atau hari penghukuman, yang dalam ilmu teologi disebut eskatologi. Dua jenis tekanan inilah yang merupakan pijakan bagi radikalisme dan fundamentalisme Kristen bersifat rohani, dan jarang menjadi sebuah gerakan yang benar-benar mampu mempengaruhi "mainstream" kalangan Protestan. Mayoritas kalangan Protestan bersifat moderat serta berada di tengah. Fundamentalisme dan radikalisme eskatologis semacam ini hanya merupakan cabang-cabang kecil dari gereja-gereja Protestan. Namun karena berhasil memobilisasi dana, mereka nampak menonjol di masyarakat. Mereka mampu membiayai proyek-proyek keagamaan dengan (kadang-kadang nampak) melimpah.

Ada dua macam paham serta kecenderungan di kalangan fundamentalis Kristen yang membuat golongan ini memperoleh cap negatif dari kebanyakan warga masyarakat, karena mengabaikan tata kehidupan ber-masyarakat yang wajar.

Pertama. Pandangan mereka tentang keselamatan terkadang menjadi eksesif dan obsesif, sehingga orang sangat terbuai oleh gagasan-gagasan yang hitam-putih tentang keselamatan. Mereka percaya bahwa keselamatan hanya diberikan oleh Allah dalam diri Yesus Kristus, dan gagasan ini sering pula direduksikan menjadi gagasan bahwa keselamatan hanya ada dalam gereja atau persekutuan mereka saja. Di luar itu tidak ada keselamatan yang tersedia dan yang mungkin bagi manusia. Dengan kata lain, manusia yang tidak atau belum percaya kepada Yesus Kristus pasti akan binasa, karena mereka berada di luar wilayah keselamatan yang ditakdirkan oleh Allah.

Dengan pandangan yang obsesif dan eksesif, kelompok-kelompok Kristen tertentu yang memiliki ciri-ciri sektarian (sebagai sekte atau bidah) mengembangkannya dalam praktik kehidupan sehari-hari di masyarakat. Dengan ketidaksabaran dan seringkali paksaan atau bujukan, mereka berusaha meyakinkan orang lain agar mau percaya kepada Yesus Kristus supaya jiwa mereka diselamatkan. Meniru cara-cara kampanye dalam periklanan serta politik a la Barat, khususnya Amerika Serikat, mereka menjajakan agama dengan agresif. Di antaranya adalah melalui stiker, billboard, traktat dan sebagainya. Agresivitas semacam ini tentu menimbulkan dampak psikologis yang "menakutkan" kelompok-kelompok lain. Cara ini lebih banyak segi gertakannya daripada substansinya.

Kedua. Model gerakan kedua bersifat timbul tengge-

lam. Namun ketika muncul ke permukaan, ia menjadi gerakan yang selalu disertai dengan kejutan kekerasan. Mereka biasanya tersobsesi oleh kerusakan dunia yang tak bisa diobati. Mereka putus asa dengan segala kejahatan manusia, dan oleh karenanya ingin membentuk dunia sendiri yang tidak terkontaminasi oleh kekotoran dunia sambil mengarahkan perhatian pada penggenapan final dari pengadilan Tuhan. Untuk itu, konsep eskatologi tentang "hari kiamat" menjadi begitu menentukan. Mereka mengantisipasi hari kiamat dengan segala kekecewaan terhadap dunia. Bahkan mereka berusaha menyegerakan atau mendahului *doomsday* tersebut.

Lalu mereka membentuk komunitas yang eksklusif, yang terdiri dari *selected people* yang ditakdirkan untuk mendahului hari kiamat tersebut. Mereka melakukan berbagai ritual serta penyatuan semangat agar tidak goyah oleh godaan dunia. Pada akhirnya, ketika semangat tersebut sudah terakumulasi, mereka mulai melakukan pembunuhan-pembunuhan, baik dengan racun atau senjata api, guna menyongsong hari bahagia. David Koresh dan peristiwa Guyana yang tragis tersebut merupakan contoh yang sangat jelas dari radikalisme eskatologis tersebut. Biasanya gejala ini diikuti oleh munculnya pola kepemimpinan kharistik yang diikuti oleh anak buah mereka yang fanatik. Bisa dikatakan bahwa pada umumnya gerakan radikalisme semacam ini mempunyai warna politik. Kekecewaan mereka kepada pemerintah dan juga kepada sistem kehidupan yang berlaku di masyarakat tidak bisa mereka terima. Oleh sebab itu mereka mengasingkan diri, dan hidup menyendirikan jauh dari keramaian serta melakukan perlawanan simbolis terhadap rejim pemerintahan yang tadak mereka sukai.

Yang nampak banyak menggejala di Indonesia adalah

jenis yang pertama, yaitu bentuk fundamentalisme yang lebih mengarah kepada kehidupan spiritual-misioner yang agresif dan ekspansif. Kecenderungan semacam ini nampaknya kurang berbahaya dibanding dengan bentuk yang politis dan radikal. Namun untuk konteks Indonesia yang mayoritas beragama Islam, agresivitas ini juga akan menuai reaksi sama kuatnya dari kalangan komunitas Islam. Masalah yang timbul adalah ketegangan yang hampir seperti "dosa turunan" mengenai tuduhan "Kristenisasi" yang sama tingkatnya dengan isyu tentang bahaya "negara Islam" untuk kalangan Islam. Tuduhan-tuduhan tersebut pada dasarnya mencerminkan adanya kecurigaan antarkelompok yang nampak sudah kronis, khususnya antara kelompok Islam dan Kristen, termasuk Katolik.

Masalah "Kristenisasi" memang harus dicermati dengan teliti, ditimbang dan dianalisis dari segala segi, karena selalu menjadi pemicu hubungan "ketegangan" dengan agama lain di Indonesia, khususnya umat Islam. Pokok semacam ini semestinya bukan hanya menjadi kesibukan bagi Departemen Agama, akan tetapi juga merupakan agenda studi dan dialog umat beragama secara keseluruhan. Jika tidak ada konsep serta visi yang jelas mengenai soal "kemerdekaan beragama," maka hal itu bisa membuka kesempatan bagi munculnya bentuk-bentuk fundamentalisme agama yang banyak menciptakan ketegangan sosial. Pada saat yang sama, akan selalu muncul penyebab yang ditunjuk sebagai biang keladi hubungan yang tak serasi. Boleh dikatakan bahwa sejak zaman pergerakan nasional, reaksi terhadap "kerstening politiek" dari Gubernur Jenderal Idenburg telah marak. "Kerstening politiek" tersebut antara lain telah menyebabkan munculnya gerakan besar di kalangan rakyat dengan berdirinya organisasi massa seperti Sarikat Islam (SI).

V. Beberapa Kesimpulan Awal

- a. Bentuk fundamentalisme agama di kalangan Protestan di Indonesia tidak terjadi dalam lapangan politik. Kecenderungan yang ada kebanyakan merupakan perkembangan dari sikap non-politik, sebagaimana yang ditanamkan oleh zending di masa lalu dan politik kegamaan pemerintah kolonial Belanda.
- b. Yang bisa disebut sebagai radikalisme atau fundamentalisme Protestan di Indonesia terjadi dalam bidang yang lebih bersifat spiritual yang obsesif dan eksesif, khususnya menyangkut misi yang dengan agresif dijalankan di tengah kehidupan masyarakat. Ini didorong oleh kesadaran eskatologis dan soteriologis yang menganggap bahwa keselamatan hanya ada dalam agama Kristen. Hal ini didukung pula oleh pandangan eksklusif mengenai keselamatan yang membuat *nervous* nasib orang lain.
- c. Disamping itu, mereka juga sangat terbebani oleh apa yang disebut "*church growth*" yang melihat pertumbuhan gereja dari segi numerik atau kuantitatif dan bukannya kualitatif. Mereka mendapat dukungan dana dari luar negeri, khususnya dari Amerika Serikat, yang mengembangkan wawasan tersebut di negerinya. Bentuk fundamentalisme spiritual semacam ini juga harus dicermati sebagai salah satu ekses kehidupan beragama. Selain itu, gejala ini juga merupakan bagian dari frustrasi keagamaan di dunia/masyarakat Barat. Agama Kristen di Barat tidak lagi berada di pusat kehidupan masyarakat, dan mereka berluaslah bahwa peran tersebut masih bisa mereka jalankan dengan mengekspansikan ke Dunia Ketiga. Ia merupakan bagian dari "*imperialisme agama*" yang dalam penampilannya merasa "*superior*" dan tidak jarang pula di-

lakukan dengan cara melecehkan agama-agama non-Kristen.

- d. Tugas penting yang diemban oleh gereja-gereja Protestan di Indonesia adalah merefleksikan sikap kritis-dialogis terhadap fundamentalisme sebagai bagian dari tugas teologis yang harus dijalankan. Sikap kritis perlu dikedepankan, sebab tidak jarang fundamentalisme misioner seperti itu hanya merupakan bentuk dari "budaya Amerika" atau "agama Amerika," yang sarat dengan muatan kultur yang dangkal dan miskin pengalaman rohani. Gerakan fundamentalisme semacam itu tetap merupakan sebuah bentuk sektarianisme agama yang perlu dipertimbangkan sebagai pandangan yang tidak alkitabiah. Persoalan tersebut pertama-tama bukan merupakan persoalan umat Islam, akan tetapi pertama-tama, secara intern, adalah persoalan umat Kristen sendiri.
- e. Apabila hubungan Islam-Kristen di Indonesia akan dibenahi kembali dalam jangka panjang, maka persoalan penyebaran agama a la Amerika ini harus dipikirkan secara kritis agar tidak menimbulkan iritasi sosial yang pada gilirannya akan menyebabkan kerugian bagi semua pihak. Sikap kritis terutama harus dikembangkan di kalangan Kristen sendiri, sebagai langkah teologis kritis untuk mencegah, dan merupakan tindakan preventif, sebalum gerakan fundamentalisme tersebut menyebar dan membuat iritasi umat lain di masyarakat.

Akhirul kalam, dialog merupakan kata kunci bagi hubungan antaragama dalam kesadaran pluralisme agama yang baru. Pluralisme mendorong semua agama untuk bersikap dialogis. Misi keagamaan juga harus dijalankan dalam mental yang dialogis, bukan monolog-misioner. Sikap semacam itu sebenarnya tidak menghargai in-

tegritas sosial dari komunitas agama lain. Dalam hubungan ini, kalangan Islam sangat ekstra sensitif terhadap ancaman misioner dari kalangan fundamentalis Kristen.

Suatu konsep dan praktik dialog tidak mungkin dijalankan tanpa suatu "*theologia religionum*" yang baru. Dalam konsep tentang pandangan teologis terhadap agama-agama ini dirumuskan suatu perspektif yang menempatkan agama-agama dalam sejarah, dan juga menempatkan dalam seluruh struktur teologis yang diyakini oleh setiap orang dalam pengalaman agamanya sendiri. Yang dibutuhkan adalah "*theologia religionum*" yang positif, yang mampu membangun jembatan komunikasi antaragama secara positif dan bisa merupakan langkah penghargaan dan penghormatan terhadap keyakinan agama lain. Zaman sekarang adalah zaman pluralisme, zaman di mana orang sadar bahwa orang tidak lagi memonopoli kebanaran tertentu. Orang harus mampu untuk melihat keperbedaan selaku perbedaan dan bukan sebuah kesalahan. Kita bisa berbeda tanpa melihat orang lain sebagai salah. *Theologia religionum* yang kreatif adalah teologia yang bisa menempatkan keperbedaan secara proporsional, artinya melihat perbedaan selaku kesempatan untuk saling menghargai satu dengan yang lain. Bukan merupakan kesempatan untuk menghakimi keyakinan orang lain secara apriori.

Di pihak lain, bersamaan dengan kedua hal di atas, saya kira hak-hak asasi manusia tetap merupakan tema yang menarik untuk dipikirkan. Secara individual, setiap orang mempunyai hak untuk memilih dan percaya kepada apa yang terbaik menurut kepercayaannya. Hak ini juga merupakan bagian "suci" dari hak-hak asasi manusia yang tak boleh dilanggar oleh paham apapun dari agama. Hak-hak semacam ini perlu dijamin dalam

negara yang dewasa dan beradab. Keseimbangan antara misi agama, dialog dan hak-hak asasi manusia pada gilirannya akan membuat hubungan antaragama di Indonesia bisa menjadi lebih produktif untuk kemaslahatan bersama. Harmoni sosial akan bisa diwujudkan manakala dialog yang positif dan kritis bisa menggantikan pola kegiatan misi yang agresif dan meremehkan agama lain.

Daftar Pustaka

- Berkhof, H. & I.H. Enklaar, *Sejarah Gereja*, (Jakarta: BPK Gunung Mulia, 1991).
- Cameron, Euan, *The European Reformation* (Oxford: Clarendon Press, 1992).
- Dunstan, J. Leslie (Ed), *Protestantism* (London: Prentice-Hall, 1961).
- Eliade, Mircea, (Editor in Chief), *The Encyclopedia of Religion* (vol. 12) (New York: Macmillan Publishing Company, 1987).
- Evennett, H. Outram, *The Spirit of the Counter-Reformation*, (Edited with a postscript by John Bossy) (Notre Dame: University of Notre Dame, 1970).
- Kraemer, Hendrik, *Christian Message in a Non-Christian World* (London: Edinburgh House Press, 1938).
- Marty, Martin E. and R.Scott Appleby (eds), *Fundamentalism Observed* (Chicago: University of Chicago Press, 1993).
- McGiffert, A.C., *Protestant Thought Before Kant* (New York: Harper & Brothers, 1962).
- Olin, John G., Jame D. Smart, Robert E. McNally SJ (eds); *Luther, Erasmus and the Reformation* (New York: Fordham University Press, 1969).
- Ozment, Steven E., *Protestants, The Birth of a Revolution* (New York: Doubleday, 1991).
- , *The Reformation in the Cities* (The Appeal of Protestantism to Sixteenth-Century Germany and Switzerland) (New Haven and London: Yale University Press, 1975).
- Sumartana, Th., *Mission at the Crossroads* (Indigenous Churches, European Missionaries, Islamic Association and Socioreligious Change in Java 1812-1936) (Jakarta: BPK Gunung Mulia, 1991).
- Siwu, Richard A.D., *Misi dalam Pandangan Ekumenik dan Evangelikal di Asia* (Jakarta: BPK Gunung Mulia, 1996).
- Scribner, R.W., *The German Reformation* (New York: Atlantic Highland, 1980).
- Spitz, Lewis W. (ed), *The Reformation* (London: D.C. Heath and Company, 1972).
- Tillich, Paul, *The Protestant Era* (Chicago: The University of Chicago, 1957).
- Williams, George Hunston, *Radical Reformation* (Philadelphia: Westminster, 1962).

Indeks

- A**
- Abbasiyah 10
 - Abduh, Muhammad 8, 17, 18, 19, 21, 22, 41
 - Afgani, Jamaluddin al- 8, 17, 19, 21, 41
 - Afghanistan 4, 14
 - Afrika xxi, 4; Utara 3, 11, 14; Utara-Timur 47
 - Ahmed, Akbar S. 10
 - Albigens 57, 79
 - Aljazair 3, 28, 29, 30, 37
 - Alatlantik 47
 - Amerika Serikat 47, 94, 99, 101, 103, 105, 108, 113; Latin xxi, 49; Utara xxi, 34, 85; agama 114; budaya 114
 - Ammerman, Nancy 85
 - Amsterdam 103
 - Angelus Clarenus 69
 - Anggaran Dasar tahun 1221 60, 66; 1223 60, 65
 - Anglikan 47
 - Appleby, R. Scott xviii
 - Arab 4, 7, 14; -Israel xxi
- B**
- Arnaldis 57
 - Asad, Talal xiv
 - Asia xxi, 109
- Baath, 30
- Baha'i 39
- bahasa lidah (*glosolalia*) 96
- Balakot 14
- Banna, Hasan al 7, 8, 22
- Barat 24; media massa 4
- Bashir, Jenderal Umar Hasan al 4, 36
- Bègue, Lambert le 56
- Beguines-Beghards 57
- Belanda 105, 113
- Bellah, Robert N. ix
- Bhinneka Tunggal Ika 43
- Bhutto, Zulfikar Ali 36
- bid'ah 13, 15, 41; [heretik] 53, 54, 57, 70, 71, 73, 77, 78, 79, 110
- Bolivar, Simon 50
- Bonifasius VIII 70
- Bosnia xxi; -Herzegovina 5

- Boumedienne, Houari 30
Brasil 94
Bruys, Peter de 56
Buddha 49
Buggiano, Bartolomeus 72
- C**
Caesar dari Speyer 66
Calabria 66
Calvin, Yohanes 88
Canina, Antonius Acqua 72
Casale, Ubertinus 69
Ceko 103
Celestinus V 69, 70
Choueiri, Youssef M. 8, 11
Christian 47
church growth 113
civil religion ix
Civitas Dei 77
Conventuales 64, 65
- D**
dar al-harb 24
dar al-Islam 24
Dauphiné 56
demokrasi 24, 25; anti-demokrasi 5
Departemen Agama 103, 112
Dewan Gereja-gereja sedunia 101
diakoni 102
dialog umat beragama 112
Dilthey, Wilhelm 84
dogmatis 100
Döllinger, I. von 55
Dulles, John Foster 103
Durkheim, Emile viii, x, xii
- E**
ecclesia spiritualis [Gereja rohaniyah] 59, 60, 67
eklesiologis 67
eksistensialisme 92
ekstrim 7; ekstrimisme xvi
Erasmus, Desiderius 88
Eropa xx, 2, 10, 11, 19, 84, 86, 87, 88, 89, 91, 108; Barat 34, 59, 62, 79; Timur xx; masarakat non-Eropa 25
Euse, Jacques d' 70
evangelikalisme 50
- F**
fanatisme xvi, 65, 93
Feuerbach, Ludwig viii
Filipina 50
Fiore, Yoakhim 66, 68
FIS (Front Pembela Islam) 3, 4, 22, 34, 37, 40
Flagellantis 57
Fodio, Usman Dan 4, 15
Fransiskus Assisi 59, 60, 61, 63, 64, 65, 68, 69, 71, 79
Fraticelli xxiii, 57, 62, 67, 68, 69, 70, 71, 72, 76, 77, 78, 79
Frederikus II 70
Freud, Sigmund viii, x, xii
fundamentalisme xvi, xviii, xx, xxiv, xxv, 6, 83, 85, 93, 108, 109, 112; agama 113; misioner 114; spiritual 113;
- G**
Garang, John 39
Geertz, Clifford ix, xi
gerakan; ekstrem 50; keesaan 104; kultural reformisme

- 18; oikumenis 104; radikal 6, 8, 30, 34, 37, 41; reformasi 86, 87, 88, 89; revivalis 10, 12, 15; revolusi 29; revolusioner 50; sekularisasi 89
- Gereja xv, 47, 53, 55, 56, 57, 63, 64, 65, 67, 68, 71, 76, 78, 79; Baptis 94; Jawa 105; Katolik 46, 49, 72, 73, 78, 88, 89, 91; Kristus 52; Ortodoks 89; Protestan 89, 104, 109, 114; Roma 72
- Golkar 103, 106
- Graham, Billy 95
- Greco, Bartolomeus 72
- Guyana xxi, 111
- H**
- Hamas 4, 8
- Haq, Zia ul 36, 40
- helenis* 54
- Henry VIII 55
- heterodoks 16
- hierarki 55, 65, 79; gereja 87; gereja Katolik 90; gerejawi 88
- Hindu 11, 49
- Hromadka, Joseph 103
- Hudaybi, Hasan al 32
- HKBP (Huria Kristen Batak Protestan) 107
- humanisme 88
- Humiliati 57
- Huntington, Samuel 5
- I**
- Idenburg 112
- ijma* 18
- ijtihad* 9, 13, 14, 17
- al-Ikhwan al-Muslimun xxii, 5, 7, 22, 26, 27, 29, 32, 33, 34, 37, 40
- imperialisme 21, 25; agama 113
- India 9, 11, 19, 22, 28; Selatan 47
- Indian 49
- Indonesia xx, 2, 3, 21, 42, 83, 84, 86, 94, 99, 102, 104, 105, 108, 109, 111, 112, 113, 114, 116
- infalibilitas 55
- Inggris 47, 48
- inkuisisi 58, 78
- interpretasi (*ta'wil*) 18
- Irak 10, 30
- Iran 1, 2, 3, 34, 35, 38, 39, 40; revolusi 1, 2, 4, 34
- Irlandia 48; IRA (Irish Republican Army) xxii, 48, 49
- Islam xxii, xxiv, 1, 5, 49, 85, 112; kontemporer 1; Islamisasi dari Atas 35; Islamisasi politik 30; budaya non-Islam 13; budaya pra-Islam 9; hubungan Islam-Kristen 114; ideologi 32, 38; kemurnian (puritanisme) 15; negara 34, 112; phobia 5; radikal 2; Re-Islamisasi dari Atas 34; Re-Islamisasi dari Bawah 34, 37; renaissans (*nahdah*) Islam 21; universalisme 25, 27
- Italia 56; Selatan 66; Tengah 59, 62, 69

- J**
jahiliah 9, 58; moderen 24
al-Jama'ah al-Islamiyyah 8, 32
Jama'ah Tabligh 34, 37
Jamaat-i-Islami xxiii, 22, 33
Jawa 106
Jerman 66, 105
jihad 4, 8, 16, 22, 32, 33, 34
Jinnah, Muhammad Ali 27
Juergensmeyer, Mark 31
- K**
Kallen, Horace M. xvii
kapitalisme 24, 43, 103
karismatik 85; kepemimpinan
111
Kartodirdjo, Sartono xvi
Kathar 57, 79
Katolik xxii, xxiii, xxiv, 47, 48,
51, 53, 87, 88, 98, 112; Roma
52
kelas menengah 87
Kepel, Gilles 27, 34
Khan, Sayyid Ahmad 19, 21
Khawarij 4, 23
Khomeini, Ayatullah 35
khurafat 13, 41
King, Martin Luther 52, 88, 94
kolonialisme 21, 25
Kolumbia 50
komunis xx, 50
Konferensi Uskup Irlandia 48
konsili Lyon 56, 68
Koresh, David xxi, 111
Korsika 49
Kraemer, Hendrik 109
Kristen xxiii, 25, 47; Katolik
47; Protestan 47; Kristen-
sasi 112; fundamentalis 98,
102, 108
- L**
land-reform 30
Lapidus, Ira M. 31
Lawrence, Bruce B. 31
Lefebvre 49
Leimena 106
lembaga keulamaan (*cleric*) 35
Levi-Strauss, Claude ix
Libanon 2
liberal 50; liberalisme 24, 95
Libya 3, 5
Liegé 56
Lombardia 56
Luther 91
- M**
Mahdi, Sadiq al 36
Mahdiisme 15
Malinowski, Branislaw ix
Maramis, A.A. 106
Maroko 28
Marty, Martin E. xviii
Marx, Karl viii, xii; Marxian
xiv; Marxis 29, 50, 51;
Marxisme vii, 24, 50
Masjid xv, 33
materialisme 24, 31;
Maududi, Abul A'la xxiii, 22,
24, 25, 26, 27, 32
Mayflower 47
Megawati 107
Melayu 106
Mesianisme 15
Mesir 4, 7, 22, 28, 29, 30, 32, 34, 37
metode "korelasi" 92

- milenaristik 66
militan 4, 72; militanisme xvi, 28
Mindanao 4
misi 102; misionarisme 25
mistik 11
MNLF xxii
Mott, John 101
Mu'tazilah 20
Mughal 10
Muhammadiyyah 21
Mujahidin 4
mullah 1, 34, 35
Munzer, Thomas 91
Mustafa, Shukri 33
- N**
Nadwi, Abu Hasan 22, 24, 26, 32
Najd 14
nasionalis 3, 48; nasionalisme vii, 20, 24, 31, 88; keagamaan 7;
Nasser, Gamal Abdul 26, 29, 33
nativisme xvi
Negara 57; -bangsa (*nation-state*) 28
nepotisme. 75
Nietzsche, Friedrich viii
NIF (Front Nasional Islam) 36
Nigeria 15
Numeiry, Ja'far 36
- O**
oekumenikal 101, 103
Olivi, Petrus Yohanes 69
ortodoks 16, 47; ortodoksi 102
- P**
Padri 14
Pahlevi, Shah Reza 35
Pakistan 27, 34, 35, 38, 39, 40
Palestina 2
Pancasila 43
Pan-Islamisme 20, 21
Parkindo 107
Partai Demokrasi Indonesia (PDI) 106, 107
Pataria 57
paternalistik 105
Paus 68, 71, 86; Gregorius IX 65; malaikat 69; Celestinus V 67;
pembaharuan (*tajdid*) 8
pengasingan (eks-komunikasi) 90
penghubung (*wasilah*) 13
pentakostal 85
Perancis Selatan 56, 62, 69
perang salib 25
perang suci (*jihad*) 15, 28; Vietnam 103
Peru 49
Piedmont 56
pluralisme 3, 5, 38, 40, 43; pluralisme agama 114
Polandia 49
politik kebangsaan 88
prinsip *hakimiyah* 23
Protestan xxii, xxiv, 7, 48, 50, 52, 83, 84, 88, 91, 94, 98, 101, 102, 106, 113; Protestantisme 46, 84, 86, 90, 91, 92, 107; ekstremisme 105;
Provence 56, 69
pura xv
puritanisme xvi, 41

- Q**
Qutb, Sayyid xxi, xxii, 22, 24, 26, 32
- R**
radikal xvii, xxi, 1, 4, 5, 7, 22, 62, 90, 95; sosialis 50; fundamentalis 102; radikalisme xvi, xvii, xx, xxii, xxiii, xxv, 2, 3, 8, 27, 49, 52, 55, 62, 73, 83, 84, 85, 90, 91, 93, 109, 113; agama 45, 46; eskatologis 109, 111; gereja 108; Islam 4; Katolik 47, 48, 50; keagamaan 5, 42; Kristen 46; Protestan 49, 107; relijius 57, 78; sosial 45
rasionalisme 20
ratu adil 45
Ratulangie, Samuel Gerungan 106
Refah 5, 40
reformasi 17, 84, 91; Protestan 47
reformisme 8, 16
renaisans 84
revivalisme xvi, 8, 14, 85, 93
revolusioner 67, 106
rezim mullah 1
Rida, Rasyid 8, 17, 20, 41
Rio de Janeiro 95
Roma 47
Romawi 24, 54
Rushdie, Salman 2
- S**
Sadat, Anwar 4, 26, 33
Safawi 10
salafiyah 7, 22
salib 60
Sanusiyah 14
SARA 94
Saud, Ibnu 14
secular religion ix
sektarian 97, 100, 110; sektarianisme 102; sekte 46, 47, 110
sekuler xx, xxii, 27, 28, 29, 31, 32, 35, 36, 41, 43, 48, 92; sekulerisasi xxiii, 35, 49, 51; sekulerisme 31
sentralisme 89
separatisme 49
Shahid, Sayyid Ahmad 9, 12, 13, 14, 18
Shari'ah 38
Sikh 14, 49
SI (Sarikat Islam) 112
Sicilia 70
Simatupang 106
sinagog xv
Siria 10, 22, 28, 30
skisma 54, 90, 105, 107
Slavia 47
Soderblom, Nathan 101
sosialisme vii, 103
Spanyol 49
Speronis 57
Spirituales 61, 64, 65, 66, 67
spiritualis intellectus (daya rohani) 67
spiritualisme 12, 70
Spiritus Libertatis 57
Spitz, Lewis 84
SPLA (Tentara Pembebasan Rakyat Sudan) 39

- Sudan 4, 22, 28, 29, 34, 35, 36, 38,
sufi, ordo-ordo (tarekat) 11;
pemimpin (*mursyid*) 13
- Sumatera Barat 14
- Suryadi 107
- Syari'ah 26
- Syarifuddin, Amir 106
- Syi'ah 3; Syi'ahisme 2
- T**
- tahayyul* 13, 41
- al-Takfir wal Hijrah 32, 34
- Takhta Suci 60, 65
- taqlid* 14, 17
- tarekat 63, 64, 65, 66, 67, 68;
Fransiskan 68; organisasi 28
- tauhid* 12
- Taurat 66
- Taylor, E.B. viii
- teokratis 76
- teologi 49, 54; pembebasan 50
- teori evolusi 96; misi 109
- teroris 3, 50; terorisme 5
- theologia religionum* 115
- Tillich, Paul 92
- Timur Tengah 30, 35, 47
- Torres, Camillo 50
- tradisi; Kristen 6; ziarah kubur
13; agama xv, xx; Barat 24;
Hindu 9; jahiliyah 9; keagamaan 15; lokal 13; Protestan
104
- Tunisia 22
- Turabi, Hassan 4, 36
- Turki 5, 10
- U**
- The Ulster Unionists 48
- Umayyah 10
- Universitas Kristen Satyawaca 107
- uskup 55; Irlandia Utara (Ulster) 48; Lutheran 101
- Usmani 10
- usuliyyun* 7
- V**
- Vatikan 48
- Verlaine 59
- Vienne 68
- vihara xv
- W**
- Wahhab, Muhammad bin Abdul 7, 9, 12, 13, 14, 18, 41;
Wahhabiyah 4, 7, 13, 15
- Waldensis 57, 79
- Waldus, Petrus 56, 65
- Waliyullah, Shah 9
- WCC 103
- Westernisme 24
- Wolterbeek 105
- Wuthnow, Robert ix
- Y**
- Yahudi 39, 49
- Yoakhimis 57, 67, 69
- Yohanes XXII 70
- Yordania 22
- Yunani 47
- Z**
- zending 105, 113

Tentang Para Penulis

Dr. H. Tarmizi Taher lahir di Padang 7 Oktober 1936, memperoleh gelar sarjana dari Universitas Airlangga. Ia pernah menjabat Ketua Majlis Pendidikan tinggi Dakwah Islam (PTDI), Kadisbintal-AL, Wakapusbintal-ABRI, ketua Majlis Ulama Indonesia (MUI), Sekjen Departemen Agama dan Menteri Agama R.I. Selain berdakwah dan mengajar, ia aktif menulis di media massa dan telah menghasilkan beberapa buku mengenai kesehatan, politik dan agama.

Dr. A. Eddy Kristiyanto OFM, rohaniwan, lahir 1958 di Pakem, Yogyakarta, belajar filsafat, teologi dan sejarah Gereja di STF Driyarkara Jakarta, Universitas Sanata Dharma Yogyakarta dan Universitas Gregoriana di Roma, memperoleh gelar doktor dalam Sejarah Gereja dari Universitas Gregoriana tahun 1996, dosen biasa di Sekolah Tinggi Filsafat Driyarkara, Jakarta.

Prof. Dr. Franz Magnis Suseno SJ, rohaniwan, lahir 1936 di Jerman, sejak 1961 di Indonesia, belajar filsafat, teologi dan teori politik di Pullach, Yogyakarta dan München, memperoleh gelar doktor dalam filsafat 1973 dari universitas München, adalah guru besar ilmu filsafat pada Sekolah Tinggi Filsafat Driyarkara di Jakarta; ia mengajar juga di Fakultas Pasca Sarjana Universitas Indonesia; publikasi (sementara ini 19 buku dan ratusan karangan ilmiah dan populer) terutama dalam bidang etika, filsafat politik dan alam pikiran Jawa.

Dr. Th. Sumartana lahir di Banjarnegara 15 Oktober 1944. Ia menamatkan sarjana teologi di STT Jakarta, menyelesaikan program doktor di Vrije Universiteit, Amsterdam, dan Post-Graduate Program di Ecumenical Institute, Bossey, Switzerland. Pernah bekerja di Litbang-PGI dan UKSW Salatiga, saat ini ia adalah direktur Institut DIAN/INTERFIDEI dan dosen Pasca Sarjana Universitas Sanata Dharma.

