

## **TRANSFORMASI ISLAM INDONESIA DALAM TREND GLOBAL: Mencari Penjelasan “Moderasi Beragama” di Ruang Publik**

### ***THE TRANSFORMATION OF INDONESIAN ISLAM IN GLOBAL TRENDS: LOOKING FOR AN EXPLANATION OF “RELIGIOUS MODERATION” IN THE PUBLIC SPHERE***

**Ahmad Suaedy**

Fakultas Islam Nusantara, Universitas Nahdlatul Ulama Indonesia (UNUSIA) Jakarta dan Visiting Researcher  
BRIN 2022–2023

Email: [ah.suaedy@unusia.ac.id](mailto:ah.suaedy@unusia.ac.id)

#### **ABSTRAK**

Moderasi Beragama (MB) adalah program pemerintah yang ditujukan untuk mengatasi masalah-masalah tertentu yang sedang berlangsung di Indonesia saat ini namun untuk tujuan jangka panjang dalam membangun karakter bangsa Indonesia. Tantangan itu terutama apa yang dipersepsikan oleh pemerintah sebagai radikalisme, kekerasan agama serta ekstrimisme kiri dan kanan yang dianggap mengancam keberlangsungan bangsa dan persatuan Indonesia. Namun MB memiliki kekhasan karena secara eksplisit menempatkan agama sebagai kunci di dalamnya, yang berbeda dengan program-program lainnya. Karena itu, penting untuk melihat MB ini tidak hanya pada perubahan-perubahan dalam era pemerintahan Jokowi, melainkan perubahan Indonesia secara umum, bahkan dalam konteks global. Dalam pergeseran global mutakhir, tak terelakkan munculnya faktor agama dalam ruang dan kebijakan publik, tidak terkecuali di Indonesia. Oleh sebagian akademisi, gejala ini disebut post sekuler dan agama publik. Di Barat, hal itu disebabkan oleh banjirnya imigran yang datang ke negara-negara maju yang berbeda budaya, tradisi dan agama, namun karena jumlah dan kekuatan kultural, mereka mendesakkan perubahan pada masyarakat tersebut. Di Indonesia, perubahan demografi juga terjadi disebabkan karena mobilitas sosial dari kelas yang mempengaruhi pergeseran dan keseimbangan baru, serta merangseknya agama ke ruang publik dan pemerintahan. Tulisan ini akan menempatkan kebijakan publik MB yang kini sedang gencar dilakukan oleh pemerintah Indonesia dalam peta pergeseran tersebut. Adakah itu merupakan regresi demokrasi, atau suatu bentuk demokrasi khas Indonesia sebagai suatu negara yang memiliki ciri khas historis spiritual dan agama yang kuat serta pluralitas masyarakat tebal. Dalam hal ini, di Indonesia, ruang publik demokrasi tidak bisa mengisolasi agama di ruang privat, justru ketika hendak menegakkan demokrasi, mengharuskan adanya partisipasi masyarakat sipil yang luas.

**Kata Kunci:** Moderasi Beragama, pergeseran, post sekuler, agama publik, kelas sosial.

#### **ABSTRACT**

*Religious Moderation (MB) is a government program aimed at overcoming certain problems that are currently taking place in Indonesia but for the long-term goal of building the character of the Indonesian nation. The challenges are mainly what the government perceives as radicalism, religious violence and left and right extremism which are considered to threaten the sustainability of the nation and the unity of Indonesia. However, MB is unique because it explicitly places religion as a key in it, unlike other programs. Therefore, it is important to look at this MB not only at the changes in the Jokowi administration era but also changes in Indonesia in general and even in the global context. In the recent global shift, it is inevitable that religious factors will emerge in public space and policies, and Indonesia is no exception. By some academics this phenomenon is called post secular and public religion. In the West, it is caused by the flood of immigrants who come to developed countries with different cultures, traditions and religions but because of the number and cultural strength, they push for change in these societies. In Indonesia, demographic changes also occur due to class social mobility that affects new shifts and balances as well as the entry of religion into the public and government spheres. This paper will place the MB public policy which is currently being intensively carried out by the Indonesian government in the shift map. Is it a regression of democracy or a form of democracy typical of Indonesia: a country that has strong spiritual and religious historical characteristics and a thick plurality of people. In this case, in Indonesia, the public sphere of democracy cannot isolate religion in the private sphere, when it comes to enforcing democracy which requires broad civil society participation.*

**Keywords:** Religious Moderation, shift, post secular, public religion, social class

## PENDAHULUAN

Moderasi Beragama (MB) adalah program pemerintah yang ditujukan untuk mengatasi tantangan-tantangan tertentu yang sedang berlangsung di Indonesia saat ini, namun berkontribusi pada pencapaian tujuan jangka panjang dalam membangun karakter bangsa Indonesia (Lukman, wawancara 29/4/22; Kemenag, 2019). Tantangan itu terutama apa yang dipersepsikan oleh pemerintah sebagai radikalisme, kekerasan agama serta ekstrimisme kiri dan kanan yang dianggap mengancam keberlangsungan bangsa dan persatuan Indonesia (Kemenag, 2019). Karena itu, sikap agama yang dialogis dan terbuka yang berarti moderat atau Moderasi Beragama, bagi pemerintah, tidak bisa dielakkan menjadi kebutuhan yang bersifat urgen bagi bangsa Indonesia kini dan masa yang akan datang.

Namun, MB bukanlah satu-satunya konsep dan *soft power* yang ditujukan untuk mengatasi hal tersebut, melainkan terkait berkelindan dengan konsep dan kelembagaan lain. MB, misalnya, secara kontekstual dan substansial menjadi dimensi penting dari program utama pemerintahan Jokowi-Amin lainnya, yaitu Revolusi Mental dan tidak bisa dilepaskan dari misi BPIP (Badan Pembinaan Ideologi Pancasila). MB juga terkait dengan penegakan konstitusi dan implementasi hak-hak asasi manusia seperti yang tercantum dalam Pasal 18 UUD 1945 dan UU HAM No. 39 Tahun 1999 (Kemenag, 2020). Masuknya MB ke dalam RPJMN 2020-2024 mengisyaratkan bahwa MB bukan hanya menjadi program Kementerian Agama melainkan menjadi proyek pemerintah dan negara itu sendiri.

Namun MB memiliki kekhasan karena MB secara eksplisit menempatkan kata “agama” sebagai kata kunci dalam kebijakan publik. Hal ini berbeda dengan program-program lainnya yang tidak menyebut agama secara khusus. Karena itu, tampaknya penting untuk melihat MB ini tidak hanya diletakkan pada perubahan-perubahan dalam era Jokowi-Amin dan sub program dari sebuah kementerian atau bahkan rencana jangka menengah pemerintah sekarang ini, melainkan perubahan Indonesia secara umum dan bahkan dalam konteks global.

Tulisan ini berargumen bahwa pergeseran Indonesia kini adalah bagian dari dunia yang sedang berubah ketika agama semakin merangsek ke ranah publik dan pemerintahan, dan bahkan menjadi bagian dari dan ikut menentukan kebijakan publik itu sendiri. Kebijakan mengatasi masalah yang dianggap sebagai musuh negara di Indonesia tidak cukup bertumpu pada institusi-institusi *security* baik yang permanen atau organik maupun kreasi baru serta tidak cukup hanya melandaskan pada ideologi dan institusi negara yang tersedia dan ditugaskan untuk itu. Agama diberi peran khusus dalam konteks tersebut.

Melalui telaah pustaka, dokumen serta media dengan dilengkapi sejumlah wawancara, tulisan ini akan menempatkan kebijakan publik Moderasi Beragama yang kini sedang gencar dilakukan oleh pemerintah Indonesia dalam peta pergeseran demografi Indonesia berdasarkan konteks perubahan global. Pembahasan dalam tulisan ini yang memberi penekanan pada agama Islam, semata-mata karena keterbatasan pengetahuan saya.

Bagaimana menempatkan program pemerintah yang dengan jelas menunjuk agama tersebut dalam konteks perkembangan demokrasi Indonesia dan global? Apakah pelibatan agama dalam ruang publik ini merupakan regresi demokrasi atau sebagai bentuk khas demokrasi dalam sebuah masyarakat yang memiliki kadar spiritual dan agama kuat serta pluralitas yang tebal? Dalam hal ini ruang publik demokrasi di Indonesia tidak bisa mengisolasi agama ke ranah *private* sebagaimana terjadi di Barat yang sekuler, justru ketika hendak menegakkan demokrasi mengharuskan adanya partisipasi masyarakat luas.

## MODERASI BERAGAMA DALAM RUANG PUBLIK INDONESIA

Program Moderasi Beragama yang masuk dalam RPJMN 2020-2024, pertama kali digagas oleh Menteri Agama Lukman Hakim Saifudin di periode pertama Jokowi-JK 2014-2019. Namun, dia telah memegang kementerian itu sejak kira-kira sepertiga akhir periode kedua masa pemerintahan Presiden Susilo Bambang Yudhoyono (SBY). Di era SBY, ketika itu, berbagai laporan media

maupun penelitian nasional dan internasional menunjukkan terjadi peningkatan gerakan kekerasan berbasis agama dan radikalisme. Hal itu terjadi bukan hanya di masyarakat, melainkan merasuk ke dalam lembaga-lembaga pemerintah, birokrasi, parlemen serta kepolisian dan TNI (WF, 2020; HRW, 2013). Sebaliknya, pemerintah tidak cukup tegas mengatasi gejala tersebut dan bahkan ada indikasi melakukan dukungan dengan cara pembiaran (Suaedy, 2010; 2016)

Menurut pengakuan Lukman (wawancara, 29/4/22) ketika dia diserahi kementerian ini oleh SBY, dia sesungguhnya hendak memprioritaskan pada pengesahan RUU Perlindungan Umat Beragama (KUB) yang sudah diperdebatkan di publik dan masuk agenda pembahasan di DPR cukup lama (Suaedy, 2016). Menurutnya, ketika dia mulai menjabat, banyak sekali kasus-kasus kekerasan terhadap minoritas agama dan kepercayaan seperti kelompok Syiah, Ahmadiyah, Aliran Kepercayaan dan lainnya dalam suasana gejala radikalisme dan kekerasan agama di ranah publik. Karena itu, lanjutnya, harus ada UU yang secara khusus melindungi mereka. Ketika itu memang terjadi perdebatan antara mereka yang ingin mengusung UU dengan tafsir “Kerukunan” dan di pihak lain mereka yang mengusung dengan tafsir “Kebebasan” (Suaedy, 2016). Sedangkan Lukman memilih kata “Perlindungan”.

Namun, menurut Lukman, untuk menggoal-kan RUU itu ternyata tidak mudah karena terjadi perdebatan yang sangat alot baik di dalam umat Islam sendiri maupun di DPR dan masyarakat. Oleh karena itu, dia beralih ke pendekatan pendidikan dan penanaman kesadaran kepada aparat pemerintah dan masyarakat sipil tentang substansi dari UU itu untuk tujuan yang sama, ketimbang pembuatan undang-undang yang memerlukan waktu yang melelahkan. Menurutnya, dalam menawarkan gagasan yang terakhir itu, dia tidak mengalami kesulitan berarti, baik ke dalam umat Islam sendiri maupun ke ranah politik dan birokrasi. Dia mendapat dukungan penuh dari para tokoh agama, politisi dan masyarakat dan juga dari Presiden Jokowi. Dengan demikian, dengan cukup mudah kemudian program itu masuk menjadi prioritas Presiden dan RPJMN 2020-2024. Ada suasana

monumental dengan kekhawatiran menyebar dan menguatnya radikalisme agama yang mendorong komitmen presiden untuk mengatasinya.

Hanya saja, konseptualisasi pemikiran MB memakan waktu cukup lama dengan melibatkan banyak pihak sebelum menjadi program pemerintah itu sendiri, dan baru mulai diujicobakan di Kementerian Agama pada tahun 2019. Naskah utama dari MB itu sendiri mengalami perbaikan terus menerus atau disebut *living document* dari konsep awal ke konsep yang relatif akhir menjadi buku utama: “Peta Jalan Penguatan Moderasi Beragama 2020-2024” (Kemenag, 2020). Di samping itu ada berbagai jenis penerbitan dan program lain oleh Kementerian Agama sebagai buku pegangan diklat dan training, seperti buku tanya jawab MB, buku acuan untuk pendidikan menengah dan anak, bahkan hingga perguruan tinggi dan lainnya. Hal itu diiringi dengan didirikannya apa yang disebut Rumah Moderasi di berbagai PTN agama di Indonesia.

Menurut Lukman dan apa yang dituangkan dalam konsep dasar dari MB tersebut, MB tidak bermaksud mencampuri keyakinan, paham dan aliran agama maupun tafsir agama apapun melainkan yang disasar adalah perilaku orang beragama. Lukman juga menginginkan agar MB ini tidak hanya menjadi program pemerintah melainkan menjadi gerakan masyarakat sipil (wawancara, 29/4/22; UIN, 2022). Dengan demikian, jelaslah bahwa MB merupakan respon secara agama terhadap gejala agama yang bersifat publik melalui kebijakan publik, terlepas apakah itu merupakan gagasan dari pemerintah atau pribadi seorang pejabat. Dalam pengertian yang dikontektualisasi, gejala ini mungkin paralel dengan apa yang disebut sebagai menggejalanya agama publik (Casanova, 1994) dan masyarakat *post* sekuler (Sunarko, 2016).

Sejauh yang bisa diamati MB memperoleh *appeal* dari para ulama, akademisi dan organisasi-organisasi massa Islam yang besar. Hanya kelompok-kelompok *splinter* kecil seperti mantan HTI (Hizbut Tahrir Indonesia) yang secara vokal menentanginya sembari mengkampanyekan penggantian negara Pancasila menjadi Khilafah, dan mereka yang secara politik bertentangan

dengan Jokowi. Kalaupun ada kritik, lebih pada konten dan strategi daripada menentang program itu sendiri. Sejauh yang bisa dibaca, dukungan dari para ulama dan intelektual tersebut berangkat dari dua alasan utama. Pertama adalah adanya gejala menguatnya radikalisme agama yang mengancam eksistensi bangsa dan Islam Indonesia. Kedua, Moderasi Beragama dipandang sebagai bagian dari membangun watak bangsa dan penguatan Islam moderat atau *wasathiyah* yang menjadi ciri khas ekspresi Islam Nusantara dan Indonesia yang *Bineka Tunggal Ika* dan sedang menjadi arah perkembangan Islam global kontemporer.

Profesor Quraish Shihab (2020), ahli tafsir Al-Quran Indonesia terkemuka mengatakan bahwa MD merupakan wujud atau identik dengan gagasan Islam *wasathiyah* yang kini menjadi komitmen Muslim internasional tentang wajah Islam yang ramah dan toleran serta memiliki ciri keindonesiaan dan kenusantaraan Islam. Sedangkan profesor Nasarudin Umar (2019), Imam Besar Masjid Istiqlal, melihat MB sebagai peneguhan bagi karakter Islam Indonesia yang moderat dan memiliki kandungan universalitas yang kuat serta merupakan bagian dari jalan panjang Islam Nusantara dalam menjawab berbagai tantangan zaman di masa yang akan datang. Profesor Masdar Hilmy (2022), rektor UIN Surabaya, menyambutnya dengan berharap bahwa MD akan mewarnai dunia Islam lainnya dan internasional. Ropi (2019) melihat bahwa MB ini merupakan peneguhan pemerintah dalam membangun masyarakat Muslim *wasthiyah* dan *Bineka Tunggal Ika*.

Kritik cukup tajam meskipun dilakukan melalui *podcast* datang dari akademisi Professor of Middle Eastern & Islamic Studies, New York University, Islamil Fajrie Alatas (2022). Ia keberatan dengan penggunaan istilah “Moderasi” atau moderat yang tentu saja mempengaruhi kontennya. Kata moderasi, menurut dia, terlalu generalisir tentang sikap yang harus diambil di segala suasana dan zaman. Ini sama dengan generalisasi yang dilakukan oleh kalangan radikal yang menginginkan penerapan khilafah di segala zaman. Ia mempertanyakan, bagaimana jika Indonesia diserang dan dalam keadaan perang sebagaimana situasi lahirnya Resolusi Jihad yang

difatwakan oleh pendiri dan Rois Akbar NU, KH Hasyim Asy’ari. Dalam situasi seperti itu, lanjutnya, umat Islam dituntut untuk mengambil sikap ekstrim dan bahkan melawan dengan perang dan kekerasan.

Alatas mengajukan pemakaian istilah “kecerdasan beragama.” Dengan kecerdasan, menurutnya, orang bisa memilih sikap yang tepat sesuai konteks dan suasana yang mengitarinya. Dia juga berpendapat bahwa memang titik tengah atau moderat itu penting tetapi itu ditemukan melalui kecerdasan beragama dan bukan permanen. Kritik yang searah datang dari ketua umum PBNU, KH Yahya Cholil Staquf atau Gus Yahya. Sejalan dengan Alatas, Gus Yahya (2022) menyatakan bahwa MB sesungguhnya tidak jujur karena pada dasarnya semua agama secara intrinsik mengandung klaim kebenarannya sendiri dan mengandung anjuran saling membenci. Kelompok-kelompok yang menganjurkan kebencian memiliki argumen keagamaannya sendiri dan memiliki dalil yang sah. Masyarakat selama ini, menurutnya, dikelola dengan konteks saling membenci itu. Dia menyorongkan gagasan bahwa masalahnya bukan tafsir dan klaim defensif itu, melainkan pilihan politik dalam mengusung kesetaraan dengan berangkat dari kejujuran bahwa agama masih mengandung tafsir seperti itu. Kritik yang lain datang dari Ahmad Suaedy, dengan melihat bahwa program ini terlalu *state heavy* ketimbang sebagai gagasan dan gerakan masyarakat sipil (2021).

Kritik juga datang dari sebuah penelitian kolaborasi antara PGI (Persekutuan Gereja-Gereja di Indonesia) Protestan dan program pasca sarjana CRCS dan ICRS UGM Yogyakarta. Namun, buku ini terkesan hanya menghadapkan antar teks, antara teks MB dan teks KBB (Kebebasan Beragama dan Berkeyakinan) dalam Kovenan Internasional ICPR sembari mengabaikan penjelasan sosial historis dan konteks perubahan nasional dan bahkan global yang sedang terjadi kini. Menghadapkan dua teks yang mati tanpa konteks, bagai menghadapkan dua kitab suci berbeda agama dengan mengharuskan memilih salah satu di antara dua teks yang dianggap benar sembari mengabaikan kemungkinan dialog

di antara basis-basis sosial dan politik yang melingkupinya. Kita tidak perlu menyangkal nilai-nilai unggul yang ada di dalam KBB, namun kita perlu menguji kekokohan argumen dengan pendekatan seperti ini.

KBB merupakan regulasi yang pada dirinya kaku dan dirumuskan dalam konteks sosial politik tertentu. Salah satu konteks yang sering diajukan sebagai penjelasan perlunya adaptasi dalam penghormatan terhadap lokalitas adalah bahwa lahirnya DUHAM dan Kovenan-kovenan itu adalah pasca Perang Dunia Kedua dan kemudian Perang Dingin. Jadi dalam taraf tertentu, teks itu untuk *me-recovery* masyarakat dua situasi tersebut (Seljak, 2016; Bramadat & Seljak, 2013). Sekularisasi dan netralitas negara atas agama atau universalisasi nilai-nilai HAM menjadi kunci saat itu. Sekali lagi tidak bermaksud menyangkal pentingnya konten dari teks KBB itu tetapi situasi Indonesia kini dalam perubahan secara damai di mana agama memperoleh porsi besar dalam ranah ruang publik menuntut transformasi dari dalam agama itu sendiri. Kompleksitas itulah yang penting diurai guna mencari celah bagi perubahan ke arah lebih substantif. Sedangkan naskah MB pada dirinya bukanlah regulasi melainkan suatu upaya intelektual dinamis untuk mengatasi masalah-masalah yang sedang berlangsung tersebut.

Selain itu, konten penelitian tersebut tidak beranjak dari perdebatan dalam pembahasan RUU KUB di atas. Hasil penelitian ini belum beranjak dari pilihan tafsir kata antara kerukunan atau harmoni yang bernuansa ambivalen dan tidak tegas dengan kebebasan beragama sesuai dengan kandungan dan keharusan Kovenan Internasional tentang kebebasan beragama dan berkeyakinan. Penghadapan seperti itu dari sisi tertentu tidak *apple to apple* dan terkesan dipaksakan (wawancara Alissa Wahid, 10/5/22). Hal tersebut karena MB bukanlah bahasa hukum, melainkan bahasa intelektual, meskipun menjadi lampiran konseptual utama dari keputusan pemerintah dalam RPJMN. Selain itu, konsep tersebut juga dideklarasikan, sebagaimana diakui juga oleh tim peneliti ini, sebagai *living document*. Sebagai tim

penelitian yang disponsori oleh lembaga agama yang cukup besar dan universitas terkemuka, mengherankan ketika mereka tidak memberikan latar belakang historis yang cukup untuk menempatkan MB, baik sebagai kebijakan publik maupun konsep keagamaan dengan konteks perubahan masyarakat secara memadai.

Dalam kritik tersebut, latar belakang lembaga keagamaan juga tidak memberikan tempat bagi konteks perkembangan keagamaan di Indonesia. Padahal Kristen Protestan maupun Katolik dan agama lain di Indonesia telah melakukan adaptasi yang begitu jauh dari aslinya tentang sekularisme dan individualisme ke dalam kolektivisme konteks keindonesiaan. Mereka misalnya, menjadi bagian dari Kementrian Agama pada tingkat Direktorat Jenderal, anggota FKUB di hampir seluruh daerah di Indonesia yang disponsori oleh pemerintah pusat dan pemerintah daerah serta kini memiliki Sekolah Tinggi Teologi Negeri yang dibiayai penuh oleh pemerintah. Ini berarti agama-agama itu masuk ke dalam sistem negara dan publik serta sekaligus mengingkari prinsip sekularisme itu sendiri.

Masalahnya, bagaimana adaptasi dan keterlibatan itu bisa menggiring dan memperkuat kebebasan beragama dan berkeyakinan? Sebuah pertanyaan yang sejauh ini belum menjadi bahan analisis yang cukup. Muncul kesan bahwa penelitian ini sejak awal telah berdiri di sisi sekularisme keras dengan tidak mempercayai agama yang berpeluang untuk melakukan transformasi dalam penegakan konstitusi maupun hak asasi manusia dalam kesetaraan dan kebebasan beragama. Pencarian basis bagi implementasi kebebasan beragama dan berkeyakinan yang hanya bertumpu pada ideologi separatisme agama dan negara dalam doktrin sekularisme dan individualisme yang beku, terlalu simplistis dalam dunia yang telah berubah jauh dan kompleks. Pencarian perspektif baru diperlukan untuk menjelaskan fenomena merangseknya agama ke ruang publik dengan berbasis pada realitas yang plural dan karakter kolektivisme yang tinggi yang sedang terus berubah (Suaedy, 2020).

## AGAMA DALAM PERGESERAN GLOBAL

Bagian ini akan coba meletakkan fenomena MB tersebut ke dalam fenomena arus global ketika agama merangsek ke ruang publik dan pemerintahan. Dalam pergeseran masyarakat global mutakhir, yang terjadi di hampir semua negara adalah munculnya faktor agama yang tidak terelakkan dalam pergulatan di ruang dan kebijakan publik, tidak terkecuali Indonesia. Bangkitnya kembali agama merangsek di ruang publik itu bukan hanya terjadi di negara-negara dunia ketiga yang dianggap kental dengan tradisi agama, melainkan juga di negara-negara maju (Anceschi dkk., 2021). Mengutip seorang penulis, Petrila (2020: 89) tentang kebangkitan agama itu menyatakan bahwa, “(T)he contemporary world is massively religious, characterized by the interplay of secular and counter-secular forces. There are strong religious dynamics in most parts of the world.” Karena itu, analisis terhadap fenomena sosial dan politik khususnya kebijakan publik, apalagi yang menyebut kata agama secara tekstual, tidak terelakkan untuk mengikutkan dan meletakkan agama secara inheren di dalamnya. Jika tidak, maka akan bisa meleset, karena kini agama menjadi semacam *driving force* terhadap perubahan-perubahan global dalam kebijakan publik (Anceschi dkk., 2021).”

Analisis sosial dan politik, kritik maupun afirmasi, terhadap keterlibatan peran agama dalam ruang publik tidak cukup hanya berdiri dari sisi luar, apalagi dengan kecurigaan, sebagaimana dilakukan para sekularis melainkan mesti masuk ke dalam pergulatan dan argumentasi agama-agama itu sendiri dalam merespon isu-isu sosial dan politik. Masalahnya adalah agama masih dipandang sebelah mata dan dianggap musuh oleh sebagian kalangan sekuler. Agama ditempatkan sebagai faktor negatif semata dalam demokrasi dan hak asasi manusia dengan didasarkan pada doktrin klasik yang ditanamkan oleh modernisme dan sekularisme Barat (Petrila, 2020). Sebagian mereka mengambil sikap defensif bahwa dunia ini harus kembali diarahkan ke sekularisme dengan mengedepankan *undertestimate* dan *delegitimate* kemampuan agama untuk melakukan transformasi pada dirinya dan terhadap perubahan masyarakat

yang inklusif dan kemanusiaan, kecuali dengan sekularisme.

Sebaliknya, Talal Asad (1993) misalnya, berpandangan bahwa agama, khususnya Islam, yang memiliki karakter kesatuan konsep agama dan politik maupun sekularisme yang memisahkannya, bisa berakibat sama sejauh dilihat dari tujuan. Pengalaman sekularisme dari revolusi Prancis hingga aneksasi besar-besaran oleh Napoleon Bonaparte dan kolonialisme juga invasi dan teror oleh negara adidaya ke negara yang dianggap tidak patuh serta Islamophobia berupa pelarangan ekspresi semacam *niqob* di beberapa negara Eropa sekuler menunjukkan kekerasan yang berkesinambungan. Agama-agama dari Barat yang menumpang kolonialisme, ikut bertanggungjawab terhadap kekerasan dan penindasan tersebut. Hal itu setara dengan generalisasi terorisme terhadap Islam yang disebabkan karena konsep kesatuan agama dan negara oleh ideologi sekularisme (Juergensmeyer, 2010). Karenanya, jalan agama bisa memiliki dua wajah yang sama dengan sekularisme: bisa kekerasan, juga perdamaian.

Menurut Petrila (2020), ada dua sebab utama kebangkitan agama dalam ruang publik tersebut. Pertama, karena kegagalan sekularisme dan liberalisme dalam memenuhi kebutuhan agama dalam masyarakat. Dalam sekularisme dan liberalisme agama dipojokkan ke ruang *private* dan dicegah untuk masuk ke ruang publik. Para imigran dari Timur, Asia dan Afrika, khususnya Muslim di Eropa, juga kalangan Katolik dari Amerika Latin, Amerika Serikat dan Kanada, yang sudah menjadi *native* di Eropa dan Amerika Serikat tidak merasa terpenuhi dan terlayani kebutuhan agama dan spiritualitas khas mereka yang bersifat publik dan komunal oleh sistem sekuler dan individualistik. Karena itu, agama yang masuk ke ruang publik bukan sebagai dimensi transformatif dengan memanfaatkan dinamika sosial, melainkan dimensi reaktifnya dan berhadapan dengan realitas sosial yang memojokkan agama dan ketidakadilan yang mereka rasakan.

Sebab kedua, menurut Petrila, adalah dominasi sekularisme dan liberalisme gagal menciptakan keadilan dan keduanya tidak

punya kapasitas untuk mendistribusi terhadap realitas ketimpangan dan kemiskinan, melainkan sebaliknya menciptakan kesenjangan dan ketidakpedulian. Sekularisme terlalu identik dengan kapitalisme dan neoliberalisme yang menciptakan kesenjangan, penumpukan kekayaan berlebihan di satu tempat dan menciptakan kemiskinan serta penderitaan di tempat lain. “*Certain people react against the failure of the humanistic-secular paradigm to confer peace and prosperity, and to provide plausible explanations for inequity, evil and pain.*” (Petriila, 2020: 89).

Sebagian akademisi menyebut bahwa perubahan global ini sebagai gejala *post* sekuler dan agama publik. Ia menuntut perubahan ikutan di berbagai sektor masyarakat, politik, sosial dan budaya dan juga basis-basis konstruksi sosial lama. Perubahan-perubahan itu juga tidak terelakkan berimplikasi pada sejumlah regulasi yang bersifat prinsipil dan multikultural yang memungkinkan akomodasi terhadap aspirasi dan desakan oleh mobilitas kelas sosial tertentu. Bagi Habermas, misalnya, sekularisme atau sistem sekular di masyarakat Eropa tidak layak lagi mengabaikan tuntutan para imigran yang memiliki karakter berbeda khususnya kolektivisme atau komunalisme. Habermas (2008) mengatakan bahwa, “*(T)he awareness of living in a secular society is no longer bound up with the certainty that cultural and social modernization can advance only at the cost of the public influence and personal relevance of religion.*” (hlm. 21) Pertanyaan menarik dari Habermas selanjutnya adalah, “*How should we see ourselves as members of a post-secular society and what must we reciprocally expect from one another in order to ensure that in firmly entrenched nation states, social relations remain civil despite the growth of a plurality of cultures and religious worldviews?*” (hlm. 21)

Habermas, juga Petriila, mensinyalir bahwa *post* sekuler hanya terjadi di negara dan masyarakat pasca modern dengan demokrasi yang mapan seperti di negara-negara maju. Hal ini karena, menurut keduanya, di negara-negara tersebut, kini sedang menghadapi banjirnya imigran yang berbeda karakter yang menuntut perubahan tatanan sosial politik sekuler yang

sudah mapan. Namun Sunarko (2016), misalnya, untuk menyebut salah satu yang paling relevan di Indonesia, mengatakan bahwa masyarakat *post* sekuler bukanlah berbasis pada etape atau kronologis, hanya masyarakat yang sudah mencapai puncak sekularisme, baru kemudian masuk ke tahap *post* sekuler. Melainkan *Post* sekuler bisa dilihat dalam substansi dan bentuk masyarakat ketika agama masuk ke ruang publik. Sunarko mensinyalir bahwa Indonesia sejak awal berdirinya, yang memasukkan agama dalam konstitusi dan tatakelola pemerintahan, sudah masuk ke bentuk masyarakat *post* sekuler, meskipun belum pernah benar-benar menjadi masyarakat sekuler seperti di Barat dan negara maju lainnya.

Sebagaimana disinyalir oleh Habermas dan banyak ilmuwan lainnya, di negara-negara maju perubahan-perubahan itu sebagian besar disebabkan oleh banjirnya imigran dari negara-negara yang berbeda karakter kolektivis atau komunal, sosial budaya, agama di samping perbedaan warna kulit sehingga menimbulkan perubahan ikutan berupa pergeseran demografi. Di beberapa negara Uni Eropa, misalnya, para imigran lebih banyak berasal dari Asia, Timur Tengah dan Afrika baik dengan tujuan untuk mencari hidup yang lebih baik atau bekerja maupun karena terusir karena perang, penindasan politik maupun mengalami diskriminasi di negara asalnya (Mohiuddin, 2017; Salvatore, 2004; Soysal, 1997). Sedangkan di Kanada dan Amerika Serikat, para imigran lebih banyak berasal dari Amerika Selatan dan Afrika. Meskipun sebagian besar mereka beragama Kristen, Katolik maupun Protestan, sama dengan agama mayoritas di Amerika Serikat dan Kanada, namun mereka memiliki tradisi dan budaya atau karakter bawaan yang berbeda di samping perbedaan warna kulit, tentu lebih khusus para imigran Muslim (Omar, 2011; Seljak, 2016; Bramadat & Seljak, 2013).

Masalahnya, perpindahan para imigran itu tidak hanya membawa badan dan pakaian serta keluarga melainkan juga cara pandang, budaya, tradisi, ideologi dan agama (Tirtosudarmo, 2022). Perubahan demografi dengan perbedaan karakter tersebut membuat negara-negara Eropa, demikian juga Kanada dan Amerika Serikat, mencari cara

untuk di satu pihak mengakomodasi eksistensi mereka sebagai warga negara dan di lain pihak mereka masuk ke dalam proses integrasi sebagai suatu bangsa. (Mohiuddin, 2017; Omar, 2011).

Baik di Amerika, Kanada maupun beberapa negara di Eropa, masyarakat imigran khususnya Muslim mendesak suatu perubahan dalam basis masyarakat mereka, dari yang bersifat individualistik ke membuka kolektivisme karena karakter yang mereka bawa, yaitu tradisi dan agama yang bersifat kolektifis (Soysal, 1997; Salvatore, 2004). Masalahnya adalah; negara-negara demokrasi Barat secara konseptual berbasis pada liberalisme dan sekularisme dalam tatanan ideologi individualisme. Di dalam masyarakat seperti itu, agama tidak diperbolehkan masuk ke ruang publik apalagi menjadi bagian dari kebijakan pemerintah karena hal itu akan menciderai prinsip sekularisme dan individualisme. Sedangkan para imigran pada umumnya berasal dari masyarakat yang bersifat kolektifis termasuk dalam kehidupan keagamaan. Oleh karena itu, terjadi ketegangan dan seringkali menggiring terjadinya pembatasan ekspresi keagamaan khas timur dan kekerasan verbal maupun fisik terhadap para imigran tersebut.

Namun, karakteristik masyarakat di negara-negara maju tersebut bersifat terbuka maka dimungkinkan suatu masyarakat melakukan mobilisasi opini untuk desakan perubahan (Soysal, 1997). Sejumlah literatur menunjukkan bahwa di negara-negara maju tersebut sedang terjadi pergeseran konstruksi dan sivilisasi karena desakan tersebut. Salah satu contoh dari perubahan itu adalah bahwa sebagian negara di Eropa misalnya, melakukan reevaluasi dan kritik diri terhadap basis argumen pluralisme yang kini menjadi top isu di berbagai negara dunia ketiga. Konsep pluralisme di Eropa itu kini mendapat gugatan dari sebagian akademisi ilmu sosial dan ahli hukum, dan dipertanyakan efektivitasnya untuk memecahkan masalah kekinian dan keakanan mengingat perubahan demografi dan karakternya tersebut. Pluralisme pertama kali dikonsepsikan di negara-negara itu digunakan untuk memecahkan masalah konflik di antara denominasi-denominasi sesama Kristen dan Katolik atau Judio-Christian dan sesama kulit

putih yang pada dasarnya homogen. Sementara kini masyarakatnya bersifat plural dari sisi agama, tradisi, warna kulit dan karakter masyarakat yang kolektifis.

Ruang publik yang berkarakter individualistik dan homogen warisan Eropa masa lalu dianggap tidak lagi memadai untuk merespon realitas obyektif dengan tingkat pluralitas yang lebih tinggi dan kompleks ke dalam sistem yang sudah terbangun, setidaknya sejak dua abad yang lalu. Di Kanada, pergeseran demografi itu bahkan mengubah penanganan dan pasal-pasal tentang kebebasan beragama dalam Komisi HAM Ontario (Seljak, 2016; Bramadat & Seljak, 2013). Di samping itu, yang juga tidak bisa dielakkan adalah bahwa para imigran itu pada dasarnya sudah menjadi *native* Eropa dan Kanada karena mereka lahir dan besar di sana. Kini generasi kedua dan ketiga para imigran telah dewasa dan meskipun sejak kanak-kanak hidup di dalam sistem politik dan sosial budaya di negara-negara maju itu namun karena keluarga, pendidikan keagamaan keluarga dan relasi dengan kampung halaman masih membawa tradisi dan budaya asal mereka. Hal yang sama terjadi di Amerika Serikat dan Kanada (Mavelli, 2012).

Dengan situasi itu, para intelektual mengajukan berbagai rekayasa sosial berbasis pada perubahan-perubahan demografi dan kompleksitas pluralitas yang terjadi dan terus berubah. Di Eropa yang basis sekularisme dan individualistiknya yang kuat, sebagian intelektual mengajukan multikulturalisme sebagai cara mengatasi kesenjangan dan ketegangan tersebut. Sedangkan di Kanada yang sejak awal memang menerapkan multikulturalisme, merangsek lebih luas dalam mengakomodasi tuntutan agama publik tersebut.

## **PERGESERAN DEMOGRAFI INDONESIA**

Berbeda dengan di negara-negara yang disebut di atas pergeseran demografi Indonesia lebih disebabkan karena mobilitas kelompok atau kelas sosial tertentu yang selama ini terhegemoni oleh kelas sosial yang lain dalam rentang sejarah panjang ke belakang. Seperti terjadi di negara-negara tersebut di atas, meskipun dari bangsa



yang sama, namun dua kelas sosial itu memiliki karakteristik yang berbeda: agama, budaya, pemikiran dan kolektivitas. Dua kelas sosial itu di Indonesia adalah apa yang dalam diskursus akademik selama ini dikenal dengan kelompok *putihan* (dalam kategori Ricklefs 2012, 2007) atau santri (dalam kategori Geertz, 1983) yang memiliki karakter keagamaan yang kental dan kolektivisme yang kuat yang selama ini dianggap *underdog* dan minoritas dalam politik atas *abangan* yang hegemonik. Yang disebut terakhir ini, meskipun mereka tidak bisa disebut tidak berkepercayaan atau beragama, namun mereka memiliki karakter sekuler dalam pemikiran dan perilaku dalam politik dengan individualisme yang kuat, serta menempatkan agama di ranah privat (Ricklefs, 2012).

Perbedaan mereka dalam kelas sosial dan karakter tersebut bukan tanpa sebab melainkan sangat historis, berakar pada proses sekularisme yang dipaksakan oleh kolonial yang berimpikasi pada diskriminasi dan penindasan disertai penciptaan kelas menengah baru terpelajar oleh kolonial itu melalui politik etis yang membuat dominasi itu bertahan lama (Bakker, 1987; Suaedy, 2021). Kelas sosial baru itu diciptakan kolonial untuk menggantikan kelas sosial putihan atau santri dan agamawan lainnya yang semula merupakan bagian dari dan simbiosis dengan bangsawan dan kekuasaan keraton. Bahkan, kelas menengah ciptaan kolonial itu kemudian menggeser julukan kelas menengah khas keraton ke dalam perspektif sekuler dan menjadi aparat kekuasaan kolonial yang menindas, yaitu *priyayi* (Sutherland, 1975; Bakker, 1987). Kelompok sosial ini secara turun temurun baik melalui fasilitas pendidikan maupun sistem politik dan ekonomi melestarikan dominasi sekularisme hingga kini (Hefner, 2001).

Sekularisme yang disertai penindasan tersebut telah menghancurkan nyaris seluruh kebudayaan dan tatanan politik Islam Nusantara hingga pertengahan awal abad ke-19 dan berimplikasi panjang di kemudian hari (Carey, 2011). Sebaliknya, kelas santri yang mengalami penindasan dan peminggiran politik saat itu membangun pusat-pusat kebudayaan melalui pesantren dan perguruan tarekat di pinggiran atau

pedesaan (Dhofier, 1980; Pranowo, 2009). Melalui inspirasi agama, pendidikan dan tarekat mereka melakukan perlawanan dan usaha pembebasan (Kartodirdjo, 1984; Carey, 2014). Mereka baru memperoleh kesempatan ke tengah politik dan diakomodasi dalam sistem kekuasaan pada era penjajahan Jepang menjelang kemerdekaan. Pancasila dan UUD 1945 yang merupakan basis dari negara *post* sekuler yang menempatkan agama sebagai bagian dari konstitusi dan tata kelola pemerintahan adalah hasil dari pergulatan dan perdebatan di dalam sidang-sidang BPUPKI dan PPKI oleh dua kelas sosial tersebut: antara mayoritas politik *abangan* yang cenderung sekuler dan hendak meneruskan agenda sekularisme kolonial dan di lain pihak santri atau putihan yang hendak mendesak tradisi agama sebagai bagian dari kehidupan publik atau politik tengah yang selama ini dipinggirkan (Suaedy, 2021)

Perubahan demografi Indonesia tersebut telah banyak dijelaskan oleh para ilmuwan terkemuka. Ricklefs (2012) menggunakan istilah islamisasi ketika kalangan santri atau putihan ini melakukan mobilitas dan transformasi sosial dan keagamaan. Namun istilah islamisasi ini sesungguhnya kurang tepat karena tradisi agama sebagai bagian dari ranah publik sudah terjadi sejak sebelum sekularisme oleh kolonial. Yang lebih tepat adalah revitalisasi Islam ke ruang publik dan pemerintahan dengan transformasi sosial dan keagamaan (Suaedy, 2021). Bruinessen (2013) memberi julukan perubahan ini sebagai *conservative turn*. Namun Bruinessen tidak menysar seluruh gerakan Islam, melainkan kelompok-kelompok yang mengagendakan kembalinya ideologi Islam sebagai dasar negara di Indonesia.

Istilah yang paling mewakili adalah apa yang diberikan oleh Hefner (2018:211-226) dengan “*wither religious field*” yaitu semacam hamparan keagamaan yang kian memutih. Sesungguhnya *putihisasi* ruang publik dan pemerintahan itu tidak hanya terjadi di dalam masalah keagamaan melainkan juga dalam sosial politik. Namun, bagi Hefner, proses *putihisasi* itu tidak identik dengan konservatisasi apalagi radikalisasi Islam di ruang publik melainkan justru sebaliknya, tuntutan kebebasan berekspresi dan demokratisasi. Hefner,

dengan memberi contoh pada gerakan tasawuf kota dan gerakan perempuan di dalam komunitas Islam Indonesia, ia menyatakan bahwa mereka justru memperjuangkan kebebasan berekspresi dan demokrasi, termasuk kebebasan beragama, di ruang publik yang selama ini ditindas oleh kalangan modernis (Hefner, 2018: 211-226).

Maka, desakan dari kalangan dominan baru, kalangan putih atau santri tersebut, atas bentuk tatakelola pemerintahan melalui transformasi agama ke arah inklusif, mengedepankan kebebasan berekspresi dan beragama serta demokratisasi. Namun, sesungguhnya, kalangan dominan baru ini bukan hanya menghadapi konservatisme agama yang hendak mengusung agama sebagai ideologi dan identitas politik melainkan juga berhadapan dengan kalangan sekuler yang hendak menyingkirkan agama dari ruang publik serta perspektif negatif dan ketidakpercayaan terhadap agama untuk mentransformasi diri menjadi pendorong kebebasan dan demokrasi termasuk kebebasan beragama. Karena itu, kalangan sekuler kehilangan kepekaan dan kepercayaan dalam membangun argumen keharusan kehadiran demokrasi dan hak asasi manusia ketika berhadapan dengan gerakan konservatisme agama di ruang publik.

Program Moderasi Beragama dalam pandangan saya adalah konsekuensi lanjutan dan logis dari pergeseran dan mobilitas kelas putih atau santri ketika mereka mulai mendominasi demografi publik Indonesia pasca kemerdekaan. Hal itu bagian dari revitalisasi tradisi agama di ruang publik yang menjadi tradisi Nusantara dan Indonesia jauh ke belakang ke era pra kolonial. Dengan demikian, perlu dua pertiga abad proses itu terjadi sejak kemerdekaan hingga kini atau dua abad lebih sejak sekularisme itu dipaksakan oleh kolonial di awal abad ke-19. Namun, bentuk pertarungan dari dua kelompok itu telah bergeser. Jika pertengahan awal abad ke-20 sejak kemerdekaan adalah masalah ideologi dan dasar negara maka sejak seperempat akhir abad ke-20 hingga kini berubah pada pengaturan publik di atas landasan dasar dan ideologi negara yang disepakati dan mapan tersebut: Pancasila dan UUD 1945.

Di 20 tahun pertama abad ke-21 ini, tidak tampak ada lagi pergeseran tuntutan dasar negara dan ideologi negara dalam pemikiran kelas sosial putih atau santri tersebut, kecuali kelompok-kelompok *splinter* kecil yang tidak cukup signifikan. Isu pokoknya di sini adalah; apakah agama mungkin ikut masuk dalam ranah publik dan ikut mengaturnya dan dalam waktu yang sama mendorong demokratisasi, tegaknya hak asasi manusia termasuk di dalamnya kebebasan beragama dan berkeyakinan. Jika dalam prinsip sekuler, menegakkan kebebasan beragama dengan cara menyingkirkan agama dari ruang publik, maka di dalam *post* sekuler, sebaliknya, dengan mengundang dan mentransformasi agama di dalam ruang publik itu sendiri.

## REVITALISASI YANG TIDAK BERKEPUTUSAN

Bagi Lukman (UIN, 2022) MB adalah *the living grand conception* dan *never ending process*. Dengan demikian, MB lebih sebagai proses pencarian di antara “abu-abu” posisi Indonesia sebagai bukan negara agama dan bukan negara sekuler ketimbang suatu doktrin yang mati sebagaimana doktrin agama dan sekularisme itu sendiri. Proses itu, jika dikaitkan dengan revitalisasi dengan masuknya berbagai dimensi agama yang lain ke ruang publik seperti berbagai regulasi elemen-elemen agama menjadi regulasi pemerintah itu sendiri menjadi bagian dari trend tersebut. Meskipun MB hanya mengambil satu segmen tentang hubungan antar pemeluk agama namun dari sudut Islam tidak pelak lagi bersentuhan dengan fenomena revitalisasi agama –atau sebagian ahli menyebut sebagai *shariatization* (Hasyim, 2022).

Hanya saja dalam MB, agama bukan sebagai materi jurisprudensi sebagaimana proses *shariatization* melainkan sebagai spirit yang diimplementasikan ke dalam perilaku para pelayan dan pelayanan publik. Jika agama pada dirinya konservatif dan diskriminatif, di sanalah tempat dan perlunya transformasi itu, dan bukan membuangnya.

Dalam MB ada substansi yang sedang direvitalisasi, yaitu agama hendak dijadikan inspirasi bagi hubungan antar warga negara

dan antara warga negara dengan negara dan sebaliknya, dalam kesetaraan dan nondiskriminasi sebagai kunci dalam pelayanan publik. Dan komitmen akan kesetaraan dan nondiskriminasi dalam pelayanan publik dikonstruksi sebagai penghayatan terhadap agama itu sendiri.

Dari sisi pemerintah, MB adalah bagaimana pemerintah memfasilitasi pemeluk agama untuk melakukan transformasi bagi dirinya agar pemeluk agama memiliki perilaku sosial yang moderat dan adil serta setara dalam beragama dan pelayanan publik. Atau mengutip teks resmi, MB membentuk “cara pandang, sikap, dan praktik beragama dalam kehidupan bersama dengan cara mengejawantahkan esensi ajaran agama –yang melindungi martabat kemanusiaan dan membangun kemaslahatan umum, berlandaskan prinsip adil, berimbang dan menaati konstitusi sebagai kesepakatan berbangsa.” (Kemenag, 2020:15).

Prinsip-prinsip penting dari narasi di atas adalah melindungi martabat kemanusiaan dan membangun kemaslahatan masyarakat yang dilandaskan pada keadilan dan keseimbangan serta menaati konstitusi yang merupakan kesepakatan bersama bangsa. Karena itu, tidak heran jika dengan tidak mengubah tujuan dan kerangka yang sejak semula diniatkan baik dalam konseptualisasi atau pembangunan dokumen maupun perumusan kebijakan atau policy, keduanya mengalami perubahan-perubahan yang signifikan dari awal perumusannya hingga proses terakhir saat ini.

Hal ini menandai adanya transformasi bukan hanya di dalam proses penyusunan dokumen dan naskah regulasi melainkan juga dalam konseptualisasi dalam pemahaman diri agama itu sendiri. Hal ini bisa dilacak bukan hanya dari perubahan-perubahan konsep secara berkelanjutan baik dalam dokumen maupun naskah regulasi melainkan juga dalam pelaksanaan dan konten diklat (pendidikan dan latihan) dan *workshop* oleh Kemenag. Keterlibatan para aktivis kebebasan beragama, kesetaraan jender dan demokrasi serta anti korupsi memberikan bobot yang sangat kuat terhadap konten pelaksanaan diklat MB dalam perbaikan tata kelola pemerintahan dan penanaman kesadaran akan kesetaraan dan

nondiskriminasi terutama oleh para aparaturnya pemerintah atau ASN.

Sebagai contoh, konsep awal MB (2019) sangat bernuansa enam agama sebagaimana tafsir resmi negara atas kehidupan agama di Indonesia. Di samping itu, rencana pengaturan program dalam RaPerpres MB juga dimasukkan klausul “sejauh tidak bertentangan dengan pokok ajaran agama”. Suatu pandangan *mainstream* negara sejauh ini (Dokumen *review* usulan Perpres, 2021). Dua matra di atas sangat khas dalam pandangan negara atas agama di Indonesia selama ini. Justru di dalam konseptualisasi MB dan dalam proses pelaksanaannya kemudian mengalami pengikisan terhadap dua matra tersebut. Ada upaya yang konkret untuk mendekati prinsip-prinsip demokrasi dan hak-hak asasi manusia substansial tersebut melalui pengenalan konsep dan nilai-nilai agama (Alissa, 10/5/2022). Ini merupakan transformasi yang mendasar dari doktrin negara yang berjalan selama ini. Revisi diberikan dengan perspektif lebih luas daripada enam agama dengan memasukkan keyakinan dan kepercayaan dalam kerangka keadilan dan kesetaraan serta menghilangkan frasa “sejauh tidak bertentangan dengan pokok ajaran agama” tersebut dalam draf pengajuan RaPerpres yang mendasarinya.

Indikator keberhasilan yang sejak awal dirumuskan dalam konsep MB telah menandai adanya indikator dalam demokrasi dan kebebasan: komitmen kebangsaan; toleransi; anti kekerasan; penerimaan (rekognisi) terhadap tradisi dan budaya lokal. Keempat indikator ini mungkin tidak persis sejalan dengan indikator demokrasi dan kebebasan universal yang dirumuskan dalam demokrasi sekuler, karena kontekstualisasi tantangan yang berbeda. Komitmen kebangsaan, misalnya, menandai adanya masalah dalam ekspresi beragama di Indonesia yang masih dipertentangkan dengan eksistensi negara-bangsa yang didasarkan pada Pancasila dan UUD 1945. Dengan dasar keduanya, maka hubungan antara agama dan negara-bangsa berbeda dengan di negara sekuler. Penanaman argumentasi dan cara berpikir serta cara berperilaku dalam kesejajaran antara beragama dan bernegara menjadi kunci dalam pengembangan demokrasi dan hak asasi manusia.

Sedangkan anti kekerasan dan akomodasi terhadap budaya lokal menjadi unsur penting di sini karena berbagai gejala ekspresi beragama bersifat negatif dan bahkan serangan terhadap tradisi dan budaya lokal yang dianggap bukan merupakan bagian dari ekspresi beragama. Agama harus mengembangkan dirinya dari berpandangan negatif terhadap yang lain (*the others*) ke pandangan yang bersifat positif dan dialogis terhadap yang lain tersebut. Semua nilai yang terkandung di dalam konsep beragama tersebut pemerintah memfasilitasi terbangunnya ekosistem dalam moderasi beragama. Ada enam ekosistem yang dirumuskan, yaitu masyarakat secara luas; pendidikan dalam semua jenjang dan jenis; kehidupan dan komunitas keagamaan; negara itu sendiri yang meliputi ideologi, konstitusi, pelayanan dan hukum dan aspek-aspek tugas negara lainnya dengan kesetaraan warga negara dan tidak diskriminatif; politik kekuasaan dan partai politik; serta media dan komunikasi masyarakat secara umum. Aspek terpenting di sini adalah kesetaraan dan nondiskriminasi dalam konteks agama yang berkarakter kolektif. Untuk mendorong dan mempraktekkan kesetaraan tidak mengharuskan penghapusan watak kolektivisme yang ada di masing-masing kelompok sosial dan agama.

Untuk tahun 2021 dan 2022, sasaran utama dari MB adalah ASN Kementerian Agama sebagai *leading sector*, dari eselon satu hingga level paling bawah. Baru tahun-tahun berikutnya, ASN kementerian lain dan kemudian masyarakat secara luas. Materi diklat untuk ASN Kementerian Agama, mendorong konsep transformasi agama dengan memasukkan rumusan jatidiri ASN pada dimensi wawasan kebangsaan. Dalam wawasan kebangsaan, ada enam indikator yang harus menjadi output dari diklat, yaitu di samping memiliki komitmen tentang kebangsaan atau NKRI juga mendukung dan mengimplementasikan keadilan dan nondiskriminasi. Di samping itu, kesadaran bahwa keharusan sebagai ASN untuk melayani secara setara dan nondiskriminasi tersebut sebagai bagian dari keimanan dalam beragama bagi semua pemeluk agama ASN. Jadi, agama yang mengedepankan keadilan dan nondiskriminasi melandasi perilaku pribadi dan kolektif dalam pelayanan publik.

Uraian di atas belum memasukkan keberhasilan dari implementasi MB tersebut dalam pelayanan publik di Kementerian Agama, karena proses diklat itu masih berlangsung. Dalam hal ini, masih memerlukan waktu yang cukup untuk mempraktekkan, menguji dan mengevaluasinya. Namun, tulisan ini memang tidak sedang mengukur keberhasilan itu melainkan melihat suatu upaya transformasi agama dalam ranah publik untuk berlakunya nilai substansi demokrasi dan hak-hak asasi manusia dengan mengedepankan kesetaraan dan antidiskriminasi terutama dalam konteks masyarakat yang memiliki watak agama yang khas serta watak kolektivisme Indonesia.

## KESIMPULAN

Program Moderasi Beragama bisa dilihat sebagai bagian dari tren global merangseknya agama ke ruang publik dan pemerintahan. MB, dari sudut Islam, lebih memberikan pertanyaan mendasar bagi merangseknya agama ke ruang publik tersebut karena ia menyentuh ke ruang etik dan penghayatan terhadap agama dalam tata kelola pemerintahan dan pelayanan publik. Namun setiap agama memiliki tantangannya sendiri untuk itu.

Dalam tren global, merangseknya agama ke ruang publik dan pemerintahan, fenomena MB di Indonesia menantang suatu teorisasi baru dalam perubahan-perubahan pasca reformasi dengan menghindari keterjebakan pada kungkungan penghadapan ideologis sekulerisme dan agama. Penempatan gejala tersebut pada dikotomi sekularisasi dan *syariatisasi* hanya akan mengarah pada jalan buntu. Sekularisme sejauh ini tidak memiliki jawaban terhadap gejala tersebut kecuali hendak mendesak kembali agenda-agenda tua yang terbukti gagal. Transformasi terhadap agama, Islam khususnya, untuk kemanusiaan dan kesetaraan serta anti diskriminasi sebagai substansi agama dalam menghadapi perubahan memerlukan pendekatan kompleks dari agama itu sendiri, dari doktrin, metodologi, kesejarahan, hingga tradisi dan penciptaan tradisi baru dan pengawalan.

Tulisan ini tidak memberikan jawaban terhadap keberhasilan proses tersebut melainkan

justru hendak memberikan pertanyaan lebih lanjut tentang proses kompleks dari transformasi agama tersebut.

## REFERENCES

- Alatas, Ismail Fajrie. (19 Mei 2022). Cerdas Bergama, Mungkin Nggak. *Youtube*: <https://www.youtube.com/watch?v=fuIFdJhrxEU>.
- Anceschi, Luca; Camilleri, Joseph Anthony; Palapathwala, Ruwan and Andrew Wicking. (2001). *Religion and Ethics in A Globalized World: Conflict, Dialogue, and Transformation*. N.Y.: PalgraveMacmillan, hlm. 19-40.
- Asad, Talal. (1993). *Genealogies of Religion: Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam*. N.Y.: Johns Hopkins University Press.
- Bakker, Hans. (1987). Class Relations in Java in the Nineteenth Century: A Weberian Perspective, *Canadian Journal of Development Studies*, Volume 8, – Issue 1.
- Benda, Harry J. (1980). *Bulan Sabit dan Matahari Terbit: Islam Indonesia pada Masa Penjajahan Jepang*. Terj. Daniel Dhakidae, Jakarta: Pustaka Jaya.
- Bramadat, Paul & Seljak, David. (2013). Between Secularism and Postsecularism: A Canadian Interregnum. Dalam Bruce J. Berman, Rajeev Bhargava and Andre Laliberte (eds.). *Secular State and Religious Diversity*. Vancouver & Toronto: UBC Press, 97-119.
- Bruce J. Berman, Rajeev Bhargava, and André Laliberté. (2013). Introduction Globalization, Secular States, and Religious Diversity. Dalam Bruce J. Berman, Rajeev Bhargava and Andre Laliberte (eds.). *Secular State and Religious Diversity*. Vancouver & Toronto: UBC Press, hlm. 1-25.
- Bruinessen, Martin van (ed.). (2013). *Contemporary Developments in Indonesian Islam: Explaining the “Conservative Turn”*. Singapore: ISEAS.
- Camilleri, Joseph A. & Schottmann, Sven. (2013). Culture, Religion and Conflict in Muslim Southeast Asian State. Dalam Camilleri, Joseph A. & Schottmann, Sven (2013). *Culture, Religion and Conflict in Muslim Southeast Asia: Negotiating Tense Pluralisms*. N.Y.: Routledge, hlm. 1-16.
- Carey, Peter. (2011). Revolutionary Europe and the Destruction of Java’s Old Order, 1808-1830. *HISTORIA: International Journal of History Education*, Vol. XII, No. 2, December, hlm. 296-317.
- Carey, Peter. (2014). *Takdir – Riwayat Pangeran Diponegoro 1785-1855 (Edisi Peta Perang Jawa)*. Jakarta: Buku Kompas.
- Casanova, Jose. (1994). *Public Religion in the Modern World*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Delanty, Gerard. (2008). *Dilemma of Secularism: Europe, Religion and the Problem of Pluralism*, dalam Delanty, Gerard and Wodak, Ruth and Jones, Paul. *Identity, Belonging and Migration*. Liverpool: Liverpool University Press, hlm. 78-100.
- Delanty, Gerard and Wodak, Ruth and Jones, Paul (2008) *Identity, Belonging and Migration*. Liverpool: Liverpool University Press.
- Dhofier, Zamakhsyari. (1980). *Tradisi Pesantren: Studi tentang Pandangan Hidup Kyai*. Jakarta: LP3ES.
- Geertz, Clifford (1983). *Abangan, Santri, Priyayi dalam Masyarakat Jawa Judul Asli : The Religion of Java* Jakarta: Pustaka Jaya. Cet. Ketiga.
- Habermas, Jürgen (2008). Notes on Post-Secular Society. *New Perspectives Quarterly*, Vol. 15, Issue 4, Fall, hlm. Pages 17-29.
- Hasyim, Syafiq. (2022). The Politics of ‘Halal’: From Cultural to Structural Shariatization in Indonesia. *Australian Journal of Asian Law*, 22 (1), Article 06: 81-97.
- Hefner, Robert W. (2001). Public Islam and the Problem of Democratization. *Sociology of Religion*, 62:4, hlm. 491-514.
- Hefner, Robert W. (2018). The Religious Field: Plural Legacies and Contemporary Contestations in Roberth W. Hefner. *Routledge Handbook of Contemporary Indonesia*. N.Y.: Routledge, hlm. 211-226.
- Hilmy, Masdar (2022). Eksportasi Moderasi Beragama. <https://www.kompas.id/baca/opini/2022/01/08/eksportasi-moderasi-beragama>
- HRW (Laporan Human Rights Watch). (2013) In Religion’s Name: Abuses Against Religious Minorities in Indonesia, Washington DC.
- Juergensmeyer, Mark. (2010). The Global Rise of Religious Nationalism. *Australian Journal of International Affairs*, Vol. 64, No. 3, June, hlm. 262-273.
- Kartodirdjo, Sartono. (1984). *Pemberontakan Petani Banten 1988: Kondisi, Jalan Peristiwa dan Kelanjutannya*. Jakarta: Dunia Pustaka Jaya.
- Kemenag RI (2019a). Tanya Jawab Moderasi Beragama.
- Kemenag RI. (2019). Moderasi beragama.

- Kemenag RI. (2020). Peta Jalan Penguatan Moderasi Beragama 2020-2024.
- Kemenag RI. Dokume-dokumen Diklat dan Wokrhsop.
- Mavelli, Luca. (2012). *Europe's Encounter with Islam: The secular and the postsecular*. New York: Routledge.
- Mohiuddin, Asif (2017). Muslims in Europe: Citizenship, Multiculturalism and Integration. *Journal of Muslim Minority Affairs*, <sup>[L]</sup><sub>[SEP]</sub>Vol. 37, No. 4, hlm. 393-412.
- Omar, Abdullah (2011). Islamic Identity in the Canadian Multicultural Context. *Cultural and Pedagogical Inquiry*, 3(2), hlm. 16-29.
- Petrila, Laurențiu (2020). Religion and Its Implication for Global Politics. *Research and Sciences Today*, 1(19)/2020, hlm. 87-98.
- Pranowo, M. Bambang. (2009). *Memahami Islam Jawa*. Malang: Pustaka Alvabet.
- Ricklefs, M.C. (2007). *Polarising Javaness Society: Islamic and Other Visions (c. 1830-1930)*. Singapre: NUS.
- Ricklefs, M.C. (2012). *Islamisation and Its Opponents in Java: A Political, Social, Cultural and Religious History, C. 1930 to the Present*. HAWAII: University of Hawaii Press.
- Ricklefs, M.C.. *Sejarah Indonesia Modern 1200 – 2004*, terj. Satrio Wahono dkk, Jakarta: Serambi, 2001.
- Ropi, Ismatu (2019). Whither Religious Moderation? <sup>[L]</sup><sub>[SEP]</sub>The State and Management of <sup>[L]</sup><sub>[SEP]</sub> Religious Affairs in Contemporary Indonesia. *Studia Islamica*, Vol. 26, No. 3, hlm. 597-600.
- Sachedina, Abdulaziz (2001). *The Islamic Roots of Democratic Pluralism*. Oxford: Oxford University Press.
- Salvatore, Armando (2004). Making Public Space: Opportunities and Limits of Collective Action Among Muslims in Europe. *Journal of Ethnic and Migration Studies*, 30:5, hlm.1013-1031.
- Seljak, David (2016). Post-secularism, Multiculturalism, Human Rights, <sup>[L]</sup><sub>[SEP]</sub>and Religion in Ontario. *Studies in Religion / Sciences Religieuses*, Vol. 45(4), hlm. 542-565.
- Shihab, M Quraish (2020). *Wasathiyah, Wawasan Islam tentang Moderasi Beragama*. Ciputat: Penerbit Lentera Harti. Cet. Kedua.
- Soysal, Yasemin Nuhoglu (1997). Changing Parameters of Citizenship and Claims-Making: Organized Islam in European Public Spheres. *Theory and Society*, August, Vol. 26, No. 4, hlm. 509-527.
- Staquf, Yahya Cholil. (2022). Pidato pada sosialisasi program MD Kementrian Agama RI. [https://us02web.zoom.us/rec/play/OLE8AqyfPUulob-cP4xsWC9BVRPnCDlef58xS9vtFHZ2wZ-\\_OUtf-4ExZZ39Soud6VYmW0laBXDNx4LNLj.eWEAo7VDieUb5nee](https://us02web.zoom.us/rec/play/OLE8AqyfPUulob-cP4xsWC9BVRPnCDlef58xS9vtFHZ2wZ-_OUtf-4ExZZ39Soud6VYmW0laBXDNx4LNLj.eWEAo7VDieUb5nee)
- Suaedy, Ahmad. (2011). Religious Freedom and Violence in Indonesia, dalam Atsushi Ota, Okamoto Masaaki and Ahmad Suaedy (eds.). *Islam in Contention: Rethinking Islam and the State in Indonesia*. Kyoto: Center for Southeast Asian Studies.
- Suaedy, Ahmad . (2016). The Inter-Religious Harmony (KUB) Bill vs. Guaranteeing Freedom of Religion or Belief in Indonesian Public Debate. Dalam Lindsey, Tim & Helen Pausacker (eds.). *Religion, Law and Intolerance in Indonesia*. Routledge.
- Sunarko, Adrianus (2016). Berteologi bagi Agama di Zaman Post-Sekular. *Diskursus - Jurnal Filsafat dan Teologi STF Driyarkara*. Vol. 15, No 1, hlm. 1-22.
- Sutherland, Heather. (1975) Priyayi. *Indonesia*, No. 19, April, hlm. 57-77.
- Tirtosudarmo, Riwanto (2022). *From Colonization to Nation-State: The Political Demography of Indoneisa*. Singapore: Springer Singapore.
- UIN Syarif Hidayatullah, Jakarta. (2022). Pidato Penganugerahan Kehormatan Dr. (H.C.) Lukman Hakim Saifuddin.
- Umar, Nasaruddin (2019) *Islam Nusantara: Jalan Panjang Moderasi Beragama di Indonesia*. Jakarta: Quanta.
- Universitas Nahdlatul Ulama Indonesia (2020). <https://fin.unusia.ac.id/moderasi-beragama-antara-negara-dan-masyarakat-sipil/>
- Universitas Nahdlatul Ulama Indonesia (2021). Sintesis Nusantara: Islam Kebinekaan dan Tantangan Global: <https://fin.unusia.ac.id/sintesis-nusantara-islam-kebinekaan-dan-tantangan-global/>
- Universitas Nahdlatul Ulama Indonesia, (2021a). <https://fin.unusia.ac.id/respons-agama-terhadap-perubahan-masyarakat-di-era-disrupsi-dan-post-truth-merencanakan-jawaban-masa-depan-indonesia/>
- Universitas Nahdlatul Ulama Indonesia. (2021b). Sintesis Nusantara: Islam, Kebinekaan dan Tantangan Global. <https://fin.unusia.ac.id/sintesis-nusantara-islam-kebinekaan-dan-tantangan-global/>
- WF (Wahid Foundation). (2020). Institute, The Wahid, Kemerdekaan Terbatas: Satu Dekade Peman-tauan Kemerdekaan Beragama-Berkeyakinan, *Laporan Kebebasan Beragama dan Berkeyakinan*. Jakarta.