

## PDF hosted at the Radboud Repository of the Radboud University Nijmegen

The following full text is a publisher's version.

For additional information about this publication click this link.

<http://hdl.handle.net/2066/166660>

Please be advised that this information was generated on 2018-05-21 and may be subject to change.

**PILIHAN SIKAP DALAM RELASI AGAMA DAN NEGARA DI  
TENGAH MAHASISWA INDONESIA: SEBUAH STUDI  
PERBANDINGAN ANTARA RESPONDEN MUSLIM DAN KRISTEN**

*PREFERENCES FOR THE RELATIONSHIP BETWEEN RELIGION AND STATE  
AMONG INDONESIAN UNIVERSITY STUDENTS: A COMPARISON BETWEEN  
MUSLIM AND CHRISTIAN RESPONDENTS*

---

**Handi Hadiwitanto & Carl Sterkens**

Fakultas Teologi Universitas Kristen Duta Wacana – Yogyakarta  
Radboud University Nijmegen – Belanda  
handi.hadiwitanto@gmail.com

**Abstract**

*In Indonesia, the plausibility of religion is very high, both at individual and at societal level. People do not consider religion and state as totally independent. Rather, religion plays a central role in public policies, and the state is expected to deal with religious matters. In recent years there has been an Islamisation of politics that can be understood against the background of recent democratisation and decentralisation of politics in Indonesia, and which illustrates the shrinking divide between religion and politics in recent years. This article examines the attitudes of Indonesian University students towards the relationship between religion and state. After having presented a theoretical structure of different state-religion relationships, we will describe the levels of agreement with each model among Muslim and Christian students. We describe where these differing views on religion-state relationships can be found, and end with describing the religious beliefs that can predict agreement with either model.*

**Keywords:** *religion-state relation, liberalism, communitarianism, religion, Islam, Kristen, empirical research, Indonesia*

**Abstrak**

Kondisi politik Indonesia pada dasarnya tidak pernah dapat benar-benar dipisahkan dari keberadaan dan peran agama di tengah masyarakat. Sebagai konsekuensi, pemahaman tentang relasi agama dan negara adalah wacana yang tetap menjadi relevan untuk dibicarakan. Semakin kuat peran agama dalam politik berarti dapat kita asumsikan sebagai semakin kuat pula relasi agama dan negara. Demikian pula sebaliknya. Di dalam artikel ini kami mencoba untuk memperlihatkan tiga hal. Pertama, uraian singkat tentang situasi politik dalam hubungannya dengan agama di Indonesia. Kedua, konseptual terhadap model-model relasi agama-negara berdasarkan pandangan filsafat, khususnya berdasarkan wacana tentang liberalisme dan komunitarianisme. Ketiga, berdasarkan model-model tersebut, kami melakukan penelitian empiris (kuantitatif) untuk melihat sampai sejauh mana mahasiswa Muslim dan Kristen di Indonesia mengenali, menyetujui dan menghidupi model-model relasi agama dan negara tersebut dalam pengalaman dan konteks mereka. Lebih jauh dalam penelitian empiris ini kami mencoba untuk melihat bagaimana masing-masing model relasi agama-negara itu dibentuk oleh variabel kepercayaan agama. Subjek penelitian adalah dua kelompok agama yang berbeda, hal ini memungkinkan kami juga melakukan komparasi.

**Kata kunci:** hubungan agama-negara, liberalisme, komunitarianisme, agama, Islam, Kristen, penelitian empiris, Indonesia

**Pendahuluan**

Sekalipun pemisahan agama dan negara tidak secara langsung dikodifikasikan dalam

piagam Hak Azasi Manusia, di dalamnya terdapat hal-hal penting mengenainya. Konsep kebebasan ‘dari’ dan ‘untuk’ (ber)agama setidaknya menunjukkan tentang bagaimana

hubungan agama dan negara ditentukan. Pada praktiknya kita dapat menemukan pandangan-pandangan yang berbeda mengenai hubungan ideal agama dan politik. Karangan ini hendak mendeskripsikan bagaimana perbedaan cara mahasiswa Muslim dan Kristen di Indonesia melihat hubungan ideal agama dan negara. Di sini juga dijelaskan bagaimana mereka menyepakati model-model hubungan agama-negara, berangkat dari latar belakang kepercayaan agama mereka masing-masing.

Karangan ini secara garis besar terbagi dalam lima bagian. Pertama, kami akan melihat konteks kekinian Indonesia khususnya terkait dengan relasi antara agama dan negara. Kedua, kami memperlihatkan teori tentang struktur relasi agama-negara. Kami menggunakan struktur teori filsafat politik yang membedakan liberalisme dan komunitarianisme. Kemudian kami akan menggunakan tipologi ini sebagai ukuran pembanding lintas agama. Bagian Keempat, kami akan mendeskripsikan dan menginterpretasi hasil-hasil empiris dari riset kami mengenai sikap-sikap terhadap relasi agama-negara. Terakhir, kesimpulan sebagai penutup.

- **Politik Kontemporer di Indonesia dan Menyusunnya Konsep Pemisahan Agama dan Negara**

Publikasi terbaru Human Rights Watch (2013) melaporkan meningkatnya secara intensif intoleransi agama di Indonesia. Pada akhir 1990an posisi agama dalam masyarakat tampak mengalami titik balik dalam sejarah Indonesia. Kelompok-kelompok ekstrim keagamaan tampak menunjukkan peningkatan terutama setelah Suharto lengser pada 21 Mei 1998. Sejak saat itu, berkembanglah dua hal yang saling berkaitan, yaitu menguatnya pengaruh agama dalam politik dan sekaligus semakin bermasalahnya hubungan antara agama dan negara di Indonesia.

*Pertama*, bangkitnya ekstrimisme keagamaan dan pengaruhnya pada politik secara paradoks berhubungan dengan proses demokratisasi yang terbangun di Indonesia. Ekstrimisme agama seolah mendapatkan ruang untuk muncul setelah lengsernya Suharto pada tahun 1998. Di sini kita melihat bahwa agama memiliki pengaruh hebat terhadap politik. *Kedua*, desentralisasi yang semakin memperkuat campur tangan agama setempat pada politik, undang-

undang dan peraturan. Pengenalan hukum syariah di Provinsi Aceh mungkin adalah contoh yang paling terkenal dan paling ekstrem.<sup>1</sup> Pada kenyataannya ini adalah contoh yang juga relevan dengan perkembangan umum di Indonesia. Musdah Mulia (2011: 42) melaporkan ada 156 kebijakan daerah, surat edaran atau keputusan eksplisit berdasarkan prinsip-prinsip moralitas Islam yang dapat digolongkan sebagai perda syariah (peraturan daerah yang dipengaruhi oleh syariah). Di sini kita dapat melihat bahwa persoalan pemisahan agama dan negara di Indonesia sedang berada di bawah tekanan.

Sejarah pembentukan konstitusi di Indonesia telah memperlihatkan ketegangan antara umat Islam dan kelompok sekuler. Sebagian besar Undang-Undang Dasar dibangun berdasar ideologi Pancasila dari Soekarno. Rumusan tentang “Ketuhanan yang Maha Esa” adalah kompromi historis antara ide-ide Islam dan nasionalis sekuler pada saat kelahiran Republik Indonesia. Pada awalnya pembukaan rancangan UUD tahun 1945 (yang dikenal sebagai Piagam Jakarta), serta Pasal 29 dalam draft tubuh UUD justru diperpanjang oleh klausul yang menyatakan “kewajiban menjalankan syari’at Islam bagi pemeluk-pemeluknya”. Dengan tambahan ini hukum Islam akan berlaku bagi umat Islam di Indonesia. Tambahan pada Piagam Jakarta ini akhirnya tidak termuat dalam bentuk akhir konstitusi yang diumumkan pada tanggal 18 Agustus 1945 (lih Intan 2006: 31-80; Hosen, 2007; Feener, 2007: 81-117). ‘Yang Maha Esa’ adalah tambahan pada konsep “Ketuhanan” untuk menerima monoteisme dalam Islam (*tawhid*, atau ‘keesaan Tuhan’). Singkatnya, baik ideologi pancasila dan UUD adalah hasil dari perdebatan antara visi politik liberal dan visi komunitarian dalam agama.

Pada awal abad ke-21 beragam usaha dilakukan untuk memperkenalkan kembali Piagam Jakarta. Di antaranya melalui amandemen-amandemen, seperti pada pembukaan Pasal 28j UUD: “(2) Dalam menjalankan hak dan kebebasannya, setiap orang wajib tunduk kepada pembatasan yang ditetapkan oleh

---

<sup>1</sup>Undang-undang 18/2001 pemberian otonomi khusus pada Aceh termasuk izin untuk memperkenalkan hukum syariah sebagai tambahan untuk, dan bukan pengganti dari, hukum perdata dan pidana nasional.

undang-undang dengan maksud semata-mata untuk menjamin pengakuan serta penghormatan atas hak dan kebebasan orang lain dan untuk memenuhi tuntutan yang adil sesuai dengan pertimbangan moral, nilai-nilai agama, keamanan, dan ketertiban umum dalam suatu masyarakat demokratis.”<sup>2</sup> Hal ini diikuti oleh penafsiran yang beragam khususnya pada bagian yang menyatakan bahwa “setiap orang wajib tunduk kepada pembatasan... [untuk menjamin pengakuan serta penghormatan atas hak dan kebebasan orang lain] ... sesuai dengan pertimbangan moral [dan] nilai-nilai agama”. Rumusan ini rentan menjadi pembatas hak asasi manusia terhadap beberapa orang, berdasarkan keyakinan agama orang lain.

Secara eksplisit beberapa contoh undang-undang terkini di bawah ini dapat kita lihat sebagai pendahuluan yang menyiratkan pembatasan terhadap kebebasan beragama. *Pertama*, pasal tentang Perlindungan Anak (no. 23/2002) termasuk kewajiban “perlindungan” agama anak hasil adopsi, yang harus dipelihara berdasarkan agama mayoritas masyarakat di mana orang tua angkatnya tinggal. *Kedua*, peraturan tentang Pendirian Rumah Ibadah, yang dibuat tahun 1969, menyarankan Pemerintah Lokal agar “rumah ibadah hanya bisa didirikan dengan persetujuan pemerintah daerah”.<sup>3</sup> Revisi pada tahun 2006 menetapkan bahwa para pemimpin pemerintahan di provinsi, kota dan kabupaten harus membentuk “forum kerukunan umat beragama” untuk memberikan nasihat kepada gubernur, walikota atau bupati mengenai pembangunan Gereja dan Masjid. *Ketiga*, usulan mengenai Rancangan Undang-Undang Kerukunan Beragama (2011), yang masih terus didiskusikan, yang menggabungkan kebijakan yang ada tentang rumah ibadah, pendidikan agama, praktik penguburan, dan perayaan keagamaan. Sekalipun usulan ini belum berhasil, legislatif telah menyetujui Undang-Undang Konflik Sosial yang berkaitan dengan hal itu, yang mengizinkan pemerintah pusat atau daerah mengumumkan keadaan darurat pada peristiwa konflik agama. Merujuk pada konflik yang

<sup>2</sup>Majelis Permusyawaratan Rakyat, Amandemen Kedua Atas Undang-Undang Dasar Indonesia, 8 Agustus 2000.

<sup>3</sup>Surat Keputusan Bersama, No. 1/Ber/MDN-MAG/1969, 13 September 1969, oleh Menteri Dalam Negeri Amir Machmud dan Menteri Agama Mohammad Dahlan.

telah terjadi, UU ini telah dikritik berpotensi mendorong keterlibatan militer jika ada konflik terjadi.

#### • Model-model Hubungan antara Agama dan Negara

Hubungan yang ideal antara agama dan negara dapat dipahami secara berbeda-beda. Pada bagian ini kami mengidentifikasi berbagai jenis hubungan antara agama dan negara, yang didasarkan pada konsep filosofis-politis liberalisme dan komunitarianisme (Bader, 2007; Fergusson, 1997; Rawls 2001; Sandel, 1982; Taylor, 1994; Torfs, 2002). Masing-masing pandangan saling bersaing menempatkan individu dan (agama) masyarakat sebagai dasar. Lebih lanjut, model-model itu menyikapi dengan berbeda tingkat netralitas pemerintah terhadap nilai-nilai substansial kelompok.

#### *Liberalisme*

Perspektif liberal ditandai, pertamanya, dengan desakan pada netralitas prosedural dan netralitas substantif (Rawls, 1988; 1996: 192; Taylor 1994: 56). *Netralitas prosedural* berarti bahwa dalam menetapkan kebijakan, pemerintah tidak dapat bergantung pada definisi substantif tentang apa yang ‘baik’. Secara positif, ini berarti bahwa setiap orang yang berkepentingan harus bersedia mendukung kebijakan yang ditetapkan, terlepas dari konsepsi mereka tentang ‘kebaikan’. Dengan kata lain, argumen kebijakan harus sesuai dengan aturan universal, seperti yang dirumuskan oleh Habermas (1993: 32) sebagai berikut: “Norma yang valid harus memenuhi syarat bahwa konsekuensi dan efek samping ketaatan umum itu dapat diantisipasi agar memuaskan kepentingan masing-masing sehingga dengan bebas dapat diterima oleh semua yang terkena dampaknya (dan dapat diterapkan pada apapun kemungkinan alternatif regulasinya)” (lih Van der Ven 1998a: 276f). *Netralitas substantif* berarti bahwa tidak ada alasan apapun bagi pemerintah untuk mempromosikan persepsi tertentu tentang apa saja yang ‘baik’, misalnya agama tertentu. Pemerintah hanya boleh memberikan kerangka netral yang membebaskan tiap individu untuk dapat memilih sendiri nilai-nilai atau konsep tertentu. Namun, premis netralitas substantif tidak mengurangi fakta bahwa konsepsi tentang ‘kebaikan’ dan praktik yang terkait dengan konsepsi ini harus memenuhi standar minimum

keadilan. Dalam hal ini, tindakan pemerintah dapat bertujuan untuk mengurangi diskriminasi (agama).<sup>4</sup>

Liberalisme juga menekankan bahwa tiap individu harus memiliki akses yang sama terhadap fasilitas yang disediakan pemerintah, tanpa memaksakan nilai-nilai tertentu pada mereka. Tiap warga dapat berkembang sesuai dengan pilihan mereka sendiri. Liberalisme dapat dibagi menjadi dua jenis, yaitu liberalisme otonom dan liberalisme keragaman. Liberalisme otonom fokus pada otonomi individu sebagai tujuan akhir. Sementara dalam liberalisme keragaman, otonomi terletak di tingkat masyarakat yang berarti bahwa tujuan utama kebijakan pemerintah adalah untuk mempertahankan atau mendorong keragaman masyarakat.

#### • *Liberalisme Otonom*

Dalam liberalisme otonom, otonomi dianggap sebagai kemampuan dan kemauan individu untuk mengadopsi sikap kritis terhadap nilai dan norma-norma dalam tiap tradisi. Sikap kritis yang menyiratkan kebebasan individu untuk mengkritik gagasan tradisi yang ada, sesuai dengan kriteria internal dan eksternal (lih. Hirst, 1974; Siegel 1988). Bagi liberalisme otonomi, hal ini adalah sah, karena zaman kita ditandai dengan rasionalitas yang terbukti dengan adanya perbedaan pendapat tentang bentuk kehidupan yang baik. Jika disepakati bahwa ada perbedaan pendapat yang wajar tentang kemungkinan adanya definisi-definisi kehidupan yang baik, maka respon yang tepat adalah memberi tempat pada kebebasan individu.

Tiap individu memiliki hak untuk memperoleh pengetahuan dan merumuskan nilai-nilai mereka sendiri tanpa intervensi dari negara (Mulhall & Swift, 1996:45). Ini menyiratkan netralitas radikal dari negara yang tak terpengaruh oleh keyakinan kelompok agama tertentu. Rawls (1971: 136ff) menggambarkan situasi saat pengambil kebijakan bersikap seolah tidak memiliki informasi tentang posisi sosial dan dasar

---

<sup>4</sup>“Jadi, jika kekuasaan konstitusi mengambil langkah-langkah tertentu untuk memperkuat nilai-nilai toleransi dan saling percaya, misalnya dengan mengecilkkan berbagai macam diskriminasi agama dan ras [...], belum tentu menjadi sebuah negara yang sempurna [...]” (Rawls, 1996: 195).

keyakinan agama, atau bahkan terhadap diri mereka sendiri. Hubungan dibangun di atas prinsip-prinsip keadilan universal yang bebas dari prasangka substantif. Model ini mengasumsikan bahwa negara tidak memusuhi agama, tetapi tidak ada ruang untuk intervensi terhadap agama. Dalam literatur, model ini juga disebut sebagai model pemisahan tegas (Fox, 2008: 78ff; Madeley, 2009: 185ff).

#### • *Liberalisme Keragaman*

Menurut liberalisme keragaman, otonomi individu seperti dalam model sebelumnya menyiratkan pembatasan pada budaya untuk bertahan hidup. Hal ini dapat membahayakan keragaman dalam masyarakat. Liberalisme keragaman menganggap keanekaragaman agama dan budaya sebagai harta. Oleh karena itu, di sini otonomi terletak pada masyarakat. Ini berarti bahwa tujuan kebijakan pemerintah adalah untuk memastikan kelangsungan hidup komunitas tiap agama secara memadai, tetapi pemerintah tetap tidak dipengaruhi oleh tradisi agama tertentu. Dalam model ini, tujuan utama negara adalah untuk melindungi keanekaragaman yang ada (Galston, 1995: 523). Namun, kebebasan komunitas untuk mengabadikan identitasnya harus dibatasi terutama ketika mereka menjadi tidak menghormati keragaman terhadap tradisi-tradisi lain.

Baik dalam hal otonomi maupun netralitas, kedua model tersebut terutama lebih ditujukan untuk menjaga hak-hak kelompok agama daripada hak-hak individu. Dalam model ini, prinsip netralitas – yang mensyaratkan negara tidak akan campur tangan dalam urusan individu – tentulah masih kritis, sekalipun keragaman individu dan kelompok dipandang sebagai substantif (lih. Mulhall & Swift, 1996: 44ff & 173ff, Rawls, 2001: 40, 453ff, & 187).

#### *Komunitarianisme*

Unsur pertama dari kritik penganut komunitarianisme terhadap liberalisme adalah ‘netralitas’ itu adalah hal yang tidak mungkin. Liberalisme sering disebut sebagai implikasi budaya Barat yang memprioritaskan otonomi diri berdasarkan kebebasan memilih. Menurut pandangan komunitarian, hal itu menyiratkan tidak adanya pengakuan yang tepat pada budaya atau agama. Dengan kata lain, para kritikus menyatakan bahwa liberalisme tidak cukup

memberi perhatian pada substansi tradisi-tradisi keagamaan tertentu.

Menurut komunitarianisme, pertama, pengakuan – kondisi yang diperlukan dalam identitas – menjadi bermakna bila dalam kebijakan maupun perlakuan terhadap individu dan kelompok, kita memperhitungkan perbedaan substantif. Ini berarti bahwa ada perbedaan hak dan kewajiban substantif yang mendasar dalam agama. (lih Taylor, 1994: 40-41; Sandel, 1982; Santosa, 1994). Berbeda dengan gagasan liberal murni, pendekatan ini didasarkan pada pandangan bahwa pemerintah dapat melindungi dan membina tradisi keagamaan tertentu. Kedua, jika dalam liberalisme nilai tertinggi ditempatkan pada individu, dalam komunitarianisme nilai tertinggi ditempatkan pada komunitas. Komunitarian menekankan bahwa identitas individu tergantung pada hubungan dialogis dengan orang lain dan kelompok. Tidak ada yang benar-benar independen dari masyarakat, baik kelas sosial, kelompok etnis, ataupun komunitas agama. Melalui interaksi dalam masyarakat, individu menyesuaikan asal identitas sosial mereka, tempat nilai-nilai dibagikan dan norma-norma memainkan peranan penting. Masyarakat adalah tempat di mana ide-ide dan praktik-praktik tersebut disampaikan pada tiap individu (Taylor, 1994: 34; lih Sandel, 1982; Santosa, 1994; Fergusson, 1997).

Dalam konteks hubungan antara agama dan negara, komunitarianisme menekankan dukungan negara pada masyarakat agama. Komunitarianisme berusaha menerima definisi substantif bahwa kehidupan yang baik berada di tingkat komunitas atau masyarakat. Di bawah ini kita akan melihat lebih jauh tentang ‘komunitarianisme kelompok’ yang bersifat moderat serta tentang ide yang lebih radikal, yaitu ‘komunitarianisme negara’ (lih Sterkens, 2001: 189ff; Fox, 2008: 4ff & 62F; Madeley, 2009).

#### • **Komunitarianisme Kelompok**

Kata ‘kelompok’ dalam istilah ‘komunitarianisme kelompok’ menyiratkan bahwa individu tidak dapat dipisahkan sepenuhnya dari ikatan sosial mereka (lih Fergusson, 1997: 42). Dalam model ini, nilai-nilai bersama dalam tiap kelompok yang berkembang di masyarakat adalah substantif. Namun, model ini berpendapat bahwa dalam

konteks keragaman, nilai-nilai bersama dapat dibentuk hanya pada tingkat komunitas. Dengan demikian, model ini membedakan masyarakat yang lebih luas dengan komunitas agama yang merupakan bagian dari masyarakat tersebut. Negara harus mengakui, melindungi, dan mendukung kelompok-kelompok agama yang berbeda untuk kepentingan masyarakat luas. Pemerintahan negara harus mendukung semua kelompok agama dan memfasilitasi transmisi nilai-nilai dan norma-norma mereka (Trigg, 2007: 92 & 208; Fox, 2008: 48 & 362).

#### • **Komunitarianisme Negara**

Komunitarianisme negara adalah bentuk radikal komunitarianisme yang di dalamnya satu cara pandang substansial dijadikan landasan bagi negara; dan pada gilirannya negara diberi tanggung jawab untuk melakukan transmisi tradisi agama tertentu (lih Sandel, 1982; Taylor, 1994; Santosa, 1994; Benhabib, 1996; Fergusson, 1997). Hal ini menyiratkan bahwa negara memiliki hubungan yang sangat dekat dengan satu agama tertentu. Sebuah tradisi keagamaan tertentu mendominasi pemerintahan dalam undang-undang dan berbagai peraturan, dan negara merepresentasikan tradisi keagamaan ini (Trigg, 2007: 92). Untuk beberapa kelompok Muslim di Indonesia, model komunitarianisme negara sesuai dengan pemahaman bahwa Islam harus menjadi sumber utama kehidupan politik. Prinsip agama Islam yaitu *tawhid*, sebagai dasar iman dan nilai utama kehidupan sosial, dapat mempengaruhi cara mereka memandang negara (Noble, 2010: 89ff).

#### **Operasionalisasi dan Pengambilan Sampel**

Dalam penelitian empiris ini kami menggunakan empat model relasi agama-negara yang berbeda berdasarkan uraian teori di atas: liberalisme otonom, liberalisme keragaman, komunitarianisme kelompok dan komunitarianisme negara. Lima poin skala Likert digunakan sebagai respon terhadap item-item tersebut mulai dari sangat tidak setuju (1) hingga sepenuhnya setuju (5). Daftar lengkap item dalam kuesioner adalah sebagai berikut:

##### *Liberalisme Otonom:*

1. Tradisi negara dan tradisi agama masing-masing harus benar-benar independen.
5. Pemerintah seharusnya tidak mengganggu

agama sama sekali.

9. Negara dan agama harus benar-benar terpisah.
13. Negara tidak harus berurusan dengan masalah agama sama sekali.

#### *Liberalisme Keanekaragaman:*

2. Negara harus melindungi semua agama di masyarakat tanpa pengecualian apapun.
6. Negara harus melindungi semua umat beragama demi keanekaragaman.
10. Negara harus menjamin kebebasan dan hak-hak semua kelompok agama secara sama.
14. Negara harus melindungi berkembangnya semua agama di masyarakat.

#### *Komunitarianisme Kelompok:*

3. Negara harus memfasilitasi berkembangnya tiap komunitas agama.
7. Negara harus mendukung komunitas agama yang berbeda dalam menyalurkan nilai-nilai mereka.
11. Negara bisa mendapatkan keuntungan saat mempromosi nilai-nilai agama.
15. Negara harus mempromosikan tiap tradisi keagamaan sehingga memungkinkan mereka untuk mentransfer nilai-nilai mereka.

#### *Komunitarianisme Negara:*

4. Negara harus mendasarkan seluruh masyarakat pada nilai-nilai agama saya.
8. Politik harus terinspirasi oleh ide-ide keagamaan tertentu.
12. Negara harus didasarkan pada nilai-nilai dan norma-norma agama saya.
16. Pemerintah harus terinspirasi oleh nilai-nilai dan norma-norma tradisi agama saya.

Untuk sampel penelitian kami memilih lokasi yang ditandai dengan kehadiran Muslim dan Kristen dalam posisi mayoritas/minoritas, dan dengan sejarah konflik serta ketegangan yang berbeda di antara kelompok-kelompok tersebut. Provinsi Maluku dan Yogyakarta memenuhi kriteria tersebut. Secara historis, Maluku adalah daerah Kristen, tetapi dengan minoritas Muslim yang cukup besar; Yogyakarta memiliki mayoritas Muslim besar, dan minoritas Kristen kecil. Selain itu, di kota Ambon (Maluku), hubungan antara Muslim dan Kristen telah bermasalah sejak akhir tahun sembilan puluhan. Sedangkan di Yogyakarta, Muslim dan Kristen hidup berdampingan secara

relatif damai. Di setiap daerah dipilih tiga universitas: universitas negeri (dengan mayoritas mahasiswa Muslim atau Kristen, tergantung pada populasi sekitar); universitas Islam dengan mayoritas mahasiswa Muslim; dan universitas Kristen dengan mayoritas mahasiswa Kristen. Di Maluku (Ambon) kami memilih: Universitas (Negeri) Patimura (UNPATI); Institut Agama Islam Negeri (IAIN); dan Universitas Kristen Maluku (UKIM). Di Yogyakarta: Universitas (Negeri) Gadjah Mada (UGM); Universitas Islam Negeri Sunan Kalijaga (UIN); dan Universitas Kristen Duta Wacana (UKDW). Kami mengambil sampel acak dari 250 mahasiswa yang terdaftar resmi pada tahun pertama sampai dengan keempat di masing-masing universitas, yang menghasilkan 1.499 kuesioner yang valid, terdiri dari 46,6 persen laki-laki; 51,6 persen wanita; 52,8 persen Muslim; 47,2 persen Kristen.<sup>5</sup>

#### **Hasil Empiris**

Pada bagian ini kami hendak menjawab empat pertanyaan penelitian: (1) Apa saja model-model hubungan antara agama dan negara yang dikenali oleh responden mahasiswa Muslim dan Kristen pada saat mereka ditempatkan sebagai kelompok responden yang berbeda? (2) Apakah ada perbedaan yang signifikan antara mahasiswa Muslim dan Kristen dalam persetujuan mereka pada model-model hubungan antara agama dan negara? (3) Di antara mahasiswa Muslim dan Kristen, karakteristik personal seperti apa (sosial budaya, sosial ekonomi dan sosial-keagamaan) dan keyakinan agama seperti apa yang berkaitan dengan model hubungan antara agama dan negara? (4) Karakteristik personal dan keyakinan agama mahasiswa Muslim dan Kristen seperti apa yang dapat dilihat sebagai alat prediksi model hubungan antara agama dan negara?

#### **• Model-Model Relasi Agama-Negara di Kalangan Mahasiswa Muslim dan Kristen**

Untuk menjawab pertanyaan penelitian yang pertama, kami melihat komparabilitas

---

<sup>5</sup>Informasi detail tentang proses *sampling* dan pengumpulan data dapat dilihat dalam disertasi doctoral Hadiwitanto (2015—akan terbit) dan tersedia jika diminta kepada penulis. Profil singkat mengenai universitas dapat ditemukan dalam buku Sterkens dkk. (2014: 18-21).

model hubungan agama-negara di antara responden Muslim dan Kristen melalui analisis faktor<sup>6</sup>:

Rangkaian analisis faktor menghasilkan tiga skala yang ekuivalen: item 14, 6, 2, dan 10 (liberalisme keragaman) yang bergabung dengan item 3 dan 7 (komunitarianisme kelompok) dalam faktor pertama; item 12, 16, dan 4 ada dalam faktor kedua (komunitarianisme negara); dan item 9, 13, 5, dan 1 bergabung dalam faktor ketiga (liberalisme otonom). Ini berarti bahwa model liberalisme keanekaragaman dan komunitarianisme kelompok bergabung dalam satu kelompok. Kedua ujung luar spektrum pada hubungan antara agama dan negara, yang secara teoritis kami bedakan, yaitu komunitarianisme negara dan liberalisme otonom dapat dikenali dengan baik oleh kedua kelompok responden (Muslim dan Kristen) (lihat tabel 1).

Kedua model yang bersifat moderat dari hubungan antara agama dan negara bergabung dalam satu pengukuran, yang terdiri dari item 14, 6, 2 dan 10 (model liberalisme keragaman), dan item 3 dan 7 (model komunitarianisme kelompok). Responden kami tidak dapat mengenali perbedaan dari kedua model tersebut di atas. Sebaliknya, mereka menekankan karakteristik umum, bahwa pemisahan antara agama dan negara tidak total dan bahwa negara harus mengakui kelompok agama yang berbeda. Hal ini mengkonfirmasi pendapat bahwa di Indonesia negara tidak dapat

memisahkan diri dari komunitas agama dan agama jelas terlihat dalam domain publik. Responden Muslim dan Kristen memahami ide umum bahwa pemerintah harus melindungi, mendukung, dan memfasilitasi tradisi keagamaan dalam masyarakat. Hal ini tercermin dalam model gabungan ini, yang kami beri label baru, yaitu 'model kerja sama' antara agama dan negara.

Komunitarianisme negara dipahami sebagai hubungan yang sangat erat antara satu agama tertentu dan negara. Dalam model ini, pemerintahan sangat dipengaruhi oleh norma-norma agama tertentu (misalnya, item 12 dan 16), dan negara mengenalinya sebagai agama resmi.

Liberalisme Otonom berada di ujung spektrum yang berlawanan, menawarkan pemisahan total antara agama dan negara. Ini tidak berarti bahwa negara memusuhi agama, tetapi lebih bermakna negara bersifat netral dan tidak mencampuri hidup keagamaan.

#### • **Persetujuan Mahasiswa Muslim dan Kristen pada Model Hubungan Agama-Negara**

Sasaran pertanyaan kedua adalah tingkat persetujuan terhadap model-model hubungan agama-negara dan kemungkinan adanya perbedaan pandangan antara responden Muslim dan Kristen. Kami menghitung nilai rata-rata dan deviasi standar untuk setiap model hubungan agama-negara serta memeriksa perbedaan signifikan antara Muslim dan Kristen dengan menggunakan *independent-sampel t-test*. Tingkat persetujuan pada tiga model hubungan agama-negara tampak dalam lima poin skala Likert dalam rentang ketidaksetujuan total (1) hingga setuju total (5). Tabel 2 di bawah ini memberikan ringkasan dari nilai rata-rata dan perbedaan antarkelompok.

*Model kerja sama* antara agama dan negara secara umum disetujui oleh responden Muslim dan Kristen. Muslim menerima model kerja sama (mean: 4,04) dengan deviasi standar relatif kecil (0,56). Kristen rata-rata menunjukkan persetujuan yang lebih signifikan dibandingkan Muslim (mean: 4,30), dan hampir sepakat dengan bulat (deviasi standar 0,48).

---

<sup>6</sup>Analisis faktor dilakukan untuk mendapatkan model hubungan agama dan negara yang memiliki struktur sama pada kedua kelompok responden. Ada tiga langkah yang dilakukan. *Pertama*, menganalisis kedua kelompok responden bersamaan. Metode yang digunakan adalah *Principal Axis Factoring* (varimax) dengan kriteria sebagai berikut: *eigen value* >1; *commonality* >.20; *factor loadings* >.30, dan jika ada dua item yang sama, maka perbedaan *factor loading*-nya harus >.15. *Kedua*, dari hasil yang pertama analisis faktor dilakukan terpisah untuk melihat untuk mengungkap jika ada perbedaan antarkelompok. *Ketiga*, analisis kembali dilakukan bagi kedua kelompok bersama. Perbedaan antara Muslim dan Kristen dieliminasi untuk mendapatkan model komparatif lintas-agama. Demi kesederhanaan, kita hanya melaporkan hasil akhir dari langkah ketiga. (Lih. Anthony, Hermans, & Sterkens, 2015: 42-44 & 78-82) untuk deskripsi rinci tentang bagaimana mendapatkan ukuran perbandingan lintas agama. Hasil analisis faktor lengkap tersedia atas permintaan, silahkan email: C.Sterkens@ftr.ru.nl.



**Tabel 1:** Analisis faktor (Paf, Varimax rotation), *commonalities* ( $h^2$ ), *percentage of explained variance*, and *reliability* (Cronbach's alpha) dari model-model relasi agama-negara di antara responden Muslim dan Kristen.

Item	Faktor			$h^2$
	F1	F2	F3	
14. Negara harus melindungi berkembangnya semua agama di masyarakat.	,70	-,04	-,00	,48
6. Negara harus melindungi semua umat beragama demi keanekaragaman.	,68	-,07	,07	,48
10. Negara harus menjamin kebebasan dan hak-hak semua kelompok agama secara sama.	,64	-,02	-,04	,41
2. Negara harus melindungi semua agama di masyarakat tanpa pengecualian apapun.	,61	-,09	-,05	,38
3. Negara harus memfasilitasi berkembangnya tiap komunitas agama.	,57	-,00	-,02	,33
7. Negara harus mendukung komunitas agama yang berbeda dalam menyalurkan nilai-nilai mereka.	,54	-,05	,02	,29
12. Negara harus didasarkan pada nilai-nilai dan norma-norma agama saya.	-,10	,83	-,06	,71
16. Pemerintah harus terinspirasi oleh nilai-nilai dan norma-norma tradisi agama saya.	-,07	,77	-,05	,60
4. Negara harus mendasarkan seluruh masyarakat pada nilai-nilai agama saya.	-,04	,66	-,02	,44
9. Negara dan agama harus benar-benar terpisah.	-,07	-,03	,74	,56
13. Negara tidak harus berurusan dengan masalah agama sama sekali.	-,00	-,06	,69	,48
5. Pemerintah seharusnya tidak mengganggu agama sama sekali.	,03	-,02	,61	,37
1. Tradisi negara dan tradisi agama masing-masing harus benar-benar independen.	-,01	-,02	,56	,31
Cronbach's alpha	,79	,79	,74	
Jumlah responden valid	1480	1456	1462	

Skala: 1=Sangat tidak setuju; 2=Tidak setuju; 3=tidak yakin; 4=Setuju; 5= Sangat setuju  
*Explained variance* = 44,9%; F1 = Kerjasama; F2 = Komunitarianisme negara; F3 = Liberalisme otonom

**Tabel 2:** Tingkat persetujuan (*mean* dan deviasi standar) pada model-model relasi agama-negara di antara responden Muslim dan Kristen, dan T-tes atas *mean* di antara kedua kelompok agama.

	N	Mean	s.d.	(t-value)
<i>Kerja sama</i>				
Muslim	789	4,04	,56	-9,899**
Kristen	707	4,30	,48	-9,899**
<i>Komunitarianisme negara</i>				
Muslim	763	3,29	,93	12,780**
Kristen	693	2,69	,89	12,780**
<i>Liberalisme otonom</i>				
Muslim	789	2,41	,81	-,317
Kristen	706	2,43	,81	-,317

Skala: 1=Sangat tidak setuju; 2=Tidak setuju; 3=tidak yakin; 4=Setuju; 5= Sangat setuju  
t-values signifikan pada level  $p < ,00$  (\*\*) atau  $p < ,05$  (\*)

Di Indonesia pemerintah harus menunjukkan dukungan pada semua tradisi keagamaan, tunduk pada ideologi Pancasila dan UUD (Ichwan, 2006). Tampaknya model kerja sama ini dapat mengandalkan dukungan dari umat Muslim dan Kristen. Negara harus

melindungi semua agama, membiarkan mereka untuk berkembang, melindungi umat beragama demi kebhinekaan, dan menjamin kebebasan semua kelompok agama secara setara. Hal ini juga memperlihatkan persetujuan kedua kelompok responden pada kesalingtergantungan

di antara anggota masyarakat yang relatif tinggi, atau yang disebut orientasi 'kolektif' (Mangundjaya, 2013; Hofstede & Hofstede, 2005).

Karena penekanan dalam model ini adalah kesetaraan, tidaklah mengejutkan bahwa persetujuan responden Kristen yang merupakan kelompok minoritas secara signifikan lebih banyak. Hasil ini menyiratkan bahwa di mata responden Kristen kelompok mayoritas tidaklah harus selalu menjadi yang paling utama. Para pemimpin Kristen di Indonesia (seperti Soegijapranata, IJ Kasimo, dan TB Simatupang) telah menyuarakan perspektif yang sama dan menekankan kontribusi agama bagi masyarakat. Sementara para pemimpin ini melihat adanya perbedaan fungsi agama dan negara, mereka juga mendorong gereja-gereja Kristen dan agama-agama lain untuk memberikan kontribusi bagi masyarakat sipil (KWI Komisi Pemuda, 1995).

*Komunitarianisme negara* berdasarkan hasil analisis persetujuan kurang dapat diterima. Sekalipun begitu, umat Muslim menunjukkan persetujuan yang ambivalen terhadap model komunitarianisme negara, dengan deviasi standar yang tinggi. Hal ini menunjukkan bahwa ada perbedaan pendapat dalam kelompok Muslim itu sendiri tentang komunitarianisme negara (mean: 3,29; deviasi standar 0,93). Sedangkan, responden Kristen menunjukkan respon ambivalen yang negatif pada model komunitarianisme negara ini (mean: 2,69; deviasi standar: 0,89). Perbedaan antara Muslim dan Kristen secara statistik juga signifikan. Tampaknya, orang Kristen memiliki lebih banyak kesulitan dengan pernyataan bahwa negara harus didasarkan pada hanya nilai-nilai agamanya sendiri. Dilihat dari konteksnya, sangat luar biasa melihat responden Kristen tidak dengan tegas menolak komunitarianisme negara. Ada kemungkinan bahwa beberapa kelompok yang lebih fundamentalis memiliki klaim kuat tentang kebenaran agama yang eksklusif. Mereka berpikir bahwa di masa depan iman mereka akan menggantikan yang lain, dan bahwa pada saat itu, komunitarianisme negara adalah model yang baik. Namun demikian, rata-rata responden Kristen cenderung menolak komunitarianisme negara, karena hal tersebut mengabaikan pluralitas agama atau karena menyiratkan represi, hal yang mereka alami.

Umat Muslim lebih pada posisi positif ambivalen terhadap model komunitarianisme negara ini. Sebagai kelompok mayoritas mereka mungkin mengharapkan lebih banyak kekuasaan dalam domain politik, dan mereka dapat tergoda untuk memaksakan nilai-nilai mereka secara eksklusif di ruang publik (lih van Klinken 2001; Noorhaidi 2005; Sidel 2006; Mujiburrahman 2006; Ichwan 2006; Sterkens & Hadiwitanto 2009). Namun mereka tampaknya juga menyadari bahwa kehadiran tradisi lain membuatnya sulit untuk menerapkan komunitarianisme negara. Meskipun ada perdebatan dalam komunitas Islam Indonesia tentang hubungan antara agama dan negara, kecenderungan adanya pengaruh agama di pemerintahan relatif lebih populer di kalangan kelompok-kelompok Muslim radikal (lih Brown, 2000; Azra, 2006). Dalam pemikiran Islam, hubungan antara agama dan politik selalu kuat. Pemahaman tentang *Ummah* biasanya ditafsirkan tidak hanya orang beriman dalam arti sempit, tetapi sebagai 'masyarakat' atau bahkan 'bangsa' yang berbagi tradisi budaya, pilihan etis bahkan syariah. Dalam sejarah perumusan konstitusi Indonesia telah ada perdebatan tentang pelaksanaan syariah (Ichwan, 2006; An-Na'im, 2008). Dan gagasan komunitarianisme negara tetap hidup di antara beberapa kelompok Muslim Indonesia masa kini, seperti Front Pembela Islam (FPI), Hizbut Tahrir Indonesi (HTI), dan partai politik seperti Partai Keadilan Sejahtera (PKS). Sementara itu, pemerintah Indonesia juga seringkali memberikan prioritas pada kebutuhan dan permintaan dari kelompok mayoritas dalam undang-undang dan peraturan. Hal ini dapat menjadi salah satu alasan untuk memahami sikap mayoritas Muslim yang ambigu terhadap komunitarianisme kelompok (lih Wahid, 1999: 109; An-Na'im, 2008: 233 & 257ff; Fox, 2008: 202 & 216f). Di sini kita melihat bahwa telah terjadi perkembangan dari interpretasi budaya ke interpretasi yang lebih religius tentang umat berkaitan dengan pemerintah (Denny, 1975; Brown, 2000; Waardenburg, 2002).

*Liberalisme otonom* jelas ditolak baik oleh responden Muslim (mean: 2,41; deviasi standar 0,81) maupun Kristen (mean: 2,43; deviasi standar 0,81). Tidak ada perbedaan yang signifikan antara dua kelompok agama. Tidak ada mahasiswa Muslim maupun Kristen di Indonesia yang setuju bahwa agama dan negara harus dipisahkan dengan tegas; sebaliknya,

mereka berpikir bahwa negara justru harus berurusan dengan masalah agama. Model ini dianggap bertentangan dengan latar belakang Indonesia, yang memiliki tradisi penghormatan pada agama sangat tinggi, baik di tingkat individu maupun di tingkat masyarakat. Karena agama dan negara tidak dilihat sebagai benar-benar independen, agama tidak boleh dipinggirkan dalam kebijakan publik. Apalagi keinginan dan klaim untuk mempengaruhi politik relatif kuat di antara mayoritas Muslim di Indonesia (Wahid, 1999: 54ff & 70; Ichwan, 2006; Sidel, 2006; An-Na'im, 2008: 223ff; Salim dkk. 2011.). Sementara bagi kelompok Kristen penolakan pada liberalisme otonom juga mungkin sebagai bentuk perlawanan terhadap dominasi Islam di Indonesia (lih Hadiwitanto, 2002).

#### • **Karakteristik Model-Model Hubungan Agama-Negara**

Karakteristik personal dan keyakinan agama yang seperti apa yang terkait dengan model hubungan agama dan negara di kalangan mahasiswa Muslim dan Kristen? Pertanyaan penelitian ketiga ini dijawab dengan melihat hubungan antara karakteristik sosial, karakteristik agama, perasaan ketidakadilan yang dirasakan dan keyakinan agama responden mahasiswa di satu sisi, serta model hubungan agama-negara di sisi lain.<sup>7</sup>

Karakteristik sosial mengacu pada usia, jenis kelamin, tingkat pendidikan ayah dan ibu, jenis universitas (universitas negeri, universitas Islam atau Kristen) dan lokasi (Ambon atau Yogyakarta). Karakteristik agama adalah pengaruh dari orang tua yang dirasakan responden dalam memilih agama, keterlibatan orang tua dalam kegiatan keagamaan, keterlibatan responden dalam organisasi keagamaan, partisipasi dalam ibadah dan kegiatan keagamaan lainnya, frekuensi berdoa, dan jumlah teman dari agama yang sama. Kemudian kami mengukur sejauh mana responden mengalami ketidakadilan dan

kurangnya solidaritas, khususnya dalam domain ekonomi, politik, sosial dan budaya yang sering mengakibatkan benih konflik antarkelompok agama. Dalam domain ekonomi, kami mempertanyakan pada responden apakah pendapatan keluarga dan kesempatan kerja bagi keluarga mereka dirasa cukup atau tidak. Ancaman ekonomi menunjukkan sejauh mana responden berpikir bahwa pendapatan keluarganya tidak cukup tinggi dan kesempatan kerja bagi dirinya atau keluarganya yang sulit. Ancaman politik menunjukkan sejauh mana orang merasa tertindas atau didiskriminasi oleh orang-orang dengan kekuasaan politik. Ancaman sosial mengacu pada evaluasi responden tentang apakah dia dan keluarganya memiliki akses yang terbuka ke semua tingkat pendidikan, dan memilih sendiri sekolah yang disukai. Ancaman budaya berarti responden berpikir bahwa nilai-nilai agamanya tidak cukup dihormati dalam masyarakat dan lebih khusus lagi bagaimana masyarakat terlalu mendukung gaya hidup hedonis (lih Hadiwitanto & Sterkens, 2009).

Berkenaan dengan keyakinan responden, kami membedakan antara keyakinan agama yang bersifat *intra-group* dan keyakinan agama yang bersifat *inter-group*. Kepercayaan agama *intra-group* adalah keyakinan dalam masyarakat Muslim dan Kristen itu sendiri, dan mengacu pada interpretasi iman, gambaran tentang Allah, penafsiran Qur'an atau Alkitab, dan gambaran tentang Muhammad atau Yesus, bagi masing-masing umat Islam dan Kristen. Dalam hal penafsiran iman, kita membedakan antara interpretasi psikologis dan historis. Dalam 'interpretasi psikologis' iman dipandang sebagai tanda kepribadian yang lemah, atau hanya sebagai jaring pengaman bagi ketakutan manusiawi. 'Interpretasi sejarah' mengacu pada keyakinan bahwa konsep tentang Tuhan berubah dari waktu ke waktu, dan bahwa iman membutuhkan interpretasi terhadap konteks historis. Gambar Allah hanya dibagi ke dalam penggambaran Allah yang antropomorfis dan non-antropomorfis. Gambaran antropomorfis umumnya mencakup gambaran Allah yang teistik dan panentheistik; gambaran non-antropomorfis meliputi gambaran Allah yang deistik dan meta-teistik (lih van der Ven, 1998b: 143-169; Capucio, 2010: 27-45). Penafsiran Quran atau Alkitab yang hanya mengacu pada tiga pernyataan responden dilakukan untuk menunjukkan di manakah persetujuan mereka

---

<sup>7</sup>Karena keterbatasan ruang, di sini kami hanya memperkenalkan secara singkat karakter personal dan kepercayaan agama. Bangunan teori dan keseluruhan ukuran empiris mengenai hal itu dijabarkan secara rinci dalam buku Hadiwitanto (2015 akan terbit). Deskripsi detil tentang sikap terhadap pluralitas dapat dilihat dalam artikel Sterkens & Hadiwitanto (2014).

pada lima titik skala Likert. Pertanyaan utama adalah: “Bagi anda, apakah Quran /Alkitab itu?”, dan pilihan jawabannya: “Sebuah sumber inspirasi dan kebijaksanaan hidup”; “Firman Allah” dan “Hanya koleksi teks budaya yang ditulis oleh manusia”. Kami juga mempertanyakan gambaran tentang Muhammad yang bagi umat Islam dan gambaran tentang Yesus bagi umat Kristen. Responden Muslim diharapkan menjawab yang mana dari lima gambaran Muhammad, yang diambil dari Qur’an, Hadis, Sunnah (perkataan, tradisi dan kebiasaan Muhammad), Sura (sejarah kehidupan dan perbuatan Muhammad yang berasal dari Hadis) dan dalam literatur teologis Islam, yang mereka setuju. Kelima model itu adalah: Muhammad sebagai Nabi terakhir; Muhammad sebagai yang istimewa karena kedekatannya dengan Allah; Muhammad sebagai kesempurnaan; Muhammad sebagai model kehidupan (*‘uswa’*); dan Muhammad hanya sebagai orang besar dalam sejarah (model humanistik). Responden Kristen pada gilirannya diminta untuk memperlihatkan persetujuannya pada gambaran Yesus berikut: gambaran Yesus klasik (Allah yang berinkarnasi dalam perspektif Trinitarian); Yesus sebagai yang dimotivasi oleh Kuasa Roh; Yesus sebagai model kehidupan; dan Yesus sebagai yang tidak lebih dari seorang tokoh besar dalam sejarah (model humanistik) (untuk gambar Yesus, lihat juga Capucio, 2010: 49-80).

Kepercayaan agama *inter-group* adalah keyakinan tentang hubungan antara kelompok agama, dan merujuk khususnya pada sikap terhadap pluralitas agama, religiosentrisme dan konsep panggilan agama tentang solidaritas dan keadilan. Responden kami metampakkan tiga sikap yang berbeda terhadap pluralitas agama: monisme, pluralisme dalam kesamaan, dan relativisme. Monisme menggabungkan klaim kebenaran eksklusivistik dan inklusivistik serta meyakini bahwa kebenaran iman hanya dapat ditemukan dalam agama sendiri. Pluralisme kesamaan menghargai secara positif pluralitas

agama. Sikap ini lebih memilih untuk fokus pada elemen umum yang mendasari kesamaan tiap agama dengan beragam ekspresi. Ini mencakup keyakinan bahwa agama yang berbeda mengungkapkan aspek yang berbeda dari kebenaran hakiki yang sama dan menawarkan jalan yang berbeda pada pembebasan hakiki. Sedangkan model relativisme meyakini bahwa semua agama adalah jalan sah menuju kebenaran hakiki dan tidak ada perbedaan nyata antara agama-agama di tingkat yang terdalam (lih Sterkens & Hadiwitanto 2014). Religiosentrisme adalah kombinasi dari sikap positif terhadap kelompok agamanya sendiri dan sikap negatif terhadap kelompok agama lain. Konsep panggilan agama tentang solidaritas dan keadilan adalah keyakinan bahwa tindakan keagamaan lebih untuk solidaritas pada semua orang, dan bagi keadilan yang melampaui batas-batas agama. Ini menyiratkan dukungan untuk pernyataan seperti “Tuhan menciptakan manusia untuk hidup bersama secara harmonis”, “cinta dan solidaritas pada orang-orang yang beragam adalah perintah utama Allah”, dan “teks suci merangsang saya untuk berjuang demi keadilan dan kesamaan bagi semua orang, terlepas dari apa agama mereka”.

Semua karakteristik personal dan keyakinan agama ini akan dikorelasikan dengan tiga model hubungan agama-negara yang sudah dikenali oleh responden kami. Untuk variabel nominal (jenis kelamin, bahasa, jenis universitas, bidang spesialisasi dan lokasi) kami menggunakan satuan ukuran etas. Sementara untuk variabel lainnya yang merupakan variabel ordinal kami menggunakan satuan ukuran statistik Pearson ( $r$ ). Dalam tabel, kami menyajikan semua satuan penting dalam statistik, tapi kami akan fokus lebih pada satuan yang relevan, lebih khusus lagi pada satuan yang cukup kuat ( $0,15 < r < 0,30$ ) atau kuat ( $r \geq 0,30$ ). Korelasi ini tampak pada Tabel 3, 4, dan 5.

**Tabel 3:** Karakteristik model kerjasama di antara responden Muslim dan Kristen. Korelasi (eta untuk variabel-variabel nominal; Pearson's r untuk variabel-variabel ordinal) di antara model kerjasama dan variabel latar belakang).<sup>8</sup>

	Muslim	Kristen
Karakteristik personal		
<i>Karakteristik sosial</i>		
Level pendidikan ayah	-,00	,08*
Preferensi partai politik (eta)	,14	,08
<i>Karakteristik religius</i>		
Keterlibatan ayah dalam pemilihan agama	,04	,11**
Keterlibatan ibu dalam pemilihan agama	,05	,08*
Keterlibatan ayah dalam aktivitas keagamaan	,11**	,08*
Keterlibatan ibu dalam aktivitas keagamaan	,13**	,08*
<i>Ancaman ketidakadilan dan kurangnya solidaritas</i>		
Ancaman ekonomi	-,05	-,03
Ancaman politik	-,09*	-,03
Ancaman sosial	,11**	,06
Ancaman kultural	,07	,16**
Keyakinan agama intra-group		
<i>Interpretasi kitab suci &amp; iman</i>		
Interpretasi psikologis	,07	-,11**
Interpretasi historis	-,09*	-,11**
<i>Konsep Qur'an/Alkitab</i>		
Sumber inspirasi ilahi	,16**	,13**
Firman Allah	,05	,12**
Koleksi manusia, teks kultural	-,02	,10**
<i>Gambaran Allah</i>		
Anthropomorphis	,20**	,30**
Non-anthromophis	,08*	-,07
<i>Gambaran Muhammad</i>		
Uswa (model)	,22**	-
Humanistik	,07	-
Kesempurnaan	,03	-
Keunikan	,19**	-
Nabi	,13**	-
<i>Gambaran Yesus</i>		
Model	-	,38**
Humanistik	-	-,13**
Klasik	-	,18**
Diinspirasi oleh Roh	-	,19**
Keyakinan agama inter-group		
<i>Sikap pada pluralitas agama</i>		
Monisme	,03	,06
Pluralisme kesamaan	,25**	,16**
Puralisme relativis	,27**	,06
<i>Religiosenrisme</i>		
Positive in-group	,07	,23**
Negative out-group	-,11**	,06
Panggilan keagamaan tentang solidaritas dan keadilan	,39**	,42**

Semua korelasi signifikan pada level  $p < ,00(**)$  atau  $p < ,05(*)$

<sup>8</sup>Tabel karakteristik ini tidak memperlihatkan semua variabel karakteristik dan keyakinan agama karena tidak ada korelasi yang signifikan pada setiap kelompok agama. Variabel yang tidak ditampilkan adalah: usia, jender, level pendidikan ibu, tipe universitas, lokasi, preferensi partai politik, keterlibatan dalam organisasi keagamaan, partisipasi dalam ibadah agama, partisipasi dalam aktivitas keagamaan, frekuensi berdoa, jumlah teman yang seagama, ancaman ekonomi dan monisme.

*Model kerja sama* di kalangan responden Muslim memiliki beberapa asosiasi signifikan dengan karakteristik personal dan keagamaan. Preferensi adanya kerja sama antara agama dan negara lazim di kalangan pemilih partai politik tertentu ( $\eta^2 = 0,11$ ). Dilihat dari tingkat persetujuannya secara umum model kerja sama lebih disepakati oleh mahasiswa Muslim yang memilih partai politik yang lebih liberal (sekuler).<sup>9</sup> Mahasiswa Muslim yang setuju dengan model kerja sama juga cukup liberal dalam memandang Quran, karena mereka melihatnya sebagai sumber inspirasi dan kebijaksanaan hidup (0,16). Selain itu, profil agama mereka ditandai dengan gambar Allah yang antropomorfis (0,20) dan lebih setuju pada gambaran Muhammad sebagai model (*uswa*) (0,22), yang berarti bahwa kehidupan Muhammad berfungsi sebagai model untuk mematuhi aturan Allah. Dengan mengikuti kehidupan dan ucapan Muhammad, pengikutnya bisa belajar menunjukkan rasa terima kasih kepada Allah dan percaya pada orang lain (Sura, 33: 21; Ramadan, 2007; & Schimmel, 2010). Model kerja sama ini juga berhubungan positif dengan gambaran Muhammad yang unik dalam kedekatannya dengan Allah (0,19). Keunikan ini berkaitan dengan kisah perjalanan malam Muhammad (*isra*) dan kenaikannya (*mi'raj*) yang memuncak dalam tatap mukanya dengan Allah. Model kerja sama antara agama dan negara juga menemukan lebih banyak dukungan di kalangan umat Islam yang menunjukkan lebih banyak keterbukaan terhadap pluralitas agama, khususnya mereka yang setuju dengan pluralisme kesamaan (0,25) dan relativisme (0,27). Dan pada akhirnya model kerjasama ini berkorelasi dengan sangat kuat dengan orang-orang yang yakin bahwa agama memiliki

panggilan untuk hidup dalam solidaritas dengan sesama manusia (0,39).

Bagi responden Kristen, kami menemukan hasil yang hampir sama. Mahasiswa Kristen tampaknya relatif lebih menyetujui gambaran Yesus sebagai model bagi kehidupan yang benar dan hal ini mendukung model kerjasama (0,38). Korelasi positif juga dapat ditemukan dengan gambaran Yesus yang dimotivasi oleh Roh Tuhan (0,19) dan gambaran Yesus klasik (0,18). Berkenaan dengan keyakinan inter-group, model kerjasama secara positif terkait dengan pluralisme kesamaan (0,16), seperti yang kami temukan juga di antara umat Islam; dan hal yang mengejutkan adalah model kerjasama ini berkorelasi dengan sikap *positive in-group* (0,23). Model kerjasama ini kembali berkorelasi paling kuat dengan 'panggilan keagamaan tentang solidaritas dan keadilan' (0,42), yaitu menjalani keyakinan iman berarti solid dengan semua orang (bdk. Benediktus XVI, 2009).

Karakteristik *komunitarianisme negara* memiliki hasil yang berbeda. Model ini dapat ditemukan di tengah responden Muslim yang memiliki preferensi partai politik Islam yang konservatif ( $\eta^2 = 0,24$ ), terutama Partai Keadilan Sejahtera (PKS, dengan mean: 3,56), Partai Persatuan Pembangunan (PPP, mean: 3,32) dan Partai Amanat Nasional (PAN, mean: 3,32). Hal ini kontras dengan pemilih partai-partai nasionalis sekuler, misalnya Partai Demokrasi Indonesia-Perjuangan (PDI-P, mean: 2,93). Keterlibatan orang tua dalam pemilihan agama anak-anak mereka dan keterlibatan orang tua dalam kegiatan keagamaan anak-anak mereka secara signifikan juga berkorelasi dengan preferensi mahasiswa Muslim pada model komunitarianisme negara ( $r$  dari 0,08 hingga 0,19). Model komunitarianisme negara ini juga dapat ditemukan di tengah mereka yang teman baiknya cenderung seagama (0,18). Dukungan lebih pada model komunitarianisme negara dapat ditemukan di antara mahasiswa Muslim yang mengalami ancaman ekonomi atau budaya. Selain itu, komunitarianisme negara juga dapat ditemukan di antara umat Muslim dengan keyakinan agama yang menolak interpretasi iman dalam sejarah, yaitu penolakan keyakinan bahwa Allah berubah dari waktu ke waktu, dan bahwa iman perlu interpretasi menghadapi konteks sejarah (-0,19). Sebaliknya, dapat

<sup>9</sup>Kami menanyai responden tentang partai politik mana yang mendekati keyakinan politik mereka. Mahasiswa harus memilih dari daftar 11 partai politik yang pada saat survey di tahun 2007 dianggap penting, bersamaan dengan yang kami kategorikan sebagai partai "lain". Partai yang dikenal sebagai partai nasionalis meliputi: *Partai Demokrasi Indonesia – Perjuangan*, PDI-P; *Partai Golongan Karya*, Golkar; *Partai Demokrat*, PD; *Partai Amanat Nasional*, PAN. Partai-partai Islam: *Partai Keadilan Sejahtera*, PKS; *Partai Persatuan Pembangunan*, PPP; *Partai Kebangkitan Bangsa*, PKB; *Partai Bintang Reformasi*, PBR; *Partai Bulan Bintang*, PBB; *Partai Persatuan Nahdlatul Ummah Indonesia*. Dan partai kecil Kristen: *Partai Damai Sejahtera*, PDS.

**Tabel 4:** Karakteristik model komunitarianisme negara di antara responden Muslim dan Kristen. Korelasi (eta untuk variabel-variabel nominal; Pearson's r untuk variabel-variabel ordinal) di antara model komunitarianisme negara dan variabel latar belakang)<sup>10</sup>

	Muslim	Kristen
Karakteristik personal		
<i>Karakteristik sosial</i>		
Usia	-,09*	-,04
Preferensi partai politik (eta)	,24**	,13
<i>Karakteristik religius</i>		
Keterlibatan ayah dalam pemilihan agama	,19**	,08*
Keterlibatan ibu dalam pemilihan agama	,14**	,03
Keterlibatan ayah dalam aktivitas keagamaan	,12**	,00
Keterlibatan ibu dalam aktivitas keagamaan	,08*	,03
Keterlibatan dalam organisasi keagamaan (eta)	,01	,16**
Partisipasi dalam ibadah keagamaan	,08*	,05
Partisipasi dalam aktivitas keagamaan	-,02	,00
Frekuensi berdoa	,09*	,06
Jumlah teman yang beragama sama	,18**	,05
<i>Ancaman ketidakadilan dan kurangnya solidaritas</i>		
Ancaman ekonomi	,11**	,05
Ancaman politik	,02	,02
Ancaman sosial	,17**	,04
Ancaman kultural	-,7	-,02
Keyakinan agama intra-group		
<i>Interpretasi kitab suci &amp; iman</i>		
Interpretasi psikologis	-,07*	,03
Interpretasi historis	-,16**	-,14**
<i>Konsep Qur'an/Alkitab</i>		
Sumber inspirasi ilahi	,03	,08*
Firman Allah	,16**	,04
Koleksi manusia, teks kultural	,19**	,01
<i>Gambaran Allah</i>		
Anthropomorphis	,13**	,14**
Non-anthromophis	-,05	-,04
<i>Gambaran Muhammad</i>		
Uswa (model)	,34**	-
Humanistik	-,05	-
Kesempurnaan	,26**	-
Keunikan	,18**	-
Nabi	,04	-
<i>Gambaran Yesus</i>		
Model	-	,12**
Humanistik	-	-,02
Klasik	-	,12**
Diinspirasi oleh Roh	-	,06
Keyakinan agama inter-group		
<i>Sikap pada pluralitas agama</i>		
Monisme	,51**	,47**
Pluralisme kesamaan	-,02	-,00
Puralisme relativis	-,26**	-,23**
<i>Religiosenrisme</i>		
Positive in-group	,26**	,18**
Negative out-group	,35**	,22**
Panggilan keagamaan tentang solidaritas dan keadilan	,03	,03

Semua korelasi signifikan pada level  $p < ,00(**)$  atau  $p < ,05(*)$

<sup>10</sup>Tabel karakteristik ini tidak memperlihatkan semua variabel karakteristik dan keyakinan agama karena tidak ada korelasi yang signifikan pada setiap kelompok agama. Variabel yang tidak ditampilkan adalah: jender, tingkat pendidikan ayah dan ibu, tipe universitas, lokasi, partisipasi dalam aktivitas religius, ancaman politis, ancaman kultural dan Allah non-anthropomorphis, pluralisme kesamaan, dan panggilan religius tentang solidaritas dan keadilan.

ditemukan di tengah mereka yang meyakini bahwa Quran adalah firman Allah (0,16); juga sepakat dengan pernyataan bahwa Quran adalah ‘kumpulan teks budaya yang ditulis oleh manusia’ (0,19). Dukungan pada model komunitarianisme negara juga dapat ditemukan di antara umat Muslim yang setuju pada gambaran tradisional Muhammad sebagai *uswah*/model (0,34), kesempurnaan (0,26) dan keunikan (0,18). Berkenaan dengan keyakinan *inter-group*, dukungan pada model komunitarianisme negara dapat ditemukan di antara umat Islam yang memegang klaim kebenaran eksklusivistik-inklusivistik (monisme 0,51) dan mereka yang menolak ide bahwa semua agama adalah sama-sama valid untuk menuju kebenaran hakiki (relativisme) (-0,26). Pendukung komunitarianisme negara rata-rata juga menunjukkan tingkat religiosentrisme yang cukup tinggi, lebih banyak setuju pada sikap *in-group* positif (0,26) dan sikap *out-group* negatif (0,35).

Karakteristik model komunitarianisme negara di tengah responden Kristen cenderung menunjuk pada arah yang sama, meskipun kurang terungkap seperti pada umat Islam. Persetujuan pada model komunitarianisme negara dapat ditemukan di kalangan mahasiswa Kristen yang banyak terlibat dalam organisasi agama. Selain itu, model ini juga dapat ditemukan di tengah mereka yang mendukung sikap monistis (0,47) dan sikap menolak pada relativisme (-0,23) di tengah pluralitas agama. Akhirnya, mahasiswa Kristen yang berpikir bahwa kebijakan negara harus didasarkan pada nilai-nilai dan norma-norma agama Kristen tampak mendukung sikap yang lebih religiosentris, yang berarti bahwa mereka memiliki sikap *in-group* yang positif (0,18) dan mereka juga menunjukkan lebih banyak kesepakatan pada sikap negatif terhadap *out-group* (0,22).

**Tabel 5:** Karakteristik model liberalisme otonom di antara responden Muslim dan Kristen. Korelasi (*eta* untuk variabel-variabel nominal; Pearson’s *r* untuk variabel-variabel ordinal) di antara model liberalisme otonom dan variabel latar belakang)<sup>11</sup>

	Muslim	Kristen
Karakteristik personal		
<i>Karakteristik sosial</i>		
Usia	,02	,17**
Jender ( <i>eta</i> )	,05	,17**
Tipe universitas ( <i>eta</i> )	,03	,09*
Lokasi ( <i>eta</i> )	,12**	,22**
Preferensi partai politik ( <i>eta</i> )	,22**	,12
<i>Karakteristik religius</i>		
Keterlibatan ayah dalam pemilihan agama	-,15**	-,07
Keterlibatan ibu dalam pemilihan agama	-,13**	-,04
Keterlibatan ayah dalam aktivitas keagamaan	-,08*	-,16**
Keterlibatan ibu dalam aktivitas keagamaan	-,10**	-,13**
Keterlibatan dalam organisasi keagamaan ( <i>eta</i> )	,06	,13**
Partisipasi dalam ibadah keagamaan	-,10**	-,04
Partisipasi dalam aktivitas keagamaan	-,13**	-,10**
Frekuensi berdoa	-,14**	-,11**
Jumlah teman yang beragama sama	-,09*	-,02
<i>Ancaman ketidakadilan dan kurangnya solidaritas</i>		
Ancaman ekonomi	-,08*	,06
Ancaman politik	,09*	,11**
Ancaman sosial	-,01	,04
Ancaman kultural	-,04	,02
Keyakinan agama <i>intra-group</i>		
<i>Interpretasi kitab suci &amp; iman</i>		
Interpretasi psikologis	,17**	-,09*
Interpretasi historis	,18**	,13**

<sup>11</sup>Tabel karakteristik ini tidak memperlihatkan semua variabel karakteristik dan keyakinan agama karena tidak ada korelasi yang signifikan pada setiap kelompok agama. Variabel yang tidak ditampilkan adalah: tingkat pendidikan ayah dan ibu, ancaman sosial, ancaman kultural dan pluralisme kesamaan.



<i>Konsep Qur'an/Alkitab</i>		
Sumber inspirasi ilahi	-,12**	-,05
Firman Allah	-,27**	-,14**
Koleksi manusia, teks kultural	-,26**	-,13**
<i>Gambaran Allah</i>		
Anthropomorphis	-,20**	-,09*
Non-anthromophis	,15**	,06
<i>Gambaran Muhammad</i>		
Uswa (model)	-,28**	-
Humanistik	,20**	-
Kesempurnaan	,00	-
Keunikan	-,05	-
Nabi	,08*	-
<i>Gambaran Yesus</i>		
Model	-	-,07
Humanistik	-	,02
Klasik	-	-,05
Diinspirasi oleh Roh	-	-,02
Keyakinan agama inter-group		
<i>Sikap pada pluralitas agama</i>		
Monisme	-,21**	,12**
Pluralisme kesamaan	,07	,05
Puralisme relativis	,20**	-,07
<i>Religiosenrisme</i>		
Positive in-group	-,14**	-,01
Negative out-group	,08*	,19**
Panggilan keagamaan tentang solidaritas dan keadilan		
Semua korelasi signifikan pada level $p < ,00(**)$ atau $p < ,05(*)$		

*Liberalisme Otonom* adalah model terakhir dari hubungan agama dan negara yang dapat kita identifikasi secara empiris di antara responden mahasiswa Indonesia. Secara umum, baik Muslim dan Kristen cenderung tidak setuju dengan model liberal radikal yang menyerukan pemisahan tegas antara agama dan negara ini. Namun, seperti apa karakteristik responden yang relatif setuju pada model liberal ini?

Di antara umat Islam, sekali lagi kami menemukan bahwa preferensi pada partai politik menjadi relevan di sini (eta 0,22). Secara umum kita melihat bahwa pemilih partai-partai Islam tidak setuju dengan model liberal. Misalnya, dalam kasus pemilih Partai Keadilan Sejahtera, (PKS, mean: 2,24), Partai Bintang Reformasi (PBR, mean: 2,32), dan Partai Kebangkitan Bangsa, (PKB, mean: 2,36). Pemilih partai-partai nasionalis seperti Partai Golongan Karya (Golkar, mean: 2,67) dan Partai Demokrasi Indonesia - Perjuangan (PDI-P, mean: 2,56) juga tidak setuju dengan model liberal ini. Namun, mereka tidak sebanyak pemilih partai-partai politik Islam. Responden Muslim yang memilih Partai Kristen seperti Partai Damai Sejahtera (PDS, mean: 2,75)

tampaknya tidak terlalu bersikap negatif pada model liberalisme otonom ini. Karakteristik terkait latar belakang agama di kalangan umat Islam pada semua titik berada dalam arah yang sama, yaitu ketidaksetujuan pada model liberalisme otonom terkait dengan keterlibatan orang tua dalam pilihan agama anak-anak mereka, banyaknya partisipasi mahasiswa dalam kegiatan keagamaan, frekuensi doa yang tinggi, dan teman-teman yang kebanyakan seagama. Semua ukuran tradisional dalam identifikasi kelompok agama, yaitu karakteristik keagamaan personal, terkait secara negatif dengan model liberalisme otonom. Berkenaan dengan keyakinan agama, polanya juga sangat jelas. Secara keseluruhan, model liberalisme otonom ini tidak dapat ditemukan pada kelompok-kelompok berikut ini: mereka yang meyakini Qu'ran adalah Firman Allah (-0,27), mereka yang meyakini Qur'an sebagai kumpulan teks budaya yang ditulis oleh manusia' (-0,26), mereka yang percaya pada gambaran Allah anthropomorfis (-0,20), gambaran Muhammad sebagai model (-0,20); dan mereka dengan sikap yang mendukung model monisme dalam relasi dengan agama-agama yang berbeda (-0,21). Namun, keyakinan agama yang non-ortodoks

justru bersikap positif dengan model liberalisme otonom ini, yaitu: agama sebagai interpretasi psikologis (0,17) dan agama sebagai interpretasi iman yang bersifat historis (0,18), gambaran Muhamad yang humanistik (0,20), dan mereka yang mendukung model relativisme dalam konteks pluralitas agama (0,20).

Di antara responden Kristen, mahasiswa yang lebih tua (0,17) dan laki-laki (eta 0,17) bersikap lebih sedikit negatif pada model liberalisme otonom daripada mahasiswa yang lebih muda dan perempuan. Pada model liberalisme otonom ini, kami juga menemukan perbedaan signifikan antara dua lokasi penelitian kami: Ambon dan Yogyakarta (eta 0,22). Mahasiswa Kristen di Yogyakarta bersikap lebih tidak negatif pada model liberalisme otonom dibandingkan mereka yang berada di Ambon (mean: 2,64 berbanding 2,29). Kami menginterpretasikan bahwa sebuah kelompok lebih menunjukkan dukungan untuk model liberalisme otonom (atau setidaknya tidak terlalu menolak) pada saat kelompok tersebut berada dalam posisi minoritas, karena sebagai minoritas mereka cenderung merasa terpinggirkan dan didiskriminasi oleh kelompok yang lebih besar. Apalagi ketika mereka menyadari bahwa kebijakan publik amat dipengaruhi oleh dasar-dasar keyakinan (agama) kelompok mayoritas. Hal ini didukung oleh hasil empiris bahwa bagi umat Islam, lokasi (Yogya vs Ambon) adalah variabel yang signifikan terkait dengan model liberalisme otonom (eta 0,12). Sementara umat Kristen di

Yogyakarta (mean: 2,64) lebih setuju dengan model liberalisme otonom daripada rekan-rekan seiman mereka di Ambon (mean: 2,29), umat Islam di Yogyakarta (mean: 2,33) memiliki persetujuan pada model liberalisme otonom yang *lebih kecil* dibandingkan mereka yang ada di Ambon (mean: 2,53). Secara historis, umat Islam di Ambon sering merasa terdiskriminasi. Mereka juga adalah kelompok minoritas. Di satu sisi, politisi Kristen jauh lebih berpengaruh di Ambon daripada di Yogyakarta. Oleh karena itu, masuk akal jika umat Muslim di Ambon tidak terlalu menentang liberalisme otonom. Jika kita melihat pada karakteristik personal keagamaan di kalangan orang Kristen, kita menemukan juga bahwa liberalisme otonom berhubungan secara negatif dengan keterlibatan agama. Namun, ketika orang-orang Kristen merasa terancam secara politik, mereka cenderung lebih setuju dengan model liberalisme otonom. Akhirnya, bagi responden Kristen, sikap negatif pada *out-group* lebih banyak berkorelasi dengan mereka yang mendukung model liberalisme otonom (0,19).

• **Prediksi Variabel-variabel yang Berpengaruh pada Model-model Hubungan Agama-Negara**

Bagian ini akan menjawab pertanyaan: Karakteristik personal dan keyakinan agama mana dari mahasiswa Muslim dan Kristen yang dapat dianggap sebagai prediktor bagi model-model hubungan agama dan negara? Kami akan

**Tabel 6:** Analisis regresi untuk model kerjasama dengan jumlah koefisien ( $\beta$ ) untuk setiap variabel dan *total explained variance* ( $R^2$ , Adjusted  $R^2$ , and  $R^2$  Change) di antara responden Muslim dan Kristen.

	Muslim	Kristen
<b>Keyakinan agama intra-group</b>		
<i>Gambaran Allah</i>		
Anthropomorfis	,05	,05
<i>Gambaran Muhammad</i>		
Uswa (model)	,13**	-
<i>Gambaran Yesus</i>		
Model	-	,21**
<b>Keyakinan agama inter-group</b>		
<i>Sikap pada pluralitas agama</i>		
Pluralisme kesamaan	,10**	,12**
Pluralisme relativistik	,25**	,03
Positive in-group	-,01	,11**
Panggilan keagamaan tentang solidaritas dan keadilan	,28**	,26**
<b>R<sup>2</sup></b>	,23	,24
<b>Adjusted R<sup>2</sup></b>	,22	,24

Standardized regression coefficients ( $\beta$ ) signifikan pada level  $p < ,01$  (\*\*) atau  $p < ,05$  (\*),

menjawab pertanyaan keempat ini dengan membuat analisis regresi linier (metode: *Enter*). Kami mendefinisikan variabel-variabel karakteristik mahasiswa tersebut sebagai variabel independen dan model-model hubungan agama-negara (yaitu kerjasama, komunitarianisme negara dan liberalisme otonom) sebagai variabel dependen. Kami hanya membahas variabel-variabel yang mempunyai korelasi yang relevan ( $r \geq .20$ ) dan signifikan ( $p < .000$ ) dengan variabel dependen dalam setidaknya salah satu kelompok agama.<sup>12</sup> Hasil analisis regresi (koefisien determinasi  $R^2$ ) tempat variabel independen memiliki bobot signifikan dinyatakan dalam standar koefisien regresi  $\beta$ .

Variasi tingkat persetujuan model kerjasama dijelaskan oleh variabel independen yang terbatas oleh 22% mahasiswa Muslim dan 24% mahasiswa Kristen. Bagi mahasiswa Muslim beberapa keyakinan (agama) mendorong persetujuannya pada model kerjasama, yaitu: konsep panggilan agama tentang solidaritas dan keadilan ( $\beta$  0,28), sikap relativisme dalam pluralitas agama ( $\beta$  0,25), gambaran Muhammad sebagai model ('*uswah*') ( $\beta$  0,13) dan sikap pluralisme kesamaan dalam pluralitas agama ( $\beta$  0,10). Bagi mahasiswa Kristen, keyakinan yang mirip mendorong persetujuan mereka pada model kerjasama, yaitu: konsep panggilan agama tentang solidaritas dan keadilan ( $\beta$  0,26), gambaran Yesus sebagai model bagi kehidupan ( $\beta$  0,21), sikap pluralisme kesamaan dalam pluralitas agama ( $\beta$  0,12) dan sikap *positive in-group* ( $\beta$  0,11). Di sini kita menemukan bahwa keyakinan agama secara signifikan berkontribusi besar pada model kerjasama. Sementara karakteristik personal tidak ada yang berkontribusi pada model kerjasama ini.

Model komunitarianisme negara dijelaskan oleh 30% mahasiswa Muslim dan 22% mahasiswa Kristen. Untuk mahasiswa Muslim

---

<sup>12</sup>Kami tidak memasukkan 'preferensi partai politik' sebagai variabel independen untuk penjelasan terkait masing-masing model hubungan agama-negara, karena tampaknya konsep pengaruh yang muncul datang dari arah yang berlawanan. Orang memilih partai politik tertentu karena sesuai dengan pandangan mereka (mengenai peran agama, dan beberapa faktor lainnya), dan bukan sebaliknya. Bahwa hubungan antara preferensi partai politik dan model hubungan agama-negara (dalam bagian 5.3) dapat dianggap sebagai indikasi validitas pengukuran hubungan agama-negara.

variabel yang mendukung model komunitarianisme negara adalah: sikap monisme dalam pluralitas agama ( $\beta$  .32), sikap religiosentrisme yang mengandung *negative out-group* ( $\beta$  0,21) dan *positive in-group* ( $\beta$  0,12). Tingkat di bawahnya, gambaran Muhammad sebagai model (*uswah*) ( $\beta$  0,08) dan Muhammad sebagai kesempurnaan ( $\beta$  0,08) juga berkontribusi mempengaruhi model komunitarianisme negara. Untuk mahasiswa Kristen, hanya satu variabel yang mempengaruhi model komunitarianisme negara ini, yaitu sikap monisme dalam pluralitas agama ( $\beta$  0,44).

Liberalisme otonom adalah model yang paling kurang disetujui baik oleh responden Muslim maupun Kristen. Dalam analisis regresi, prediksi pada model ini hanya dijelaskan oleh 14% responden Muslim dan 8% responden Kristen. Dari sejumlah variabel yang diharapkan sebagai variabel independen dan mempengaruhi model liberalisme otonom ini, hanya beberapa yang memberikan hasil signifikan. Hal ini menunjukkan bahwa model liberalisme otonom lebih berkaitan dengan faktor-faktor lain daripada dengan karakteristik personal dan keyakinan agama seperti yang kita ukur dalam penelitian ini. Menurut kami agama memainkan peran yang amat penting di Indonesia sehingga sulit untuk membayangkan bahwa negara tidak akan berurusan dengan masalah agama sama sekali. Oleh karena itu, kita dapat mengerti bahwa keyakinan agama justru memperlihatkan ketidaksetujuan terhadap model liberalisme otonom di kalangan umat Islam, seperti gambaran Muhammad sebagai model (*uswah*) ( $\beta$  -0,16) dan gambaran Allah antropomorfis ( $\beta$  -0,10). Namun, gambaran liberal tentang Muhammad yang humanis dapat memberikan pengaruh pada model liberalisme otonom ini ( $\beta$  0,11). Bagi mahasiswa Kristen, kami pertama-tama menemukan bahwa mereka yang tinggal di Yogyakarta jauh lebih setuju dengan model liberalisme otonom daripada mereka yang tinggal di Ambon ( $\beta$  0,21). Perbedaan ini dapat dijelaskan melalui persoalan mayoritas-minoritas. Di Yogyakarta mahasiswa Kristen adalah minoritas sedangkan di Ambon mereka adalah mayoritas. Dukungan lebih besar pada pemisahan antara agama dan negara (model liberalisme otonom) dalam konteks minoritas dapat dimengerti, karena hal tersebut diasumsikan mengurangi potensi penindasan dan diskriminasi oleh agama

**Tabel 7:** Analisis regresi untuk model komunitarianisme negara dengan jumlah koefisien ( $\beta$ ) untuk setiap variabel dan *total explained variance* ( $R^2$ , Adjusted  $R^2$ , and  $R^2$  Change) di antara responden Muslim dan Kristen.

	Muslim	Kristen
Keyakinan agama inter-group		
Uswa (model)	,08*	-
Kesempurnaan	,08*	-
Keyakinan agama intergroup		
<i>Sikap pada pluralitas agama</i>		
Monisme	,32**	,44**
Pluralisme relativistik	-,05	-,01
Positive in-group	,12**	,06
Negative ou-tgroup	,21**	,03
$R^2$	,32	,23
Adjusted $R^2$	,30	,22

Standardized regression coefficients ( $\beta$ ) signifikan pada level  $p < ,01$  (\*\*) atau  $p < ,05$  (\*).

**Tabel 8:** Analisis regresi untuk model liberalisme otonom dengan jumlah koefisien ( $\beta$ ) untuk setiap variabel dan *total explained variance* ( $R^2$ , Adjusted  $R^2$ , and  $R^2$  Change) di antara responden Muslim dan Kristen

	Muslim	Kristen
Karakteristik latar belakang		
<i>Lokasi</i>		
Ambon	,00	,00
Yogyakarta	-,02	,21**
Keyakinan agama intra-group		
<i>Konsep Qur'an/Alkitab</i>		
Firman Allah	-,08	-,03
Koleksi manusia, teks kultural	-,09	-,09
<i>Gambaran Allah</i>		
Anthropomorphis	-,10*	-,08
<i>Gambaran Muhammad</i>		
Uswa (model)	-,16**	-
Humanistik	,11*	-
Keyakinan agama inter-group		
<i>Sikap pada pluralitas agama</i>		
Monisme	-,02	,18**
Pluralisme relativistik	,06	,05
$R^2$	,15	,09
Adjusted $R^2$	,14	,08

Standardized regression coefficients ( $\beta$ ) signifikan pada level  $p < ,01$  (\*\*) atau  $p < ,05$  (\*).

mayoritas. Selain itu, sikap monisme dalam pluralitas agama di kalangan umat Kristen juga mempengaruhi model liberalisme otonom ( $\beta$  0,18). Hal ini mungkin dianggap mengejutkan, karena di kalangan responden Kristen monisme juga memberikan pengaruh pada model komunitarianisme negara. Interpretasi kami adalah ketertarikan orang Kristen untuk memegang pandangan yang eksklusif atas tradisi keagamaan mereka (monisme) berjalan bersama

dengan perasaan mereka sebagai minoritas dalam konteks yang lebih didominasi oleh tradisi keagamaan lain. Hal ini bermuara pada pemahaman bahwa mereka lebih baik dilayani oleh pemerintah yang menganggap agama sebagai isu yang sangat pribadi. Ketika agama - dan khususnya agama mayoritas, yaitu Islam - tidak memiliki pengaruh pada kebijakan publik, maka agama minoritas tidak perlu merasa takut lagi.

## Kesimpulan

Pada bagian ini kami menyoroti beberapa hal yang menonjol dari temuan kami. *Pertama*, kami telah menemukan tiga model perbandingan lintas-agama mengenai hubungan agama-negara: kerjasama, komunitarianisme negara, dan liberalisme otonom. Meskipun asal-usul model empiris ini berasal dari filsafat politik Barat, hasil ini memungkinkan perbandingan yang berarti antara Muslim dan Kristen Indonesia pada preferensi mereka terhadap hubungan antara agama dan negara. Bagi mahasiswa Muslim dan Kristen di Indonesia, 'liberalisme keragaman' dan 'komunitarianisme kelompok' - meskipun secara teoritis dapat dibedakan - bergabung dalam satu faktor, yaitu 'model kerjasama'. Sekalipun teori politik membedakannya dengan lebih kompleks, seperti tampak dalam kerangka kerja konseptual kami, kami tidak menemukan distingsi yang sama pada responden kami. Mahasiswa yang memiliki pandangan liberalisme keragaman setuju dengan kelompok komunitarianisme, dan begitupun sebaliknya. Ketiga model yang kami buat (kerja sama, komunitarianisme negara dan liberalisme otonom) membuat perbandingan antara Muslim dan Kristen berkaitan dengan hubungan agama-negara menjadi mungkin.

*Kedua*, kami menemukan persamaan dan perbedaan yang signifikan antara Muslim dan Kristen yang berkaitan dengan pandangan mereka tentang hubungan agama-negara. Baik mahasiswa Muslim maupun Kristen sebagian besar setuju dengan model kerjasama, diikuti oleh ambivalensi positif berkaitan dengan model komunitarianisme negara di kalangan Muslim dan ambivalensi negatif di kalangan Kristen. Muslim dan Kristen keduanya menunjukkan persetujuan yang rendah pada model liberalisme otonom. Sekalipun tampaknya persetujuan kedua kelompok agama ini sama, tetapi juga ada perbedaan ketika kita melihat model-model itu secara terpisah. Khususnya, ada perbedaan yang signifikan antara Muslim dan Kristen berkaitan dengan model kerjasama dan model komunitarianisme negara. Responden Kristen secara signifikan lebih setuju pada model kerjasama daripada Muslim dan responden Muslim cenderung lebih positif terhadap model komunitarianisme negara daripada responden Kristen.

*Ketiga*, terkait karakteristik dari masing-masing model hubungan agama-negara, kami

menemukan beberapa hal menarik. Keterlibatan orangtua dalam pilihan agama dan dalam kegiatan keagamaan responden, juga praktik-praktik keagamaan mahasiswa sendiri tampaknya cukup penting berkorelasi dengan model-model hubungan agama-negara. Hal lainnya seperti usia, jenis kelamin, jenis perguruan tinggi (negeri, Islam atau Kristen), lokasi (Yogyakarta atau Ambon) dan preferensi partai politik hanya sesekali terkait dengan model hubungan agama-negara. Lebih khusus, karakteristik personal sebagian besar secara signifikan berkorelasi dengan model-model hubungan agama dan negara di spektrum komunitarianisme negara dan liberalisme otonom. Sementara keyakinan agama menunjukkan korelasi yang lebih sering dan lebih kuat dengan ketiga model hubungan agama-negara. Keyakinan agama memberikan indikasi yang lebih kuat pada model agama-negara daripada karakteristik personal. Lebih khusus lagi, keyakinan *inter-group* - yaitu keyakinan agama yang terkait dengan tradisi-tradisi keagamaan lainnya - dianggap amat relevan untuk membangun pemahaman tentang bagaimana seharusnya hubungan agama-negara. Model kerjasama tampaknya dapat ditemukan secara kuat di kalangan responden yang memberi perhatian pada solidaritas dan keadilan yang dirangsang oleh tradisi keagamaan mereka, termasuk juga di antara mereka yang cenderung lebih setuju dengan pluralisme kesamaan dan relativisme dalam pluralitas agama. Model kerjasama juga lazim ditemukan di antara Muslim dan Kristen yang memegang gambaran Allah antropomorfis dan yang melihat Muhammad atau Yesus masing-masing sebagai model untuk kehidupan mereka. Model komunitarianisme negara lebih disukai oleh responden Muslim dan Kristen yang setuju dengan monisme dan tidak setuju dengan relativisme dalam pluralitas agama. Komunitarianisme negara juga terkait dengan gambaran klasik Muhammad atau Yesus. Model liberalisme Otonom - meskipun umumnya ditolak - adalah khas bagi umat Islam dan Kristen dengan interpretasi yang lebih liberal pada kitab suci dan iman, dan bagi umat Islam yang memegang gambaran Muhammad yang humanistik. Di antara umat Islam, model ini juga berkorelasi negatif dengan monisme dan berhubungan positif dengan relativisme dalam pluralitas agama.

Keempat, kami berusaha menjelaskan persetujuan pada model agama-negara di kalangan umat Islam dan Kristen dan perbedaan yang ada ke dalam dua level, yaitu teologis dan kontekstual. Penjelasan teologis didapatkan melalui bagaimana keyakinan agama tertentu memberikan pengaruh positif atau justru negatif pada masing-masing model. Penjelasan kontekstual diperoleh dengan melihat konteks mayoritas-minoritas di tingkat nasional (Indonesia) dan regional (Ambon vs Yogyakarta), kekuasaan dan status mereka, serta keadaan lainnya seperti sejarah konflik. *Model kerja sama* paling kuat disebabkan oleh keyakinan bahwa iman memerlukan perwujudan dalam solidaritas dan keadilan dengan semua orang. Hal ini berlaku bagi Muslim dan Kristen. Pluralisme kesamaan (baik Muslim dan Kristen) dan relativisme (bagi umat Islam saja) juga berkontribusi terhadap persetujuan pada model kerjasama, bersama-sama dengan cara pandang pada Muhammad atau Yesus sebagai model kehidupan yang benar dengan dan bagi orang lain. *Komunitarianisme negara* terutama dipengaruhi oleh klaim kebenaran yang monistik dari tradisi tiap agama, Muslim dan Kristen. Sementara bagi umat Islam, religiosentrisme juga berkontribusi pada persetujuan mereka atas komunitarianisme negara. Liberalisme otonom biasanya berkaitan dengan kurangnya persetujuan pada keyakinan agama tradisional seperti gambaran Allah yang antropomorfis atau Muhammad sebagai model. Namun, di antara orang-orang Kristen, persetujuan pada liberalisme otonom dapat dijelaskan dengan melihat lokasi mereka (Yogyakarta, yaitu dalam situasi mereka sebagai minoritas), dan – yang mengejutkan – dengan monisme. Keduanya dapat dijelaskan dengan melihat latar belakang posisi minoritas Kristen.

Kami mengawali tulisan ini dengan argumen bahwa secara paradoksal munculnya radikalisme agama dan pengaruhnya terhadap politik berkaitan dengan proses demokratisasi dan desentralisasi politik yang dimulai sekitar pergantian abad lalu. Karena arti penting agama di tingkat individu dan adanya penerimaan yang tinggi di tingkat masyarakat, hal ini menjadi kepentingan orang-orang yang mencari kekuasaan (yaitu partai-partai politik) yang menghubungkan mereka dengan pemilih dari keyakinan agama tertentu. Desentralisasi membuat situasi lokal menjadi lebih relevan bagi adanya undang-undang dan peraturan serta situasi lokal ini juga mencakup pentingnya bentuk khusus agama dan

hubungan antar agama. Meskipun ada peningkatan mobilitas sosial dan geografis, peristiwa konflik agama dalam dua puluh tahun terakhir telah sama dengan yang terjadi sepanjang perjuangan kemerdekaan tampak mencolok (Bertrand, 2004). Identitas komunitas agama setempat sangat berpengaruh terhadap politik, tepat seperti yang kita lihat dalam kontribusinya bahwa keyakinan agama pada tingkat individu memiliki efek pada pandangan tentang hubungan agama-negara. Apakah meningkatnya pengaruh baru dari Islam pada undang-undang dan peraturan adalah kemunduran sementara dalam evolusi jangka panjang sekularisasi dan sekularisme negara di Indonesia? Dan apa bentuk konkret sekularisme itu nantinya? Ini masih harus dilihat dari arah pandangan tentang pemerintah yang bagaimana yang akan berkembang di Indonesia di tahun-tahun mendatang.

#### Daftar Pustaka

- An-Na'im, A. A. (2008). *Islam and the Secular State. Negotiating the Future of Shari'a*. Cambridge: Harvard University Press.
- Anthony F.-V., Hermans C., Sterkens C. (2015). *Religion and conflict attribution. A cross-religious comparative research among Christians, Muslims and Hindus in Tamil Nadu, India* (Nijmegen Studies in Humanities 3). Leiden: Brill.
- Aritonang, S. (2006). Religion and legislation in Indonesia with special attention to the Joint Regulation of the Ministers of Religious and Home Affairs Nr. 9/8 2006. In: Bakker F. & Aritonang S. (Eds.). *On the edge of many worlds* (hlm. 126-133). Zoetermeer: Meinema.
- Azra, A. (2006). Radical and mainstream Islam: New Dynamics in Indonesia. In: Friend, Theodore (Ed.). *Religion and Religiosity in the Philippines and Indonesia*. Washington: Southeast Asia Studies Program.
- Bader V. (2007). *Secularism or democracy? Associational governance of religious diversity*. Amsterdam: Amsterdam University Press.
- Benedict XVI. (2009). *Caritas in veritate. Encyclical letter on integral human*

- development in charity and truth*. Rome, 29 June 2009.
- Benhabib, Seyla (Ed.). (1996). *Democracy and difference. Contesting the boundaries of the political*. Princeton: Princeton University Press.
- Bertrand, Jacques. (2004). *Nationalism and ethnic conflict in Indonesia* (Cambridge Asia-Pacific Studies). Cambridge: Cambridge University Press.
- Brown L, Carl. (2000). *Religion and State. The Muslim Approach to Politics*. New York: Columbia University Press.
- Cammack, Mark E., Donovan H., Heaton Tim B. (2007). Islamic divorce law and practice in Indonesia. In: Feener Michael R., Cammack Mark E. (Ed.). *Islamic law in contemporary Indonesia. Ideas and institutions*. Cambridge: Harvard University Press.
- Capucão, D. (2010). *Religion and ethnocentrism. An Empirical-theological study* (Empirical Studies in Theology 19). Leiden: Brill.
- Denny, F.M. (1975). The Meaning of "Ummah" in the Qur'an. *History of Religions*, 15 (1): 34-70.
- Ellis, A. (2002). The Indonesian constitutional transition: conservatism or fundamental change? In: *Singapore Journal of International and Comparative Law* 6. 116-153.
- Feener, M.R. (2007). *Muslim legal thought in modern Indonesia*. Cambridge [etc.]: Cambridge University Press.
- Feener R.M. & Cammack M.E. (Eds.). (2007). *Islamic Law in Contemporary Indonesia. Ideas and Institutions*. Cambridge: Harvard University Press.
- Fergusson David A.S. (1997). "Communitarianism and Liberalism: Towards a Convergence?". In: *Studies in Christian Ethics*, hlm. 32-48.
- Fergusson, David A.S. (2004). *Church, State and Civil Society*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Fox, J. (2008). *A World Survey of Religion and the State*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Galston, W.A. (1995). Two concepts of liberalism. In: *Ethics. An international Journal of Social, Political and Legal Philosophy* 105 (1995-4). hlm. 516-534.
- Goodin, R.E. (2003). *Reflective democracy*. Oxford: Oxford University Press.
- Hadiwitanto, H. (2002). *Berani Melawan Rasa Takut*. Thesis. Yogyakarta: Faculty of Theology, Duta Wacana Christian University..
- Habermas, J. (1993). *Justification and Application. Remarks on Discourse Ethics*. Cambridge. Translated from the German: *Erläuterungen zur Diskursethik*. Frankfurt am Main. 1991.
- Hirst, P.H. (1974). *Moral Education in a Secular Society*. London.
- Human Rights Watch (2013). *In religion's name. Abuses against religious minorities in Indonesia*. New York [etc.]: Human Rights Watch.
- Hofstede, G. & Hofstede G.J. (2005). *Cultures and organizations. Software of the mind* (2nd Ed.). New York: McGraw-Hill.
- Hosen, N. (2007). *Shari'a and constitutional reform in Indonesia*. Singapore: Institute of South East Asian Studies.
- Ichwan, M.N. (2006). *Official reform of Islam. State Islam and the Ministry of Religious Affairs in Contemporary Indonesia, 1966-2004* (dissertation). Tilburg: Universiteit Tilburg
- Intan, B.F. (2006). *Public Religion" and the Pancasila-based state of Indonesia. An ethical and sociological analysis*. New York/Bern/Oxford.
- Madeley, J. (2009). Religion and the State. In: Haynes, Jeffrey (Ed.). *Routledge Handbook of Religion and Politics*. Oxon: Routledge, hlm. 174-191.
- Mangundjaya, W.L.H. (2013). Is there cultural change in the national cultures of Indonesia. In: Yoshihisa Kashima; Emmiko S. Kashima and Ruth Beatson (Eds.). *Steering the cultural dynamics. Selected papers from the 2010 Congress of the International Association for Cross-cultural Psychology*. Melbourne: IACCP. p 59-68.

- Mujiburrahman. (2006). *Feeling Threatened. Muslim-Christian Relations in Indonesia's New Order*. Isim dissertations. Amsterdam: Amsterdam University Press.
- Mulhall, S. & Swift, A. (1996). *Liberals & Communitarians* (second edition). Malden: Blackwell Publishing.
- Musdah, M. (2011). The problem of the implementation of the rights of religious freedom in Indonesia. In: *Jurnal Salam*, 14 (1), 39-60.
- Noorhaidi. (2005). *Laskar Jihad. Islam, Militancy and the Quest for Identity in Post-New Order Indonesia*. Utrecht: Universiteit Utrecht.
- Ramadan, T. (2007). *The Footsteps of The Prophet. Lessons from The Life of Muhammad*. New York: Oxford University Press.
- Rawls, J. (1971). *A Theory of Justice*. Cambridge: The Belknap Press of Harvard University Press.
- Rawls, J. (1988). The priority of rights and ideas of good. *Philosophy & Public Affairs*, 17 (4), 251-276.
- Rawls, J. 1993<sup>1</sup>/1996<sup>2</sup>. *Political liberalism*. (John Dewy Essays in Philosophy 4). New York.
- Rawls, J. (2001). *Justice as Fairness. A Restatement*. Kelly, Erin (ed.). Cambridge: Belknap Press of Harvard University Press.
- Salim, H.H.S., Kailani, N., Azekiyah, N. (2011). *Politik Ruang Publik Sekolah. Negosiasi dan Resistensi di SMUN di Yogyakarta* [Serial Monograf Praktik Pluralisme]. Yogyakarta: Centre for Religious & Cross-cultural Studies (CRCS).
- Sandel, M.J. (1982). *Liberalism and the Limits of Justice*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Santosa Simon Ferry (1994). Liberalisme versus Komunitarianisme dan Relevansinya dengan Hak-hak Asasi Manusia. *Driyakara*, 89-103.
- Setara Institute. (2010). *Reports on freedom of religion and belief 2007-2009*. Jakarta.
- Schimmel, A. (1985). *And Muhammad is His Messenger. The Veneration of the Prophet in Islamic Piety*. Chapel Hill: The University of North Carolina Press.
- Sidel J.T. (2006). *Riots, Pogroms, Jihad. Religious Violence in Indonesia*. New York: Cornell University Press.
- Siegel, H. (1988). *Educating reason. Rationality, critical thinking, and education*. New York: Routledge.
- Subagya, Y.T. (2015-forthcoming). *Ethno-religious identification and support of intergroup violence among Muslim and Christian university students. An empirical study in Ambon and Yogyakarta, Indonesia*. Diss. RU Nijmegen.
- Sterkens, C. (2001). *Interreligious Learning. The Problem of Interreligious Dialogue in Primary Education*. Leiden: Brill, Leiden.
- Sterkens, C. & Hadiwitanto, H. (2009). From social to religious conflict in Ambon. An analysis of the origins of religiously inspired violence. In: Sterkens C., Machasin M., Wijzen F. (ed.). *Religion, civil society and conflict in Indonesia* (hlm. 61-88). Münster/Berlin/Wien/London: Lit Verlag.
- Sterkens, C. & Hadiwitanto, H. (2014). Attitudes Towards Religious Plurality. Comparative Research Among Muslim and Christian University Students in Indonesia. In: Küster V., Setio R. (ed.). *Christian-Muslim relations in Indonesia and the Netherlands*. (73-101). Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt.
- Sterkens, C., Kanas, A., Subagya, T., Pamungkas, C., Thijs, P.e., & Scheepers, Peer L.H. 2014. *Ethno-Religious Conflicts in Indonesia 2012 (ERCI 2012). Documentation of surveys on ethno-religious identity and latent intergroup conflict*. (Dans Data Guide 12). Amsterdam: Pallas Publications - Amsterdam University Press.
- Taylor, C. (1994). The Politics of Recognition. In: Gutman, Amy (ed.). *Multiculturalism*. Princeton: Princeton University Press.
- Trigg, R. (2007). *Religion in Public Life. Must Faith be Privatized?* New York: Oxford University Press.
- Torfs, R. (2002). Relationship between the state and religious groups. In Flauss J.-F. (ed.). *La protection internationale de*



- liberté religieuse. International protection of religious freedom* (hlm. 131-152). Brussel: Bruylant.
- Van der Ven, J.A.. (1998a). *Formation of the Moral Self* (Studies in Practical Theology). Grand Rapids/Cambridge: Eerdmans.
- Van der Ven, J.A. (1998b). *God reinvented. A theological search in texts and tables* (Empirical Studies in Theology 1). Leiden: Brill.
- Van Klinken, G. (2001). Beyond the Crisis: Religion and Politics in Post-Suharto Indonesia. *Interface*, 4 (1), 35-54.
- Van Kooij, R., Tsalatsa A., Yam'ah. (2007). *Bermain dengan Api. Relasi antara Gereja-gereja Mainstream dan Kalangan Kharismatik Pentakosta*. Jakarta: BPK Gunung Mulia.
- Wahid, A. (1999). In: Marijan, Kacung; Al-Brebesy, Ma'mun Murod (eds.), *Abdurrahman Wahid. Mengurai Hubungan Agama dan Negara*, Jakarta: Grasindo.
- Waardenburg, J. (2002). *Islam. Historical, Social, and Political Perspectives*. Berlin: Walter de Gruyter.
- Wijsen, F. & Singgih, G. (2009). Regulations on houses of worship: a threat to social cohesion? In: Sterkens Carl, Machasin Muhammad, Wijsen Frans (Eds.). *Religion, civil society and conflict in Indonesia* (hlm. 86-97). Zürich [etc.]: Lit Verlag.
- Ziebertz, Hans-Georg & Reindl, M. (2012). Religious socialisation and values as predictors of human rights attitudes. In: van der Ven J.A., Ziebertz H.-G. (eds.). *Tensions within and between religions and human rights* (hlm. 223-248). Leiden/Boston: Brill.