

BAB I

PENDAHULUAN

A. Latar Belakang Masalah

Pada awal perkembangan kajian tentang masyarakat perkotaan (*urban society*), fokus riset yang ada lebih banyak diarahkan pada bagaimana perubahan pola hidup masyarakat, baik secara ekonomis, politis, kultural, ataupun psikologis. Persoalan agama tidak banyak mendapatkan sorotan.¹ Hal ini tidak terlepas dari visi parokial Weber yang menganggap bahwa kota seharusnya merupakan locus untuk rasionalitas manusia.² Kota adalah tempat di mana orang-orang bisa berpindah dari perbudakan (*serfdom*) menuju kebebasan (*freedom*), termasuk dalam hal pemikiran. Hal-hal yang dianggap bisa menghambat kemajuan manusia, menghalangi rasionalitas, harus ditinggalkan. Tidak terkecuali ajaran-ajaran agama yang pada periode tersebut masih dianggap sebagai salah satu sumber irasionalitas manusia dan tidak sesuai dengan prinsip kebenaran ilmu pengetahuan.

Namun demikian, dalam perkembangan selanjutnya, Weber dan para Sosiolog lainnya, justru mengakui adanya peran agama, khususnya praktik-praktik religius dan keyakinan, dalam pembentukan kota dan masyarakat yang mendiaminya. Menurut Weber, beberapa prinsip keagamaan (*religious tenets*), ternyata memengaruhi pola akumulasi kapital yang diperlukan untuk peningkatan produksi dan industrialisasi.³ Karena itu, meski narasi utama yang diusung adalah

¹ Rupke dalam hal ini menekankan bahwa agama pada saat itu hanya dibicarakan sebagai aspek pelengkap pada kajian tentang keragaman kultural (*cultural diversity*). Lihat Jorg Rupke, *Urban Religion, A Historical Approach to Urban Growth and Religious Change*. (Berlin: Walter de Gruyter, 2020), hlm. 1.

² Weber menyebutkan bahwa ekspansi demokrasi merupakan salah satu fitur penting dari rasionalisasi, yang akan menghadirkan tingkatan pada opini dan kepercayaan individu, lalu mereduksi masyarakat demokratis menjadi semata koleksi keyakinan-keyakinan manipulatif. Lihat Robert J. Holton dan Bryan S. Turner, *Max Weber on Economy and Society*. (New York: Taylor & Francis e-Library, 2010), hlm. 15.

³ Beberapa interpretasi ajaran keagamaan seperti doktrin tentang predestinasi dan ajaran-ajaran lain yang bisa memberikan justifikasi moral untuk tindakan manusia seperti terdapat dalam ajaran teologi Reformasi, menurut Weber, memberikan pengaruh pada cara orang bekerja dan mengumpulkan kekayaan. Lihat Max Weber, *The Protestant Ethic and The Spirit of Capitalism*. (New York: Routledge, 2001), hlm. 41.

sekularisasi atau diistilahkan oleh Weber dengan *Entzauberung*, namun fenomena religiusitas ini justru terus mengakar di kedalaman hidup masyarakat kota itu sendiri.⁴

Kondisi ini didukung juga dengan munculnya beragam fenomena keagamaan di ruang perkotaan, terutama praktik keagamaan kalangan imigran dan kehadiran aktor-aktor keagamaan secara global. Karena itu, dalam Studi Agama-Agama sendiri (*Religious Studies*), kajian tentang agama masyarakat kota (*urban religion*), mulai banyak mendapatkan sorotan, yang melibatkan perubahan-perubahan praktik dan pemahaman keagamaan, pergeseran nilai-nilai komunitas keagamaan, serta perilaku hidup normatif masyarakat perkotaan tersebut. Stephan Lanz, seorang antropologis, dalam hal ini melihat bahwa pergeseran dan perubahan cara pandang masyarakat kota terhadap agama ini membuat istilah *urban religion* harus didefinisikan ulang. Lanz kemudian mengusulkan bahwa agama bagi masyarakat kota harus dilihat sebagai unsur spesifik dalam kehidupan perkotaan yang bercampur-padu dengan gaya hidup, imajinasi, infrastruktur dan material, budaya, politik, ekonomi, beragam bentuk kehidupan dan pekerjaan, formasi komunitas, festival dan perayaan. Keberagaman atau praktik beragama bagi masyarakat kota adalah proses berkelanjutan di mana orang-orang akan berinteraksi dengan ajaran agama dan memberikan pengaruh secara resiprokal, lalu memproduksi, mengubah dan mendefinisikan satu sama lain.⁵

Agama bukan sesuatu yang sudah selesai sebagaimana dipahami di masyarakat konvensional perkampungan, dan tinggal diamalkan. Agama, bagi masyarakat kota adalah hal yang ditemui untuk kemudian menghadirkan ketegangan-ketegangan tertentu dalam pertemuan tersebut. Agama dan pemeluknya akan saling memberikan kontribusi pada praktik keagamaan aktual.

⁴ Sekularisasi ini banyak dikaitkan dengan istilah disenchantment, yakni hilangnya keterpesonaan dalam dunia dan kehidupan, karena semua hal diukur dan dinilai dari kategori dualistik, ekonomis, dan material. Lihat Jorg Rupke, *Urban Religion, A Historical Approach to Urban Growth and Religious Change . . .* hlm. 2.

⁵ Stephan Lanz, "Assembling Global Prayers in the City: An Attempt to Repopulate Urban Theory with Religion," dalam Jochen Becker, Katrin Klingan, Stephan Lanz, dan Kathrin Wildner, *Global Prayers. Contemporary Manifestations of the Religious in the City*. (Zurich: Lars Muller Publishers, 2014), hlm. 25.

Karena itu tidak heran jika sesuatu yang terlihat biasa bagi masyarakat perkampungan akan terasa sebagai sesuatu yang luar biasa bagi masyarakat kota, sekaligus mungkin tidak bermakna apa-apa. Orang yang mampu mengaji dengan baik misalnya, bagi masyarakat desa adalah perihal yang biasa. Tapi bagi masyarakat kota, hal tersebut bisa jadi hal yang luar biasa, namun sekaligus tidak memberikan makna apa-apa. Terdapat perbedaan cara pandang terhadap nilai-nilai keutamaan dan tujuan singkat dalam hidup. Dalam ketegangan agama dan rasionalitas, hal-hal tertentu boleh jadi luar biasa, tapi tidak bermakna apa-apa ketika hal tersebut tidak memberikan penambahan keuntungan ekonomis dan kebahagiaan material.

Berbagai perubahan yang terjadi pada praktik keagamaan masyarakat kota ini, dalam penjelasan Rupke, dipengaruhi oleh setidaknya dua hal, yakni: *Pertama*, kemunculan era post-sekuler (*the rise of the post-secular*). Agama pada era post-sekuler ini dianggap sebagai elemen utama dari fenomena superdiversitas (*super-diversity*). Diversitas atau keragaman ini merupakan hasil dari pertemuan berbagai proses sosial yang kompleks dan atau berbagai situasi kategoris yang bisa bersifat hegemonik seperti kategori Muslim dalam diskursus masyarakat Eropa hari ini; *Kedua*, arus globalisasi yang tidak saja menjadi kekuatan utama untuk urbanisasi dan pluralisasi, tapi juga menjadi penyebab munculnya kota-kota trans-lokal. Kondisi ini membuat agama-agama besar bisa membentuk dan memengaruhi keberadaan agama lokal.⁶

Keberagaman masyarakat kota, dengan demikian, membuka ruang yang luas untuk berbagai fenomena praktik dan gerakan keagamaan yang kompleks. Dalam hal ini, Garbin dan Strhan mengidentifikasi tiga implikasi penting dari perkembangan kajian *urban religion* tersebut, yakni: *Pertama*, objek studi utamanya bukanlah agama, melainkan globalisasi. Agama hanya menjadi lensa untuk memotret fenomena kehidupan global masyarakat kota dan berbagai interaksi unsur-unsur yang terdapat di dalamnya. *Kedua*, agama tidak pernah bisa didefinisikan dengan merujuk pada properti spasial tertentu dalam konteks

⁶ Jorg Rupke, *Urban Religion, A Historical Approach to Urban Growth and Religious Change . . .* hlm. 4.

globalisasi tersebut. Agama, dalam hal ini harus dihadapkan dengan situasi-situasi yang timbul dari globalisasi. *Ketiga*, kota tidak dianggap sebagai tempat yang memproduksi tatanan kultural dan membentuk perbedaan-perbedaan, melainkan ruang di mana perbedaan-perbedaan tersebut timbul dan tenggelam di tengah rasionalitas masyarakat yang ambigu.⁷

Berdasarkan penjelasan Rupke tersebut, praktik keagamaan masyarakat kota sebenarnya tidak bisa serta merta dianggap sebagai praktik keagamaan yang sepenuhnya rasional. Pada masyarakat kota, rasionalitas sosial-birokratis yang dikonstruksi oleh Weber sebelumnya, justru tidak terlalu muncul pada aspek keagamaan ini. Hal ini pula yang bisa menjawab mengapa banyak fenomena keagamaan yang muncul dan tidak berkesuaian dengan karakteristik rasional yang seharusnya dari masyarakat kota, seperti fenomena gerakan hijrah, penguatan sentimen keagamaan, merebaknya ajaran-ajaran dan perkumpulan tarekat, penguatan simbol-simbol keagamaan, politik identitas keagamaan seperti bisa dilihat pada peristiwa demonstrasi atas kasus Ahok dan gerakan 212, hingga kejadian-kejadian teror dan tindakan-tindakan intoleran serta diskriminatif bernuansa keagamaan di masyarakat kota.

Apa yang menarik adalah bahwa ketegangan kehidupan perkotaan tersebut membuat praktik keagamaan masyarakat kota juga lebih kompleks dibandingkan masyarakat desa. Dalam hal ini, fenomena tertentu terkait toleransi keagamaan dan intoleransi, baik antar pemeluk satu agama ataupun beda agama, adalah fenomena yang paling muncul ke permukaan pada praktik keberagaman masyarakat kota. Dewasa ini bahkan terdapat penguatan gerakan-gerakan toleransi yang lebih berpusat di perkotaan dibandingkan daerah perkampungan. Praktik toleransi masyarakat kota, seperti yang bisa dilihat di beberapa kota besar di Indonesia hari ini misalnya, terdapat peningkatan dan pengembangan beragam aktivitas dan kajian tentang moderasi beragama, lokalisasi ruang untuk teladan toleransi (seperti kampung toleransi di tengah kota), pembuatan kebijakan dan peraturan tertentu oleh pemerintah terkait toleransi keagamaan, atau aktivitas sosio-kultural yang

⁷ Jorg Rupke, *Urban Religion, A Historical Approach to Urban Growth and Religious Change . . .* hlm. 4-5.

mengangkat tema toleransi sebagai tema promotifnya. Hal-hal seperti ini tentu saja jarang ditemukan pada praktik keberagamaan masyarakat desa.

Namun demikian, hal-hal yang serupa terkait praktik intoleransi juga mendapatkan penguatan di masyarakat perkotaan. Terdapat beragam peristiwa dan tindakan diskriminatif, intoleran, bahkan teror atas nama agama yang terjadi secara konstan di wilayah perkotaan. Pada masyarakat kota, di tengah penguatan dan peningkatan kajian dan gerakan moderasi keagamaan, terdapat juga peningkatan pola aktivitas dan pemahaman keagamaan yang rigid, simbolis, dan cenderung menolak perbedaan. Hal inilah yang menjadi muasal dari berbagai peristiwa teror yang terjadi dan melibatkan masyarakat kota, seperti konflik horizontal antar pemeluk agama, tindakan pelarangan pendirian rumah ibadah oleh pemeluk satu agama terhadap pemeluk agama lain, beragam peristiwa teror seperti bom bunuh diri, penyerangan aparat, hingga fenomena demonstrasi bernuansa keagamaan yang rutin dilakukan.⁸

Pemilihan lokasi peristiwa keagamaan yang bernuansa teror ataupun simbolis di tengah kota memang bukan berarti menunjukkan adanya alasan ideologis khusus terkait praktik keagamaan masyarakat kota. Sebab hal itu bisa saja lebih didasarkan pada pertimbangan efek sosial dari tindakan yang akan lebih mudah terekspos di media atau pertimbangan strategis bahwa kota adalah pusat kehidupan yang bisa menjadi sarana efektif untuk penyampaian pesan tertentu kepada khalayak luas. Namun demikian, terlepas dari pertimbangan-pertimbangan tersebut, pada beberapa bentuk peristiwa intoleransi, politik identitas keagamaan, diskriminasi bernuansa ideologis keagamaan, justru lebih banyak terjadi di masyarakat perkotaan, yang menunjukkan bahwa rasionalitas masyarakat kota tidak

⁸ Terlepas dari perdebatan apakah peristiwa teror keagamaan dan penangkapan para pelakunya ini bersifat politis atau tidak, tapi peristiwa tersebut menjadi fenomena nyata dalam kehidupan bersama masyarakat kota. Berbagai kelompok, baik yang dicurigai memiliki afiliasi dengan jaringan teroris internasional seperti Al-Qaeda, IS (*Islamic State*), ataupun yang bergerak secara perorangan (*lone wolf*) tanpa afiliasi dengan jaringan atau kelompok apapun, merupakan penanda bahwa ada ajaran dan paham keagamaan yang terus menyebar di masyarakat kota terkait halalnya kekerasan ini. Dalam konteks masyarakat Indonesia secara khusus, ajaran tersebut menunjukkan adanya pemahaman keagamaan, yakni Islam, yang radikal, eksklusif, sekaligus intoleran di masyarakat. Lihat Ukun Kurnia, *Moderasi Beragama dan Masa Depan Indonesia*. (Serang: Hadziq Publishing, 2020), hlm. 13.

menjamin adanya praktik keagamaan yang toleran, rasional, berkemajuan (progressif), atau mengerti akan batasan definitif keyakinan atau agama masing-masing dalam kehidupan bersama.

Praktik keagamaan dengan berbagai aspek dan simbolisasinya, baik yang bersifat toleran ataupun intoleran, justru mengalami penguatan di masyarakat kota yang dianggap “rasional” dibandingkan masyarakat desa yang dianggap konservatif-mistik. Penguatan sentimen dan gerakan keagamaan, termasuk peristiwa sosial bernuansa keagamaan justru lebih banyak berpusat di perkotaan dibandingkan perkampungan atau desa. Kompleksitas serupa juga bisa dilihat pada masyarakat kota dengan karakteristik kultural tertentu yang perilaku keagamaannya justru menunjukkan nuansa yang berbeda.

Kejadian beberapa waktu yang lalu, tepatnya tanggal 28 Maret 2021, adanya peristiwa bom bunuh diri yang terjadi di Gereja Katedral Makasar. Peristiwa ini kemudian berlanjut dengan kejadian penyerangan Mabes POLRI oleh seorang perempuan muda, yang akhirnya membuat Polisi harus mengambil tindakan tegas dengan menembak mati perempuan tersebut. Dua peristiwa bernuansa teror ini terjadi dalam waktu yang berdekatan, dengan simbol dan penanda ideologis tertentu yang identik satu sama lain. Para analis teror menyebutnya sebagai tindakan yang didorong oleh paham keagamaan tertentu yang membuat pelakunya tanpa ragu bersedia mengorbankan hidupnya dengan tindakan tersebut.⁹

Peristiwa teror seperti ini sebenarnya bukanlah hal baru di Indonesia. Terdapat beberapa peristiwa dengan pola yang sama yang pernah terjadi sebelumnya. Mulai dari peristiwa teror paling fenomenal di Indonesia, yakni bom Bali I (2002) dan II (2005) yang dilakukan oleh Amrozi dan jaringannya, peristiwa ledakan bom di hotel J.W. Marriot dan Ritz Carlton, aksi teror Bom Pok Jati Asih

⁹ Ledakan yang terjadi di Makasar merupakan bom bunuh diri yang melibatkan dua orang pelaku, yakni sepasang suami istri Lukman dan YSF. Polisi mendeskripsikan kedua pelaku merupakan bagian dari jaringan JAD (*Jamaah Anshorut Daulah*). Lihat laporan Tempo terkait peristiwa ini dalam: <https://nasional.tempo.co/read/1447085/pelaku-bom-bunuh-diri-di-katedral-makassar-adalah-suami-istri>. Pelaku penyerangan di Mabes POLRI adalah Zakiah Aini. Dalam keterangan Polisi, pelaku dikategorikan sebagai *lonewolf* (pelaku tunggal yang tidak terafiliasi dengan jaringan tertentu) yang terpapar ideologi ISIS. Berita penyerangan ini bisa dibaca dalam laporan Kompas: <https://megapolitan.kompas.com/read/2021/04/01/12364101/profil-zakiah-aini-pelaku-penyerangan-mabes-polri-yang-dukung-isis?page=all>.

dengan target Presiden RI pada tahun 2009, hingga peristiwa upaya penusukan MenkoPolhukam Wiranto pada tahun 2019. Daftar ini bisa bertambah panjang dengan melibatkan peristiwa-peristiwa intoleran dan diskriminatif yang terjadi di masyarakat. Peristiwa ini hanyalah sebagian kecil dari kemungkinan teror yang terjadi setelahnya, jika tidak ada upaya preventif aparat keamanan untuk mencegah peristiwa serupa. Karena itu, pada tahun 2020 saja, tercatat 228 orang tersangka teroris yang diamankan oleh pihak Kepolisian melalui satuan Densus 88.¹⁰

Peristiwa-peristiwa kekerasan dan teror dengan motif ideologis-keagamaan, dengan kata lain, terus terjadi di Indonesia. Kondisi ini menunjukkan bahwa ada ideologi dan pemahaman ajaran keagamaan tertentu yang sedang mengintai kedamaian hidup bersama di negeri yang majemuk ini. Peristiwa-peristiwa tersebut, meski tidak setiap hari terjadi, namun sebenarnya bisa dianggap sebagai puncak gunung es yang menyembul di permukaan, dan menyembunyikan inti ideologi dan potensi kejadian yang serupa di kedalaman. Dengan kata lain, ada paham dan ideologi, terutama yang berasal dari interpretasi atas ajaran agama tertentu, yang berpotensi mengancam kehidupan bersama bangsa Indonesia di tengah keragaman dan kebhinekaan para penduduknya.

Apa yang menjadi bukti bahwa peristiwa-peristiwa teror yang terjadi belakangan ini sebagai puncak gunung es, adalah bahwa peristiwa tersebut terus menjadi berita utama di Indonesia selama kurang lebih dua dasawarsa terakhir. Berbagai kelompok, baik yang dicurigai memiliki afiliasi dengan jaringan teroris internasional seperti Al-Qaeda, IS (*Islamic State*), ataupun yang bergerak secara perorangan (*lone wolf*) tanpa afiliasi dengan jaringan atau kelompok apapun, merupakan penanda bahwa ada ajaran dan paham keagamaan yang terus menyebar di masyarakat terkait halalnya kekerasan ini. Secara khusus, ajaran tersebut menunjukkan adanya pemahaman keagamaan, yakni Islam, yang radikal, eksklusif, sekaligus intoleran.¹¹ Kalangan penganut paham keagamaan ini meyakini secara

¹⁰ Sebagian dari tersangka yang ditangkap oleh Polisi tersebut, sudah memasuki tahap persidangan, yakni sebanyak 70 orang. Sementara sisanya masih dalam proses penyidikan. Berita ini bisa dibaca dalam url berikut: <https://www.cnnindonesia.com/nasional/20201222131251-12-585167/densus-88-polri-ringkus-228-tersangka-terorisme-selama-2020>.

¹¹ Ukun Kurnia, *Moderasi Beragama dan Masa Depan Indonesia*. (Serang: Hadziq Publishing, 2020), hlm. 13.

baku bahwa ajaran Islam merupakan satu-satunya jalan selamat (yang sekaligus memandang pemerintahan dan masyarakat pluralis sebagai lawan yang harus dihancurkan), tapi juga mau untuk menggunakan ukuran-ukuran ekstrim untuk memperbaiki kondisi tersebut. Oleh karena itu, persoalan ini tidak pernah sesederhana penangkapan para pelaku teror sebagai solusinya. Sebab akar persoalannya terletak pada pemahaman atas ajaran keagamaan yang menjadi keyakinan ideologis dan mendasari setiap tindakan yang dilakukan oleh penganutnya.

Pemahaman keagamaan yang eksklusif, radikal, intoleran dan menghalalkan kekerasan seperti ini menjadi narasi luar yang beredar di masyarakat. Ironisnya hal ini seringkali bercampur dengan muatan dan kepentingan politis tertentu, yang membuat masyarakat mudah untuk terpecah, terutama ketika kepentingan politis tersebut menghalalkan segala cara dan mempergunakan narasi keagamaan bahkan untuk hal-hal yang tidak berdasar. Lebih dari itu, kecanggihan teknologi dan akses komunikasi yang mudah juga membuat narasi-narasi keagamaan yang eksklusif dan intoleran ini terus beredar di masyarakat, dan bercampur dengan narasi-narasi politis dan informasi palsu (*hoax*), baik melalui obrolan keseharian, ataupun melalui perangkat dan aplikasi teknologi informasi dan komunikasi tersebut.¹²

Narasi-narasi intoleran yang berkembang di masyarakat tentu sulit untuk dihilangkan, mengingat ini bagian dari keyakinan keagamaan yang dilindungi dalam kehidupan demokratis. Namun, narasi-narasi semacam ini juga yang bisa dengan mudah menyulut konflik horizontal dan kekerasan di masyarakat. Yang berbahaya dari narasi-narasi semacam ini adalah ketika bercampur dengan kepentingan lain dan mewujudkan dalam tindakan menghalalkan kekerasan, atau sikap dan perilaku intoleran terhadap pemeluk agama dan keyakinan lain atau kelompok keagamaan, atau komunitas kepercayaan lain dengan pemahaman yang berbeda.

¹² Meski belum ada penelitian resmi terkait besaran pengaruh aplikasi berbasis teknologi informasi komunikasi terhadap perilaku intoleran, namun seperti yang dijelaskan oleh Weimann, perkembangan teknologi informasi dan komunikasi ini memiliki peran besar dalam mempromosikan radikalisme di masyarakat. Lihat selengkapnya dalam Gabriel Weimann, *Terror on the Internet: the New Arena, the New Challenges*. (Washington, DC.: USIP, 2006), hlm. 15-17.

Narasi dan pemahaman keagamaan yang eksklusif dan intoleran seperti ini, pada gilirannya tidak saja bisa menimbulkan perpecahan dan konflik di masyarakat, tapi juga dapat mengancam kebhinekaan yang justru menjadi ciri khas dari bangsa Indonesia itu sendiri. Beberapa faktor yang mendukung atas perkembangan gerakan radikal dan narasi-narasi keagamaan yang ekstrim yang masif di masyarakat ini, seperti yang sudah banyak disampaikan oleh para pengamat, di antaranya adalah:

1. Perkembangan pesat teknologi digital dan revolusi pola komunikasi masyarakat, terutama yang ditandai dengan merebaknya penggunaan media sosial. Narasi radikal sebagian besar banyak bergantung pada keberadaan media sosial dan penggunaan teknologi informasi digital ini. Melalui media sosial ini, kelompok-kelompok ekstremis dan radikal bisa terbentuk dan saling bertukar informasi dan kajian, serta memperkuat dan mengembangkan basis keanggotaan yang ada.
2. Populisasi istilah dan konsep-konsep keagamaan yang digunakan dalam narasi radikal. Gerakan radikal ini pada umumnya menysasar generasi muda sebagai generasi dengan usia pencarian jati diri yang sebenarnya, atau kalangan masyarakat yang mengalami persoalan tertentu. Dalam hal ini, ada banyak terminologi keagamaan yang disesuaikan dengan bahasa-bahasa kalangan muda tersebut. Narasi ini tidak canggung untuk menggunakan pengantar komunikasi kultural sesuai dengan kebutuhan propaganda terhadap subjek yang dituju. Meski demikian, beberapa bentuk narasi yang lain ada juga yang mengambil sikap yang keras, resisten terhadap budaya dan kehidupan modern yang dianggap sebagai kehidupan yang tidak sesuai dengan ajaran Islam, ataupun berbagai ikon kehidupan modern yang dipandang sebagai produk Barat yang merupakan musuh dari Islam itu sendiri.
3. Kalangan yang mudah terpengaruhi oleh narasi-narasi radikal ini pada umumnya lebih mudah didekati bukan saja karena usia mereka rata-rata adalah usia pencarian identitas diri, tetapi karena banyak dari mereka yang mengalami inferioritas psikologis, ketidakmampuan untuk bersaing, menganggap korban atas ketimpangan sosial karena kebijakan negara yang

tidak berpihak, dan lainnya. Tawaran untuk menjadi radikal sebagai jalan selamat atas kehidupan profan yang penuh kesesatan ini akhirnya menjadi ruang yang menarik untuk melarikan diri dari kompleksitas kehidupan modern yang tidak memberikan tempat untuk bisa berada secara nyata.

4. Narasi-narasi radikal melalui komunitas-komunitasnya memberikan perasaan komunal dan keyakinan akan balasan surga dan keselamatan pada masing-masing anggotanya. Suatu perasaan senasib sepenanggungan dalam gerakan yang dilandasi motif ideologis menegakkan ajaran Tuhan di muka bumi. Uniknya, gerakan ini umumnya bisa merekrut orang dengan mudah karena tawaran pseudo-religius melalui komodifikasi keagamaan dan kesalehan yang bersifat instan, hanya bergabung dengan komunitas tersebut. Ishlah diri menjadi penekanan gerakan ini, diwujudkan dalam bentuk ketaatan mengikuti kajian dan berbagai kegiatan yang ada. Orang bisa dengan mudah menganggap dirinya saleh ketika bergabung dengan kelompok radikal tersebut.
5. Idolisasi tokoh-tokoh tertentu. Beberapa narasi radikal pada umumnya melibatkan tokoh-tokoh atau *public figure* sebagai penyokong utama untuk pengembangan gerakannya di masyarakat. Keberadaan tokoh ini bahkan menjadi idola baru, diformat sedemikian rupa untuk membangun citra tertentu, sehingga lebih mudah mendapatkan pengaruh di masyarakat Islam. Idolisasi tokoh sebagai *hero* untuk perlawanan terhadap hegemoni Barat dapat memunculkan semangat yang sama untuk bergabung dengan gerakan tersebut. Pada bentuknya yang sederhana, narasi radikal keagamaan melalui idolisasi ini juga bisa dilihat bagaimana gerakan ini menysasar kalangan elit, terutama para pesohor seperti kalangan artis, yang nantinya bisa memudahkan mereka untuk mempromosikan gerakan tersebut di masyarakat.¹³

Beberapa faktor di atas menjadi faktor pendukung utama meluasnya narasi-narasi intoleran dan eksklusif atau pemahaman keagamaan yang radikal di

¹³ Ukun Kurnia, *Moderasi Beragama dan Masa Depan Indonesia*, . . . hlm. 61-64.

masyarakat. Intoleransi dan radikalisme mungkin hanya dianggap ketika ada tindakan teror dan diskriminatif yang terjadi. Padahal hal-hal tersebut justru merupakan akumulasi dari pengajaran yang eksklusif, intoleran, diskriminatif, dan tidak bisa menerima adanya perbedaan pemahaman keagamaan apalagi keyakinan di masyarakat.

Narasi-narasi intoleran dan eksklusif ini, terutama ketika melibatkan banyak jaringan dan elemen di masyarakat, dalam hal ini tentu saja harus dilihat sebagai suatu gerakan sosial yang serius. Gerakan sosial sendiri, seperti dijelaskan Wictorowicz, adalah suatu gerakan mobilisasi sumber daya dan struktur-uang, teknologi komunikasi, tempat pertemuan, jaringan sosial dan lainnya, yang digunakan untuk mengkollektifkan keluhan-keluhan individual, mengorganisasikan berbagai elemen sosial, untuk kemudian membentuk suatu gerakan perlawanan.¹⁴ Hal ini bisa dilihat pada fenomena intoleransi tersebut. Intoleransi bisa tampil dalam bentuk pelarangan kegiatan beribadah oleh satu kelompok pada komunitas keagamaan yang lain, pengusiran dari suatu wilayah karena dianggap tidak memiliki pemahaman keagamaan yang sama, dan bentuk-bentuk perilaku intoleran lainnya, yang melibatkan elemen sosial tertentu.

Pada tataran yang lebih luas, narasi intoleran ini juga bisa berwujud gerakan yang melibatkan komunitas dan massa yang banyak, melibatkan kegiatan-kegiatan ekonomi tertentu, yang semua itu tak jarang juga dipolitisasi sebagai gerakan perlawanan untuk realitas kehidupan modern yang jauh dari nilai-nilai Islam, atau dalam konteks Indonesia secara khusus, menjadi gerakan sosial-politik untuk melawan berbagai kebijakan pemerintah yang juga dianggap tidak selaras jalan dengan kepentingan ideologis mereka. Dalam konteks yang lain, narasi dan gerakan radikal ini, pada tataran terendahnya, ketika belum menjadi aksi kekerasan di masyarakat, juga menjadi pola dakwah baru di masyarakat. Narasi dakwah intoleran dan radikal ini bahkan melibatkan penggunaan berbagai media berbasis teknologi informasi dan komunikasi mutakhir untuk kepentingan propaganda, dan adanya upaya perekrutan anggota untuk membangun komitmen, solidaritas, dan

¹⁴ Q. Wictorowicz, *Gerakan Sosial Islam: Teori, Pendekatan dan Studi Kasus*. (Yogyakarta: Gading Publishing, 2018), hlm. 22.

militansi mereka yang bergabung dalam gerakan-gerakan radikal dan intoleran tersebut.¹⁵ Islam tidak lagi sebatas ajaran agama yang didakwahkan untuk membentuk kesadaran ketuhanan secara personal, tapi dengan cara-cara tertentu ditempatkan sebagai dasar untuk penguatan basis komunal, modal politis, kepentingan ekonomis, atau dalam banyak kasus seringkali bersifat eksklusif dan resisten terhadap kelompok lainnya yang berbeda ideologi dan tafsiran keagamaan dengan mereka.

Pada masyarakat Sunda perkotaan, seperti di Bandung atau kota-kota lain di Jawa Barat misalnya, secara kultural terdapat nilai-nilai kearifan lokal (*local genium*) masyarakat kota yang ramah (*someah*), toleran, dan cenderung menjauhi konflik (harmoni). Namun ketika sudah berkaitan dengan fenomena keagamaan tertentu, karakteristik kultural ini bisa berganti dengan sikap dan perilaku yang keras, intoleran, dan diskriminatif. Pada titik tertentu, masyarakat kota yang digadang sebagai masyarakat rasional dan berkemajuan, justru dengan mudah memunculkan tindakan-tindakan irasional ataupun perilaku-perilaku yang secara prinsipil tidak berkesesuaian dengan identitas perkotaan itu sendiri.

Pada masyarakat urban, seperti masyarakat kota Bandung secara khusus, terdapat beberapa fenomena tertentu yang menunjukkan kecenderungan yang menarik dari keberagaman masyarakat yang muncul dan seolah menolak kategorisasi kota sebagai *locus* rasionalitas dan pembebasan manusia seperti disebutkan oleh Weber dan banyak kalangan sosiolog sebelumnya. Beberapa di antaranya adalah:

1. Agama di satu sisi dipahami sebagai pilihan personal yang bebas, namun pada saat bersamaan, orang dengan pilihan keyakinan atau pemahaman yang berbeda bisa dianggap sebagai orang asing dan bukan bagian dari masyarakat itu sendiri.

¹⁵ Rekrutmen anggota melalui media sosial menjadi pola baru untuk pengajian-pengajian dengan narasi intoleran seperti ini. Ironisnya, orang lebih mudah untuk terpapar dengan sedikit narasi intoleran di media sosial dibandingkan pengajian biasa yang diadakan di lingkungannya. Bahasan menarik terkait peran media sosial ini dapat dibaca dalam: Robyn Torok, "Social Media and the Use of Discursive Markers of Online Extremism and Recruitment," dalam Robyn Torok (Ed.) *Combating Violent Extremism and Radicalization in the Digital Era*. (New York: IGI Global, 2016), hlm. 31-35.

2. Munculnya kecenderungan untuk kembali pada agama, yang bisa dilihat pada maraknya fenomena gerakan hijrah seperti Pemuda Hijrah, Islam Kaffah, Indonesia Bertauhid, Indonesia Tanpa Pacaran, dan lainnya, atau gerakan sufisme kota (*urban sufism*) yang ditandai dengan berkembangnya praktik tarekat di masyarakat kota atau gerakan-gerakan pengajaran tasawuf seperti Tazkiya Sejati, IIMAN, dan lainnya. Namun demikian, gerakan-gerakan ini juga disertai dengan kecenderungan penafsiran agama yang rigid, konservatif, dan menolak pengembangan wacana keagamaan tertentu. Agama seakan harus ditempatkan sebagai sesuatu yang final, selesai, dan hanya harus diamalkan sebagai jalan keselamatan di tengah hiruk pikuk kehidupan kota yang penuh tipu daya.
3. Penguatan narasi-narasi dan identitas keagamaan di masyarakat yang dengan mudah bisa ditemukan pada jejaring komunikasi harian masyarakat, namun narasi-narasi tersebut juga diiringi dengan selipan ideologi politik dan kepentingan lain yang tidak pernah mudah untuk dipilah.
4. Penguatan gerakan toleransi dan moderasi keagamaan dengan pendirian kampung-kampung toleransi dan dialog lintas iman antar pemeluk agama di kota Bandung.¹⁶ Gerakan toleransi dan moderasi keagamaan yang digalakkan di masyarakat perkotaan seperti Bandung ini menunjukkan adanya kekhawatiran tertentu terkait praktik intoleransi, diskriminasi, ataupun konflik sosial di tengah masyarakat kota yang didorong oleh perbedaan keyakinan. Dengan kata lain, rasionalitas dan individualitas sebagai ciri utama dari masyarakat kota justru tidak bisa dijadikan tolak ukur untuk praktik kehidupan beragama yang harmonis.

Beberapa fenomena tersebut, pada dasarnya menunjukkan bahwa keberagaman masyarakat kota adalah fenomena yang melibatkan sikap, pemahaman, dan praktik yang kompleks. Masyarakat kota yang umumnya dicirikan

¹⁶ Sampai saat ini, tercatat sudah ada 5 (lima) kampung toleransi yang ada di kota Bandung, yakni di Kecamatan Andir, Kecamatan Lengkong, Kecamatan Bojongloa Kaler, Kecamatan Regol, Kecamatan Babakan Ciparay. Dalam kampung toleransi tersebut, terdapat berbagai bangunan tempat ibadah yang saling berdekatan, seperti masjid, gereja, dan vihara. Lihat laporan Humas Kota Bandung dengan tajuk: *Lagi, Kampung Toleransi Hadir di Kota Bandung*, dalam url berikut: <https://humas.bandung.go.id/layanan/lagi-kampung-toleransi-hadir-di-kota-bandung>.

sebagai masyarakat yang rasional, individual, dipenuhi dengan tuntutan percepatan hidup, efektivitas kerja, produksi dan laba material, justru dalam hal keagamaan menjadi masyarakat yang irasional, sulit untuk menerima perbedaan keyakinan dan pemahaman, dan menjadikan agama sebagai identitas dan citra diri di tengah kehidupan komunal. Dalam analisis tertentu, seperti dipaparkan oleh O'Callaghan, karakter masyarakat perkotaan tersebut, membuat orang mudah jenuh, terasing, mudah kehilangan autonomi, dan tidak memiliki otentisitas.¹⁷

Pada kondisi aktualnya sendiri, keberagaman masyarakat kota yang seharusnya lebih bisa mencerminkan apa yang disebut oleh Wagner sebagai autonomi manusia modern,¹⁸ justru bertolak belakang dengan fakta-fakta keberagaman yang ada. Pada masyarakat modern perkotaan, pemeluk agama tidak lantas menjadi aktor-aktor rasional dalam kesehariannya. Yang terjadi pada kondisi keberagaman masyarakat kota adalah para aktor rasional ini justru menjadi pelaku tindakan yang bertentangan dengan rasionalitas itu sendiri, seperti ditunjukkan pada berbagai peristiwa intoleran dan diskriminatif di kehidupan kota. Laporan riset Setara Institute tahun 2020 tentang Kondisi Kebebasan Beragama/Berkeyakinan (KBB) misalnya, menunjukkan bahwa selama tahun 2020, di tengah Pandemi Covid-19, tercatat ada 180 peristiwa dan 422 tindakan pelanggaran yang berkaitan dengan Kebebasan Beragama/Berkeyakinan (KBB) tersebut.¹⁹

¹⁷ Kondisi ini menurut O'Callaghan membuat masyarakat kota secara umum seringkali memahami agama sebagai solusi instan untuk berbagai masalah yang tidak lagi bisa dihadapi dengan pikiran-pikiran rasional. Orang terlanjur lelah, jenuh, dan asing dengan dirinya sendiri. Sementara budaya kota yang serba cepat sudah merasuk ke dalam diri. Darinya, agama juga lebih banyak secara simbolis, dan memunculkan perilaku-perilaku irasional tertentu. Lihat Paul O'Callaghan, "Cultural challenges to faith: a reflection on the dynamics of modernity" dalam *Church, Communication and Culture*, 2(1), 2017, hlm. 26-27.

¹⁸ Dalam analisisnya, Wagner menjelaskan bahwa modernitas dan tuntutan kemajuan menuntut manusia modern untuk memiliki otoritas atas hidupnya. Namun, pada titik tertentu kemajuan dan modernitas tersebut juga memunculkan dilema dan persoalan tertentu terkait autonomi manusia modern. Kehidupan memang bergerak maju, tapi ada sisi kemanusiaan yang bergerak mundur. Lihat Peter Wagner, "Progress and modernity: the problem with autonomy," dalam *Sociologia Historica*, 7(1), 2017, hlm. 73.

¹⁹ Dalam laporannya, Setara Institute mengungkapkan bahwa Pandemi COVID-19 membawa dampak positif dan negatif bagi KBB di Indonesia. Dampak positif yang ditimbulkan misalnya cakupan ibadah daring yang menjadi tak terbatas serta timbulnya inisiatif gotong royong antar umat beragama. Dampak negatif yang ditimbulkan misalnya munculnya polarisasi dalam masyarakat, politisasi COVID-19, pelipatgandaan marjinalisasi kelompok yang terdiskriminasi terutama perempuan, dan pembatasan/pembatalan kegiatan keagamaan. Laporan lengkap tentang kondisi

Laporan Setara Institute sebelumnya, yakni pada tahun 2018, menyebutkan bahwa tindakan pelanggaran KBB ini tidak saja muncul dari individu atau kelompok sosial-keagamaan tertentu di masyarakat, tapi juga melibatkan para penyelenggara negara, seperti Pemerintah Daerah, Kepolisian, TNI, hingga lembaga pendidikan. Beberapa bentuk tindakan pelanggaran KBB atau perilaku intoleran dan diskriminatif ini di antaranya adalah penolakan kegiatan keagamaan (13 kasus), penolakan pendirian rumah ibadah (9 kasus), gangguan rumah ibadah (20 kasus), penodaan/penistaan agama (23 kasus) kekerasan, ujaran kebencian, hingga perusakan rumah ibadah (21 kasus).²⁰

Kondisi yang sama juga ditegaskan dalam laporan Wahid Foundation yang mencatat bahwa pada tahun 2018 saja, terdapat 192 peristiwa, 276 tindakan, dan 276 pelanggaran terkait Kemerdekaan Beragama dan Berkeyakinan di Indonesia. Kasus pemidanaan berdasarkan agama atau keyakinan menjadi tindakan terbanyak yang ada di masyarakat, yang disusul dengan penyesatan agama dan keyakinan orang lain, pelarangan aktivitas beribadah, ujaran-ujaran kebencian, diskriminasi berdasarkan agama dan keyakinan, pemaksaan agama atau keyakinan, dan tindakan-tindakan lainnya seperti bisa dilihat pada tabel berikut:

Tindakan	Jumlah
Pemidanaan berdasarkan agama atau keyakinan	48 Tindakan
Penyesatan agama atau keyakinan	32 Tindakan
Pelarangan aktivitas beribadah atau berkeyakinan	31 Tindakan
Ujaran kebencian	29 Tindakan
Diskriminasi berdasarkan agama atau keyakinan	24 Tindakan
Pemaksaan agama atau keyakinan	18 Tindakan
Pembatasan atau pelarangan kegiatan keagamaan	13 Tindakan
Serangan fisik atau perusakan properti	13 Tindakan

intoleransi ini bisa dibaca dalam: Setara Institute, *Intoleransi Semasa Pandemi*. (Jakarta: Pustaka Masyarakat Setara, 2020).

²⁰ Lihat Setara Institute, *Melawan Intoleransi di Tahun Politik, Kondisi Kebebasan Beragama/Berkeyakinan dan Pemajuan Toleransi di Indonesia Tahun 2018*. (Jakarta: Pustaka Masyarakat Setara, 2018), hlm. ix-x.

Pemaksanaan pentaatan agama atau keyakinan	11 Tindakan
Perusakan atau pembakaran tempat ibadah	11 Tindakan
Pemaksanaan atau pelarangan simbol dan atribut	9 Tindakan
Pembiaran	9 Tindakan
Pembatasan, penutupan, atau penyegelan tempat ibadah	8 Tindakan
Intimidasi dan ancaman	8 Tindakan

Sumber: Wahid Foundation, *Membatasi Para Pelanggar*, 2018.²¹

Secara lebih khusus, hasil riset Setara Institute tahun 2020 menunjukkan bahwa selama 12 tahun terakhir masyarakat Jawa Barat, di mana kota Bandung menjadi pusatnya, adalah masyarakat yang paling intoleran dengan adanya 629 peristiwa intoleransi atau diskriminasi. Hal ini selaras dengan temuan riset Kementerian Agama yang menunjukkan bahwa indeks toleransi atau Kerukunan Umat Beragama di Indonesia, yang ditimbang dari tiga faktor utama, yakni: toleransi, kesetaraan, dan kejasama, Provinsi Jawa Barat berada pada posisi tiga terbawah dengan indeks Kerukunan Umat Beragama sebesar 68,51%, setelah Aceh sebesar 60,24% dan Sumatera Barat sebesar sebesar 64,36%.²² Kondisi ini juga divalidasi dengan hasil riset Badan Perencanaan Pembangunan, Penelitian dan Pengembangan kota Bandung pada tahun 2018 terhadap tiga kelompok keagamaan yang dominan atau memiliki anggota terbanyak dalam Islam, yakni NU,

²¹ Para pelanggar Kemerdekaan Beragama dan Berkeyakinan, seperti dicatat dalam laporan Wahid Foundation tersebut, secara umum dapat dibagi menjadi dua, yakni: aktor negara yang melibatkan 138 institusi, dan aktor non-negara yang melibatkan 104 kelompok dan 44 individu. Tiga aktor yang melibatkan negara terbanyak adalah Polres/Polresta (16 peristiwa), Bupati (12 peristiwa), Kejaksaan Negeri (10 peristiwa). Sementara tiga aktor non-negara terbanyak adalah sekelompok warga (48 peristiwa), MUI Kabupaten atau Kota (12 peristiwa), dan Ormas (9 peristiwa). Lihat Wahid Foundation, *Membatasi Para Pelanggar, Laporan Tahunan Kemerdekaan Beragama Berkeyakinan Wahid Foundation 2018*. (Jakarta: Wahid Foundation, 2018), hlm. 7-10.

²² Hal ini tidak terlepas dari berbagai faktor yang membuat tingkat intoleransi di daerah tersebut sangat tinggi, terutama faktor politik. Halili Hasan, Direktur Setara Institute, dalam hal ini menyatakan bahwa pengaruh dari faktor politik yang kuat terhadap intoleransi ini timbul terutama pada masa Pilkada, di mana Jawa Barat dan Sumatera Utara menjadi dua Provinsi dengan intensitas politisasi agama yang kuat dibandingkan daerah lainnya. Hasil wawancara dengan Halili Hasan pada acara diskusi *Pemajuan Toleransi di Daerah Input untuk Menag dan Mendagri*, yang dilaksanakan di hotel Ibis, Jakarta Pusat, pada hari Minggu 24 November 2019. Berita ini bisa dilihat dalam tautan berikut: <https://jabar.idntimes.com/news/jabar/galih/warga-jabar-paling-intoleran-tokoh-agama-tunggu-hasil-penelitian/4>.

Muhammadiyah, dan Persis, menemukan fakta bahwa kota Bandung memiliki potensi konflik antar umat beragama yang cukup besar, terutama pada kelompok pada level stressor tertentu yang berkaitan dengan usia, pendidikan, dan pemahaman keagamaan yang dimiliki oleh masing-masing kelompok atau komunitas keagamaan tersebut.²³

Laporan-laporan tersebut, baik dari Setara Institute ataupun Wahid Foundation menunjukkan bahwa peristiwa, kasus, atau tindakan yang berhubungan pelanggaran Kebebasan atau Kemerdekaan Beragama dan Berkeyakinan, terus terjadi di masyarakat. Berbagai bentuk pelanggaran atas Kebebasan Beragama dan Berkeyakinan terus hadir, dan menjadi ancaman yang setiap saat bisa menyeruak ke permukaan hingga memunculkan konflik sosial yang tinggi. Dalam hal ini, apa yang menjadi persoalan adalah keterlibatan aktor negara dalam peristiwa-peristiwa tersebut. Keterlibatan ini bisa muncul, terutama dalam bentuk kebijakan-kebijakan atau regulasi diskriminatif, seperti keharusan melaksanakan shalat berjamaah, kewajiban busana atau atribut keagamaan, kewajiban baca Al-Qur'an, dan lainnya. Kebijakan ini umumnya muncul di daerah dalam bentuk Surat Edaran, Instruksi atau Himbuan, yang diterbitkan oleh Kepala Daerah (Gubernur, Bupati/Walikota), Pimpinan institusi (Rektor atau Kepala), baik yang ditujukan kepada ASN ataupun masyarakat umum.²⁴

²³ Dalam laporan riset ini, profil fragmen yang memiliki karakteristik mudah terprovokasi adalah pada profil fragmen yang tersulut pada level *stressor Low*. Fragmen-fragmen tersebut di ormas NU adalah: *Laki-Laki - Scholar - Tua*, dan *Perempuan - Non Scholar - Tua*. Sedangkan pada Ormas Muhammadiyah terdapat 7 fragmen, yaitu: *Laki-Laki - Non Scholar - Dewasa*; *Laki-Laki - Non Scholar - Tua*; *Laki-Laki - Scholar - Remaja*; *Laki-Laki - Scholar - Dewasa*; *Laki-Laki - Scholar - Tua*; *Perempuan - Scholar - Dewasa*; dan *Perempuan - Scholar - Tua*. Sedangkan di Ormas Persis terdapat 6 fragmen, yaitu: *Laki-Laki - Non Scholar - Remaja*, *Laki-Laki - Non Scholar - Tua*, *Laki-Laki - Scholar - Tua*, *Perempuan - Scholar - Remaja*, *Perempuan - Scholar - Dewasa*, *Perempuan - Scholar - Tua*. Lihat Badan Perencanaan Pembangunan, Penelitian dan Pengembangan Kota Bandung, *Ringkasan Eksekutif Kajian Strategis Pengukuran Toleransi dan Kerukunan Umat Beragama serta Pemahaman Masyarakat Kota Bandung*. (Bandung: Badan Perencanaan Pembangunan, Penelitian dan Pengembangan Kota Bandung, 2018), hlm. 26.

²⁴ Selama tahun 2018, tercatat ada 15 Surat Edaran, 1 Peraturan Walikota, 2 Kebijakan Kepala Daerah tidak tertulis, 1 kebijakan Kepala Sekolah tidak tertulis, 1 Tata terib sekolah, 1 Raperda, dan 1 Tata tertib perlombaan yang bernuansa intoleran dan diskriminatif. Lihat Wahid Foundation, *Membatasi Para Pelanggar, Laporan Tahunan Kemerdekaan Beragama Berkeyakinan Wahid Foundation 2018*, . . . hlm. 11.

Dalam laporan yang berbeda, Setara Institute juga mengeluarkan hasil riset tentang indeks toleransi masyarakat kota sebagai gambaran tentang bagaimana kondisi keberagaman masyarakat di 94 kota di Indonesia. Dalam risetnya tersebut Setara Institute menggunakan kerangka Brian J. Grim dan Roger Finke yang dimodifikasi dengan variabel lain, yakni komposisi penduduk berdasarkan heterogenitas agama. Terdapat 4 variabel yang diteliti yang mencakup: (1) regulasi pemerintah kota terkait kebijakan toleransi; (2) tindakan pemerintah dalam bentuk pernyataan pejabat kunci terkait toleransi; (3) regulasi sosial terkait dinamika kehidupan toleransi masyarakat; dan (4) demografi agama terkait keragaman keyakinan penduduk dan inklusi sosial. Hasil riset Setara Institute pada tahun 2020 menyimpulkan bahwa secara nasional kondisi toleransi masyarakat kota mendapatkan peningkatan kualitas toleransi dari sebelumnya. Berbagai indikator toleransi dari 4 variabel sebelumnya mendapatkan peningkatan yang signifikan dari tahun-tahun sebelumnya. Namun demikian, dalam hal pemerintahan kota (daerah), tidak ada satu kota pun yang mendapat predikat amat baik. Dengan kata lain, peningkatan praktik toleransi di masyarakat tidak diiringi dengan hadirnya kebijakan inklusif terkait pembangunan toleransi dan moderasi keagamaan dari pemerintah itu sendiri.²⁵

Peningkatan praktik toleransi dalam konteks masyarakat perkotaan ini menunjukkan bahwa sebenarnya masyarakat dan pemerintah daerah menyadari jika potensi konflik keagamaan lebih rentan muncul di masyarakat perkotaan, terutama ketika ada kepentingan-kepentingan tertentu yang menyulut konflik tersebut. Karena itu, diperlukan berbagai upaya membangun toleransi sebagai benteng untuk mencegah agar potensi konflik tersebut tidak muncul ke permukaan. Dalam hal ini, narasi-narasi kebhinekaan dan kemajemukan bangsa yang banyak beredar di masyarakat kota, terlepas dari fakta apakah narasi tersebut memuat kepentingan politis tertentu, harus tetap dilihat sebagai bagian dari upaya membangun toleransi dan kerukunan hidup masyarakat kota. Beberapa upaya lain dalam menggalakkan toleransi keagamaan ini juga bisa dilihat dari agenda-agenda yang sifatnya

²⁵ Lihat Setara Institute, *Ringkasan Eksekutif Indeks Kota Toleran Tahun 2020*, (Jakarta: Pustaka Masyarakat Setara, 2018), hlm. 3-5.

menyesuaikan dengan karakteristik keagamaan masyarakat kota, yang semarak atau mengandung perayaan (festival), heterogen, dan terbuka. Salah satu contoh untuk fenomena ini adalah pembangunan kampung-kampung toleransi di kota Bandung. Apa yang dimaksud dengan kampung toleransi di sini adalah suatu kawasan dalam kota yang dibangun untuk memberikan contoh nyata kehidupan toleran antar pemeluk agama yang berbeda. Karena itu, dalam kampung toleransi terdapat beragam bangunan tempat ibadah beberapa agama yang berdekatan, di mana masyarakat bisa melaksanakan keyakinannya masing-masing dengan nyaman.

Secara khusus, di kota Bandung sendiri saat ini sudah berdiri setidaknya 5 (lima) kampung toleransi, yakni: (1) Kampung toleransi di Kecamatan Andir; (2) Kampung toleransi di Kecamatan Lengkong; (3) Kampung toleransi di Kecamatan Bojongloa Kaler; (4) Kampung toleransi di Kecamatan Regol; dan (5) Kampung toleransi di Kecamatan Babakan Ciparay.²⁶ Pembangunan beberapa kampung toleransi ini tidak semata menegaskan kesadaran dan keinginan masyarakat serta pemerintah kota untuk meningkatkan kerukunan antar umat pemeluk agama yang berbeda yang menjadi ciri khas masyarakat kota, tapi juga menampilkan ciri khas dari keberagaman masyarakat kota yang semarak, heterogen, simbolis, namun tetap memiliki religiusitas yang mengakar. Melalui upaya semacam ini, berbagai aktor kehidupan perkotaan, baik masyarakat ataupun pemerintah, berusaha menegaskan bahwa kehidupan kota yang modern bukan berarti kehidupan yang tercerabut dari nilai-nilai religius ataupun nilai-nilai persaudaraan dan komunalitas, tapi justru menjadi contoh nyata untuk keberagaman masyarakat modern yang inklusif, egaliter, dan rasional.

Keterlibatan aktor negara atau pemerintah, baik dalam konteks toleransi atau intoleransi beragama ini harus menjadi catatan penting dalam konteks keberagaman masyarakat kota. Pemerintah yang menjadi simbol keteraturan, kemajuan, atau apa yang disebut Wisman sebagai simbol rasionalitas sosial (*social rationality*), seharusnya mampu mendorong toleransi dalam bentuk kebijakan pembangunan yang inklusif, bukan justru menjadi aktor yang terlibat dalam

²⁶ Lihat <https://humas.bandung.go.id/layanan/lagi-kampung-toleransi-hadir-di-kota-bandung>

tindakan-tindakan irasional, intoleran, dan diskriminatif.²⁷ Apa yang terjadi di masyarakat perkotaan ini, terutama belajar dari peristiwa dan fenomena sosial-keagamaan yang disebutkan sebelumnya, menunjukkan bahwa agama dan kepercayaan bagi masyarakat kota tidak bisa dilihat sebagai sesuatu yang bersifat personal, meskipun individualitas masyarakat kota dianggap tinggi. Agama bukan pilihan yang benar-benar bebas, melainkan memiliki efek dan nilai sosial tertentu yang melibatkan aktor kenegaraan. Praktik keagamaan masyarakat kota justru menggabungkan dua hal yang bertentangan, yang membuat kondisi keberagaman masyarakat kota, seperti disebutkan sebelumnya, menjadi ambigu. Teologi masyarakat kota bukanlah teologi yang sepenuhnya rasional atau berbasis pada autonomi subjek, namun justru mengelak dari berbagai kategori teologis yang definitif dan membuatnya sulit untuk dipahami dengan utuh.

Hal ini digambarkan dengan baik oleh Chris Baker bahwa teologi masyarakat urban (perkotaan) adalah teologi yang bisa dibuat dalam dua kategori utama, yaitu: *arborescent* dan *rhizomatic*. Pada kategori yang pertama atau *arborescent*, masyarakat urban melihat agama sebagai ruang interaksi personal antara individu dengan Tuhan yang bergerak secara vertikal (seperti pola *arborescent*). Agama pada titik ini menjadi tanggungjawab dan pilihan bebas masing-masing individu yang menjadi pemeluknya. Namun masyarakat urban juga menganggap bahwa agama merupakan sesuatu yang bersifat horizontal (seperti pola *rhizomatic*), melibatkan komunitas sosial, dan menjadi identitas perekat atau pengikat tertinggi yang bisa menyatukan mereka sebagai masyarakat, yang menjadi kategori teologis kedua atau teologi *rhizomatic* dari rumusan Baker tersebut.²⁸

Fenomena sosial keagamaan di masyarakat kota dengan demikian menggambarkan adanya sisi rasionalitas tertentu dari masyarakat kota, yang

²⁷ Bagi Wisman, pemerintah memiliki kewajiban normatif berbasis rasionalitas untuk menjaga kemajuan dan kesejahteraan masyarakat. Penekanan pada aspek imperatif moral-rasional oleh Wisman ini menunjukkan bahwa pemerintah memang merupakan simbol rasionalitas sosial dari masyarakat kota. Lihat Jon D. Wisman, *The Moral Imperative and Social Rationality of Government-Guaranteed Employment and Reskilling*, dalam *Review of Social Economy*, 68(1), 2010, hlm. 40.

²⁸ Lihat Chris Baker, "Current Themes and Challenges in Urban Theology.," dalam *Sage Journals*, 125(1), 2013, hlm. 17.

bersifat personal, acuh, dan menghargai kebebasan pilihan individu untuk kemudian termanifestasikan dalam pemahaman, sikap, dan tindakan keagamaan yang toleran. Namun pada sisi yang lain, agama juga menjadi ruang komunal, yang ketat, dan tidak memberikan toleransi atas interpretasi dan keyakinan yang berbeda yang termanifestasikan dalam bentuk pemahaman, sikap dan tindakan-tindakan diskriminatif, intoleran, dan bahkan teror. Pada masyarakat kota Bandung secara khusus, agama Islam dianggap sebagai tali perekat dan identitas yang menyatukan mereka ketika tidak ada lagi yang bisa menyatukan kebersamaan sebagai masyarakat tersebut seperti masyarakat dari suku atau kota lainnya. Karena itu, ketika ada interpretasi keagamaan yang berbeda, atau ketika ada pihak lain yang dianggap menyinggung agama mereka, maka sisi komunal dan rigid dari keagamaan masyarakat kota ini akan mencuat keluar dan menjadi tindakan-tindakan yang bisa saja intoleran ataupun diskriminatif.²⁹ Hal ini menunjukkan bahwa pada masyarakat perkotaan seperti Bandung, teologi *rhizomatic* masih menjadi pilihan dalam beragama.

Persoalannya adalah bahwa sikap dan pemahaman teologis masyarakat kota yang ambigu ini tidak memiliki batasan yang jelas, kapan sikap dan pemahaman teologis tersebut muncul sebagai identitas yang rigid dan menyatukan masyarakat untuk satu gerakan yang masif, yang seringkali intoleran dan diskriminatif terhadap pemeluk agama atau keyakinan lain. Atau kapan sikap dan pemahaman teologis tersebut muncul dalam bentuk penerimaan atas perbedaan keyakinan, toleransi dan kebebasan memilih keyakinan di masyarakat. Dua sisi keagamaan masyarakat kota, yang toleran dan intoleran, personal dan komunal, atau *arborescent* dan *rhizomatic*, membuat upaya memahami sikap dan pemahaman keagamaan masyarakat kota tidak pernah mudah. Namun demikian, mengingat kota seharusnya adalah ruang di mana keberagaman seharusnya hadir sesuai dengan prinsip rasionalitas tindakan

²⁹ Dalam tradisi masyarakat Sunda, terdapat anggapan bahwa Islam adalah Sunda, dan Sunda adalah Islam, atau ungkapan K H. Mustofa, bahwa: “*Urang Sunda mah geus Islam memeh Islam*” (Orang Sunda sudah islami sebelum Islam). Ungkapan ini menyiratkan keterkaitan yang kuat antara tradisi masyarakat Sunda dengan nilai-nilai dan ajaran Islam. Hal itu pula yang membuat Islam dianggap sebagai identitas pertama masyarakat Sunda. Lihat Juhaya S. Praja, “*Hukum Islam dalam Tradisi dan Budaya Masyarakat Sunda,*” dalam Cik Hasan Bisri (ed.), *Pergumulan Islam dan Budaya Lokal di Tatar Sunda*. (Bandung: Kaki Langit, 2005), hlm. 158.

manusia itu sendiri, maka beberapa praktik irasional, intoleran atau diskriminatif atas nama agama, jelas menjadi persoalan yang harus dipahami secara jernih. Dalam konteks rasionalitas masyarakat kota tersebut, perilaku keagamaan atau pilihan-pilihan tindakan tertentu, harus dianggap sebagai tindakan sadar orang-orang yang rasional dan berkemajuan. Karena itu, ketika terjadi tindakan-tindakan atau perilaku-perilaku yang sekalipun tidak bisa dipahami secara logis, seperti pada fenomena kebergamaan masyarakat kota sebelumnya, orang harus melihat tindakan dan perilaku tersebut sebagai pilihan sadar individu yang bebas.

Namun demikian, terutama pada konteks individu pemeluk agama atau keyakinan tertentu, persoalan praktik keberagamaan pada masyarakat kota terkait toleransi dan intoleransi keagamaan memang tidak sesederhana semata pilihan rasional individu yang merdeka dalam hal berkeyakinan. Keberagamaan masyarakat kota dipenuhi dengan berbagai ketegangan antara gaya hidup, tuntutan ekonomi, individualisme, perayaan-perayaan komunal, kemandirian ego, nilai-nilai kota yang beragam dan hadir secara bersamaan, dan membuatnya sulit untuk dilihat dalam lensa hitam-putih.³⁰ Kebebasan beragama atau berkeyakinan masyarakat kota yang individualis dan rasional, dalam praktiknya tidak pernah semudah kebebasan dalam membuat putusan tertentu terkait pilihan hidup, cita-cita, ataupun tindakan dalam keseharian. Pada masyarakat kota, berlaku apa yang diistilahkan oleh Giorgio Agamben sebagai *sovereign decisionism*, yakni kondisi di mana kehadiran pemerintah atau relasi kuasa tertentu berusaha untuk memaksakan suatu fondasi teologis kepada masyarakat.³¹

Keyakinan keagamaan atau teologis memang berkaitan dengan keyakinan mendasar yang bisa mendorong seseorang untuk melakukan tindakan tertentu demi kebenaran yang diyakininya. Pemahaman atau interpretasi yang salah atas keyakinan teologis tertentu dapat membawa orang pada situasi di mana tindakannya tidak lagi didasarkan pada akal sehat, nurani, ataupun norma-norma umum yang

³⁰ Lihat definisi urban religion dari Lanz sebelumnya dalam Stephan Lanz, "Assembling Global Prayers in the City: An Attempt to Repopulate Urban Theory with Religion," . . . hlm. 25.

³¹ Dalam konteks keberagamaan, pemerintahan yang paling demokratis sekalipun dapat dengan mudah menjadi authoritarian, yang memaksakan fondasi teologis tertentu kepada masyarakat. Lihat Marcos Antonio Norris, "Existential Choice as Repressed Theism: Jean-Paul Sartre and Giorgio Agamben in Conversation," dalam *Religions*, 9(106), 2018, hlm. 3.

berlaku. Apa yang benar baginya secara teologis, adalah satu-satunya dasar untuk tindakan yang dilakukannya. Karena itu, praktik keagamaan yang dilandasi oleh keyakinan tertentu ini hanya bisa sejalan dengan prinsip-prinsip kemanusiaan, rasionalitas, dan kebebasan subjek, ketika praktik tersebut muncul dari apa yang disebut oleh Sartre sebagai *authentic behavior*. Perilaku otentik merepresentasikan individu yang bebas yang memmanifestasikan identitasnya dari ketiadaan (*nothingness*). Apa yang dimaksud oleh Sartre dari kondisi ini adalah bahwa bahkan dalam persoalan keyakinan keagamaan pun, tindakan individu harus dilihat sebagai pilihan bebas individu yang berusaha mewujudkan identitasnya melalui proses aktualisasi yang otentik dalam pilihan bebas tersebut. Orang harus memiliki kesadaran tentang konsekuensi dari setiap tindakannya, bahkan untuk hal yang paling irasional sekalipun.³² Sebab jika praktik keagamaan ini lahir dari konstruksi di luar itu, maka akan rentan memunculkan apa yang kondisi yang disebut oleh Agamben sebagai *repressed theism* (ketuhanan yang dipaksakan).³³

Dalam perspektif eksistensialisme, keyakinan teologis seperti ini merupakan salah satu fondasi yang mendasari tindakan manusia. Keyakinan keagamaan dalam perspektif eksistensialisme disebut juga sebagai osilator yang menggerakkan manusia di antara kecemasan (*anxiety*) dan ketenangan (*composure*). Keyakinan keagamaan, dengan kata lain, adalah pergerakan manusia sebagai eksistensi (*existenz*) dan sebagai nalar (*reason*). Seseorang dengan keyakinannya akan membentuk dirinya yang konkrit dengan hidup yang dijalannya, tindakan yang dilakukannya, eksistensi dirinya yang seutuhnya. Pada titik ini, nalar (*reason*) seringkali menjadi titik yang jarang disentuh karena tertutup oleh keyakinan tersebut.³⁴ Tindakan tertentu yang dilakukan atas nama keyakinan keagamaan, baik tindakan yang positif ataupun negatif dalam kaca mata normatif

³² Konsep kedirian (*selfhood*) dalam pandangan Sartre yang tidak bisa dipisahkan dari pilihan (*choice*) atau keinginan untuk menjadi (*desire to be*), yakni suatu potensialitas yang selalu berada dalam proses mengaktualisasikan dirinya. Lihat Jean-Paul Sartre, *Being and Nothingness* (translated by Hazel E. Barnes). (Washington DC: Washington Square Press, Inc., 1953), hlm. 725.

³³ Marcos Antonio Norris, "Existential Choice as Repressed Theism: Jean-Paul Sartre and Giorgio Agamben in Conversation," . . . hlm. 2.

³⁴ Lihat Oswald O. Schrag, An Existentialist Challenge to Philosophy of Religion. *International Journal for Philosophy of Religion*, 4(3), hlm. 151.

sosial, adalah tindakan eksistensi diri yang terjebak pada sisi ekstrim tertentu, khususnya kecemasan (*anxiety*) tersebut. Orang yang melakukan tindakan ekstrim, seperti tindakan kekerasan atas nama agama atau melakukan praktik yang tidak lagi bisa dipahami secara rasional, pada dasarnya adalah orang yang secara eksistensial sudah menyerahkan eksistensinya pada keyakinan tertentu, dan atau meletakkan dirinya pada posisi ekstrim yang tidak lagi mempertimbangkan aspek *reasoning* atau penalaran tentang eksistensi atau kehidupan orang lain.

Kesadaran seseorang terkait pemahaman keagamaan dan atau pilihan keyakinan dan kebenaran teologis tertentu, sangat dipengaruhi oleh pilihan-pilihan eksistensial seperti ini. Sebab dalam perspektif eksistensialisme, tindakan manusia adalah tindakan yang dilandasi kesadaran akan batas-batas tertentu yang mendorong dirinya untuk mengambil posisi ekstrim ketika dirinya merasa bahwa hal tersebut adalah hal yang benar untuk dilakukan. Karena itu, praktik keberagaman masyarakat kota misalnya, meski secara kultural-ekonomis bersifat rasional dan individualis, namun bisa saja memunculkan perilaku-perilaku irasional atau tindakan-tindakan yang tidak mencerminkan karakteristik perkotaan tersebut. Hal ini terutama muncul dalam situasi-situasi batas yang dialami dan diyakini seseorang, tidak ditarik ke tengah-tengah antara keyakinan dasar (*faith*) dan penalaran logis (*reasoning*).³⁵

Situasi-situasi batas (*boundary situations*) merupakan penggerak utama kehidupan religius seseorang. Cleve Morris, terkait hal ini menyebutkan bahwa nilai-nilai kemanusiaan selalu bersifat manusuka ketika dihadapkan pada keyakinan teologis dan eksistensial tertentu, terutama ketika keyakinan tersebut dilingkupi oleh faktor-faktor stressor tindakan yang besar, seperti kecemasan, ketakutan akan kehidupan kedua dan tanggungjawab di hadapan Tuhan, ketidakberdayaan secara ekonomi, pemahaman ajaran yang salah, dan lainnya.³⁶ Dalam pandangan salah

³⁵ Schrag menulis: “*in approaching religion as the movement between the poles of anxiety and composure, philisophy of existence gives primary attention to estrangement, anxiety, boundary situations, and disvalue as the prime movers in the religious life.*” Oswald O. Schrag, *An Existentialist Challenge to Philosophy of Religion*, . . . hlm. 151.

³⁶ Van Cleve Morris, “*The Compatability of an Existential Perspective with Religion,*” dalam Scott Webster (Ed.), *Educating for Meaningful Lives Through Existential Spirituality*. (New York: Brill, 2009), hlm. 163.

satu tokoh eksistensial utama, yakni Friedrich W. Nietzsche (1892-1952), agama atau keyakinan yang tidak memiliki celah untuk pertanyaan dan kritik, dapat mendorong orang pada situasi yang berbahaya baik pada dirinya ataupun orang lain di sekitarnya. Agama atau keyakinan yang baik, menurut Nietzsche, justru harus ditempatkan sebagai unsur personal yang terbuka pada kritik baik oleh dirinya maupun orang lain di sekitarnya. Orang harus menyadari bahwa agama atau keyakinan yang dianutnya dapat memengaruhi sikap, tindakan, atau kehidupannya secara keseluruhan, serta kehidupan orang lain di sekelilingnya. Karena itu, pengujian dan kritik diri, bahkan dalam hal keyakinan religius atau teologis, harus ada.³⁷

Kesadaran keagamaan seringkali berkaitan dengan kesadaran komunal dari komunitas keagamaan tertentu di mana seseorang terlibat di dalamnya. Seorang penganut kepercayaan atau ajaran agama tertentu akan mengidentifikasi dirinya dengan simbol komunitas atau identitas bersama, yang membuat eksistensinya secara personal hilang dan berbaur dengan komunitas tersebut. Pada titik ini, apa yang dinyatakan oleh Nietzsche bahwa agama dapat membuat seseorang tidak lagi menjadi diri yang autentik, dapat dipahami. Karena itu, agama atau keyakinan ini, menurut Nietzsche ataupun tokoh-tokoh eksistensial lainnya, harus ditarik ke dalam wilayah pribadi, atau menjadi urusan personal, agar bisa menjadi autentik, dan dengannya keyakinan tersebut bisa terbuka pada kritik.³⁸ Keyakinan yang tidak terbuka pada kritik, akan menjadi dasar absolut untuk tindakan, yang tidak lagi memperhitungkan konsekuensi dan akibatnya pada kehidupan orang lain termasuk hidupnya sendiri.

Kondisi ini menurut Becker, dapat menjerumuskan orang pada kondisi kesehatan mental yang buruk.³⁹ Orang yang beragama atau memiliki keyakinan

³⁷ Louis Hoffman, *Existential Psychology Religion and Spirituality: Method Praxis and Experience. Existential Psychology & Religion*, 1(1), 2014, hlm. 3.

³⁸ Dalam ungkapan Nietzsche yang disitir Hoffman: "*Religion, to be good religion, should be carefully considered, personal, and continuously critiqued. Individuals, too, should be aware of how their religious beliefs impact how they live their lives as well as how this lived religion impacts other people.*" Louis Hoffman, "*Existential Psychology Religion and Spirituality: Method Praxis and Experience,*" . . . hlm. 4.

³⁹ E. Becker, *The Denial of Death*. (New York: Free Press, 1973), hlm. 204.

tertentu, seharusnya bisa menyadari ilusi yang mungkin timbul dari keyakinannya tersebut. Persoalan surga dan neraka, dosa dan pahala, misalnya, meski menjadi ajaran umum pada semua agama, namun ketika hal tersebut tidak dipahami dengan baik, dapat menjadi ilusi yang mengingkari rasionalitas dan mengabaikan nilai-nilai kemanusiaan itu sendiri.⁴⁰ Agama yang sehat (*healthy religion*), dalam hal ini harus dipahami sebagai keyakinan pada ajaran agama yang mengakui keterbatasan-keterbatasannya. Cara beragama dan berkeyakinan yang sehat, dalam perspektif eksistensialisme, harus dimulai dengan pengakuan dan kejujuran tentang kondisi-kondisi hidup yang suram, penuh dengan penderitaan, kematian yang menyakitkan, tragedi, perbedaan keyakinan, keragaman pikiran, dan hal-hal lain yang menjadi bagian niscaya dari kehidupan.⁴¹

Persoalan keyakinan atau keberagamaan, dalam perspektif eksistensialisme, harus dimulai dengan pengakuan dan kesadaran akan situasi-situasi hidup tertentu, di mana perbedaan dan keragaman keyakinan menjadi bagian penting di dalamnya. Orang tidak bisa memaksakan kehendak dan kebenaran yang diyakininya pada orang lain untuk berbuat yang serupa. Kesadaran inilah yang harusnya memandu justifikasi teologis yang diyakininya agar tidak menjadi tindakan yang berbahaya atau merugikan bagi orang lain di sekitarnya.⁴² Orang harus menyadari bahwa terdapat banyak sekali perbedaan paham dan penafsiran yang berbeda satu sama lain bahkan dalam satu agama. Kondisi ini memvalidasi fakta natural bahwa manusia memang ditakdirkan berbeda satu sama lain. Setiap orang memiliki cara berpikir, gagasan, sudut pandang, keyakinan, dan cara menjalani hidup yang berbeda dengan yang lainnya. Karena itu, menyatukan semua semua dalam ajaran yang sama, keyakinan yang sama, pemahaman yang sama, adalah hal yang mustahil dan bertentangan dengan kodrat eksistensial manusia itu sendiri.

Kemajemukan adalah fitrah. Keragaman adalah suatu realitas alami yang dalam bahasa agama disebut *sunnatullah*.⁴³ Namun demikian, manusia dalam

⁴⁰ R. May, *The Cry for Myth*. (New York: Delta, 1991), hlm. 73.

⁴¹ Louis Hoffman, *Existential Psychology Religion and Spirituality: Method Praxis and Experience*, . . . hlm. 5.

⁴² E. Becker, *The Denial of Death*, . . . hlm. 205.

⁴³ Nurcholis Madjid, *Islam, Doktrin dan Peradaban*. (Jakarta: Yayasan Wakaf Paramadina, 1992), hlm. 54.

kehidupan dan perkembangan kediriannya tidak bisa dilepaskan dari pengaruh lingkungan, sistem sosial, beragam sistem nilai, pendidikan, ataupun informasi yang didapatkannya selama hidup. Karena itu, pada beberapa hal orang bisa saja memiliki kesamaan pandangan, pemahaman, ataupun keyakinan dengan yang lainnya, terutama ketika ada pengaruh yang sama pada kehidupan yang dijalaninya. Orang juga bisa membangun kesepakatan atau konsensus tentang apa yang baik dan bisa ditaati atau dijadikan aturan hidup bersama, sebab dalam diri manusia terdapat imperatif kategoris terkait moral yang bisa disepakati secara logis terkait nilai-nilai yang baik ataupun yang buruk. Namun, pada konteks pemahaman terkait ajaran agama, orang harus bisa bersepakat pada prinsip-prinsip pokok yang menjadi dasar ajaran agama, meskipun bisa saja berbeda dalam penafsiran terkait detil dan penerapan dari prinsip pokok tersebut.⁴⁴

Dalam konteks keberagaman masyarakat urban seperti masyarakat kota Bandung dan kota lainnya, ambivalensi teologis dan paradoks nilai-nilai kultural-religius yang ditunjukkan dengan fenomena-fenomena sebelumnya, merupakan situasi di mana individu pemeluk agama harus terjebak antara berbagai ketegangan eksistensial yang didorong oleh kondisi kehidupan kota itu sendiri (serba cepat, kompetitif, produktif, rasional, gaya hidup materialistik, dan individualistik), serta pemahaman akan situasi-situasi batas individu bersangkutan (lelah, jenuh, terasing). Apa yang menarik dalam hal ini adalah bahwa upaya-upaya masyarakat kota dalam membangun toleransi, seperti yang terdapat di kampung-kampung toleransi yang ada di kota Bandung, seolah menambah kompleksitas eksistensial-teologis tersebut. Karena itu, memahami keberagaman masyarakat kota dengan

⁴⁴ Dalam catatan Kurnia, dijelaskan bahwa perbedaan ajaran teologis dan keyakinan seseorang terhadap ajaran agama tertentu, tentu bukan masalah. Apa yang menjadi masalah adalah ketika keyakinan teologis yang bersifat tertutup, eksklusif, dan eksistensial ini menjadi dasar untuk tindakan-tindakan tertentu yang menghalalkan cara-cara kekerasan, intoleran, diskriminatif, teror, dan perilaku lain yang bisa mencederai kehidupan bersama di tengah masyarakat yang plural. Paham seperti ini bisa dengan mudah menjadi ideologi untuk tindakan tertentu yang bersifat diskriminatif terhadap keberadaan yang lainnya. Tidak hanya dalam Islam, tapi juga pada agama-agama yang lainnya. Perbedaan dan keragaman, bagi kelompok dengan ideologi yang tertutup, kaku, diskriminatif, eksklusif, dan intoleran seperti ini, tidak bisa dianggap sebagai rahmat, melainkan kenyataan yang harus diubah, diseragamkan, dan jika perlu dihancurkan untuk mewujudkan kehidupan dengan kesatuan ajaran, paham, dan kebenaran versi mereka. Lihat Ukun Kurnia, *Moderasi Beragama dan Masa Depan Indonesia*, . . . hlm. 34.

melibatkan perspektif eksistensialisme seperti ini, dapat menghadirkan penjelasan yang lebih jernih dalam memotret keberagaman masyarakat kota yang melibatkan berbagai ketegangan eksistensial-teologis, seraya menjernihkan karakteristik kehidupan perkotaan dan implikasinya pada individu-individu pemeluk agama yang menjadi bagian dari kehidupan perkotaan tersebut.

Berdasarkan hal tersebut, dapat dipahami bahwa keberagaman masyarakat kota seperti kota Bandung dewasa ini, adalah keberagaman yang kompleks, ambigu, dan sarat dengan perubahan yang dinamis seperti karakteristik kehidupan kota itu sendiri. Masyarakat kota di satu sisi bisa sangat toleran, namun pada sisi lain bisa berubah menjadi intoleran. Dalam perspektif eksistensialisme, kondisi ini dapat membuat orang sulit untuk menjadi autentik dan benar-benar merdeka, yang pada gilirannya bisa memunculkan perilaku atau tindakan yang irasional, negatif, dan bertentangan dengan nilai-nilai kemanusiaan yang justru menjadi inti dari ajaran agama itu sendiri. Hal ini pula yang menjadi alasan ketertarikan penulis untuk mengkaji persoalan ini secara lebih mendalam, dengan melakukan penelitian tematik tentang keberagaman masyarakat kota yang berfokus pada praktik toleransi di kampung-kampung toleransi yang ada di kota Bandung dalam perspektif filsafat eksistensialisme, dengan judul: *Toleransi Beragama Masyarakat Kota dalam Perspektif Filsafat Eksistensialisme (Studi Analisis Atas Pemahaman Sikap Toleransi Beragama Masyarakat Kota Bandung)*.

B. Rumusan Masalah

Berdasarkan latar belakang masalah sebelumnya, maka persoalan utama yang dikaji dan dijawab dalam penelitian ini adalah bagaimana keberagaman masyarakat kota, khususnya terkait praktik toleransi dan intoleransi beragama, ditinjau dari perspektif filsafat eksistensialisme. Secara lebih detil, permasalahan ini diturunkan ke dalam pertanyaan-pertanyaan masalah sebagai berikut:

1. Bagaimana pandangan para tokoh agama di kota Bandung tentang toleransi dan batas-batasnya?
2. Bagaimana praktik-praktik toleransi keagamaan, khususnya di kampung toleransi yang ada di kota Bandung?

3. Bagaimana konsep dan praktik toleransi beragama di kota Bandung dalam perspektif filsafat eksistensialisme?

C. Tujuan Penelitian

Tujuan utama dari penelitian ini adalah untuk mengkaji dan mengetahui secara mendalam hal-hal berikut:

1. Pandangan para tokoh agama di kota Bandung tentang toleransi dan batas-batasnya.
2. Praktik-praktik toleransi keagamaan, khususnya di kampung toleransi yang ada di kota Bandung.
3. Konsep dan praktik toleransi beragama di kota Bandung dalam perspektif filsafat eksistensialisme.

D. Manfaat Penelitian

Penelitian ini diharapkan dapat memberikan manfaat dan memiliki kegunaan serta dapat menjadi masukan bagi pihak-pihak yang berkepentingan, baik secara akademis dalam rangka pengembangan ilmu pengetahuan maupun secara praktis sebagai bahan masukan untuk para pemangku kebijakan dalam membangun praktik toleransi beragama yang melibatkan masyarakat kota. Secara lebih mendetail, manfaat yang diharapkan dari penelitian ini dibagi menjadi dua, yakni manfaat teoritis dan manfaat praktis, seperti dijabarkan berikut:

1. Manfaat Teoritis

Manfaat teoritis dari penelitian ini adalah sebagai berikut:

- a. Memperkuat bangunan teoritis Studi Keagamaan sebagai disiplin ilmu yang selalu bersentuhan dengan realitas sosial yang dinamis dan terus berkembang.
- b. Menambah khazanah Studi Agama dalam kerangka kajian lintas bidang, terutama dengan kajian studi Filsafat Agama, Studi Agama-Agama, dan analisis filsafat Eksistensialisme secara khusus.
- c. Memperluas khazanah studi tema keagamaan sebagai inti kajian dari Konsentrasi Studi Agama (*religious studies*).

2. Manfaat Praktis

Manfaat praktis dari penelitian ini adalah sebagai berikut:

- a. Memberikan kerangka pikir baru bagi para pengambil kebijakan, khususnya Pemerintah Daerah/Kota dalam menghadapi tantangan keberagaman masyarakat kota di masa mendatang.
- b. Menjadi kerangka referensi bagi para praktisi keagamaan dan pegiat studi keagamaan dalam menciptakan ruang yang lebih baik untuk dialog antar pemeluk agama dengan berpihak pada pemahaman atas situasi-situasi kemanusiaan yang riil.
- c. Memberikan wawasan baru bagi masyarakat secara luas tentang bagaimana menyikapi praktik keberagaman di masyarakat melalui perspektif eksistensialisme.

E. Kerangka Berpikir

Keberagaman masyarakat kota atau istilah lainnya *urban religion*, merupakan konsep yang kompleks, karena melibatkan berbagai dimensi agama dan dimensi eksistensial pelaku atau pemeluknya. Hal ini ditambah juga dengan kondisi objektif agama pada masyarakat perkotaan yang oleh Lanz disebut sebagai unsur spesifik dalam kehidupan perkotaan yang bercampur-padu dengan gaya hidup, imajinasi, infrastruktur dan material, budaya, politik, ekonomi, beragam bentuk kehidupan dan pekerjaan, formasi komunitas, festival dan perayaan. Keberagaman bagi masyarakat kota adalah proses berkelanjutan di mana orang-orang akan berinteraksi dengan ajaran agama dan memberikan pengaruh secara resiprokal, lalu memproduksi, mengubah dan mendefinisikan satu sama lain.⁴⁵

Agama dalam berbagai kajian di bidang Studi Agama merupakan topik yang sangat berpengaruh secara eksistensial, mental-psikologis, dan diskursif perilaku individu yang meyakinkannya. Kerumitan yang lain adalah bahwa keberagaman masyarakat kota ini seringkali bersifat ambigu, dipenuhi dengan pertentangan dan ketegangan tertentu antara nilai-nilai sosio-kultural ekonomis kota dengan sikap

⁴⁵ Stephan Lanz, "Assembling Global Prayers in the City: An Attempt to Repopulate Urban Theory with Religion," . . . hlm. 25.

dan pemahaman teologis keagamaan masyarakatnya. Pada masyarakat kota tersebut, terdapat nilai-nilai agama yang berlaku relatif sesuai dengan prinsip otonomi subjek manusia modern, tapi juga terdapat dorongan untuk menampilkan agama sebagai identitas untuk komunalitas yang absolut. Pada sisi keyakinannya sendiri, ajaran agama yang diyakini dipraktikkan sebagai ajaran final, meskipun pada spirit kehidupan kota ajaran tersebut terkadang dinegosiasikan untuk kepentingan plural.⁴⁶

Masyarakat kota, dalam banyak kajian di bidang Sosiologi, seringkali didefinisikan sebagai masyarakat dengan karakteristik yang mencakup: (1) ukuran yang besar dan populasi yang padat; (2) heterogenitas dan pluralitas dalam berbagai hal (profesi, budaya, keyakinan, latarbelakang sosial, dan lainnya); (3) anonimitas atau ketiadaan identitas dan rasa memiliki; (4) mobilitas yang tinggi dan temporalitas relasi sosial; (5) impersonalitas kontak dan komunikasi sosial; (6) masyarakat yang padat secara fisik namun berjarak secara sosial; (7) regimentasi atau kehidupan yang dipenuhi dengan tuntutan percepatan dan jam kerja; dan (8) segmentasi personalitas, atau anggapan bahwa orang lain adalah fungsi niscaya untuk pencapaian tujuan yang dilihat dari formalitas profesinya.⁴⁷ Karakteristik masyarakat kota yang demikian, membuat berbagai unsur di dalamnya seringkali harus dilihat sebagai lensa untuk memotret realitas kehidupan yang ada. Mengkaji agama masyarakat perkotaan misalnya berarti memotret kehidupan masyarakat kota dengan lensa agama.⁴⁸

Dalam kehidupan kota, semua unsur berbaur dengan menggabungkan semangat individualitas sekaligus perayaan hal-hal tertentu secara sosial sebagai

⁴⁶ Meyakini ajaran agama sendiri sekaligus menerima nilai-nilai dan hak kebenaran yang lain untuk eksis di tengah pluralitas adalah sebuah kondisi paradoks untuk keyakinan teologis yang dianut. Lihat Demush Bajrami dan Blerina Demiri, Ethical Relativism and Morality. *ILIRIA International Review*, 9(1), 2019, hlm. 223.

⁴⁷ Salah satu perumus awal karakteristik masyarakat urban adalah Louis Wirth (1938) yang mengatakan bahwa terdapat 3 ciri utama kehidupan kota, yakni populasi yang besar (*large population size*), heterogenitas sosial (*social heterogeneity*), dan kepadatan penduduk (*population density*). Rumusan ini terus berkembang seiring perkembangan kajian tentang masyarakat urban itu sendiri. Lihat Richard T. LeGates dan Frederic Stout (Eds.), *The City Reader*. (London: Routledge, 2020), hlm. 189.

⁴⁸ Lihat juga Jorg Rupke, *Urban Religion, A Historical Approach to Urban Growth and Religious Change . . .* hlm. 4-5.

cara untuk bertahan di tengah dinamika dan percepatan perubahan kota tanpa batas. Orang dituntut untuk menjadi rasional, kompetitif, progressif, dan produktif. Namun tuntutan hidup di perkotaan ini pula yang mudah membuat orang terjebak dalam rutinitas yang menggerus makna dari aktivitas yang dijalani. Efeknya, orang mudah merasa hampa makna dan kering secara spiritual.⁴⁹ Karakter yang serba cepat tersebut membuat masyarakat kota juga menginginkan adanya solusi untuk masalah kekeringan makna dan spiritualitas secara cepat pula. Akibatnya, agama lebih banyak diajarkan, dipahami, dan dipraktikkan secara instan dan simbolis. Orang akan bercepat mengikuti pengajian untuk kemudian bercepat pula dalam bekerja dan mengejar keuntungan. Agama bagi masyarakat kota dibutuhkan untuk menutup kekosongan makna dan kekeringan spiritual, sekaligus menjadi citra, identitas diri, dan pola komunikasi yang bersifat instan dan simbolis dalam konteks permainan tertentu (politik, relasi kuasa, identitas kultural).⁵⁰

Meski tidak selalu sesederhana proposisi bahwa keberagaman masyarakat kota selalu bersifat instan dan simbolis, karena pada kenyataannya didapati juga jalan-jalan spiritual yang menuntut praktik yang ketat, namun pola umum dari cara beragama yang instan, simbolis, dan seringkali bersikap kaku terhadap keyakinan yang berbeda inilah yang menjadi kecenderungan keberagaman masyarakat kota tersebut. Kondisi ini pada gilirannya menghadirkan persoalan tertentu terkait praktik keberagaman masyarakat kota. Sementara kehidupan kota bergerak maju, tapi sikap dan pemahaman keagamaan masyarakatnya justru bergerak mundur. Sementara kehidupan kota menuntut orang-orang di dalamnya untuk berlaku rasional, tapi masyarakat kota dalam banyak hal justru memilih solusi irasional untuk menyelesaikan berbagai persoalan yang dihadapi.

Kondisi seperti inilah yang bisa didapati pada masyarakat kota hari ini. Keberagaman masyarakat kota atau urban dipenuhi dengan ambiguitas dan ketegangan tertentu antara tuntutan rasionalitas dan individualitas kota dengan pemahaman teologi yang rigid dan praktik keagamaan sebagai identitas komunal.

⁴⁹ Farid Mustofa, "Urban Sufism: The New Spirituality of Urban Communities in Indonesia," dalam *Jurnal Filsafat*, 22(3), 2012, hlm. 219.

⁵⁰ Lihat Lourens Minnema, "Correlations between types of culture, styles of communication and forms of interreligious dialogue," dalam *HTS Theologische Studies*, 70(1), 2014, hlm. 2.

Ketegangan ini pula yang pada akhirnya menghadirkan fenomena-fenomena keberagamaan tertentu yang justru seringkali bertentangan dengan karakteristik dan nilai-nilai ideal kehidupan kota itu sendiri. Masyarakat kota pada satu sisi bisa sangat toleran dan mendorong pada pilihan bebas individu dalam hal keyakinan keagamaan. Tapi pada sisi lainnya, masyarakat kota juga menjadi masyarakat yang mudah untuk merasa tersinggung dan melakukan tindakan-tindakan diskriminatif dan intoleran, yang membuat kemerdekaan individu seperti tidak ada artinya.

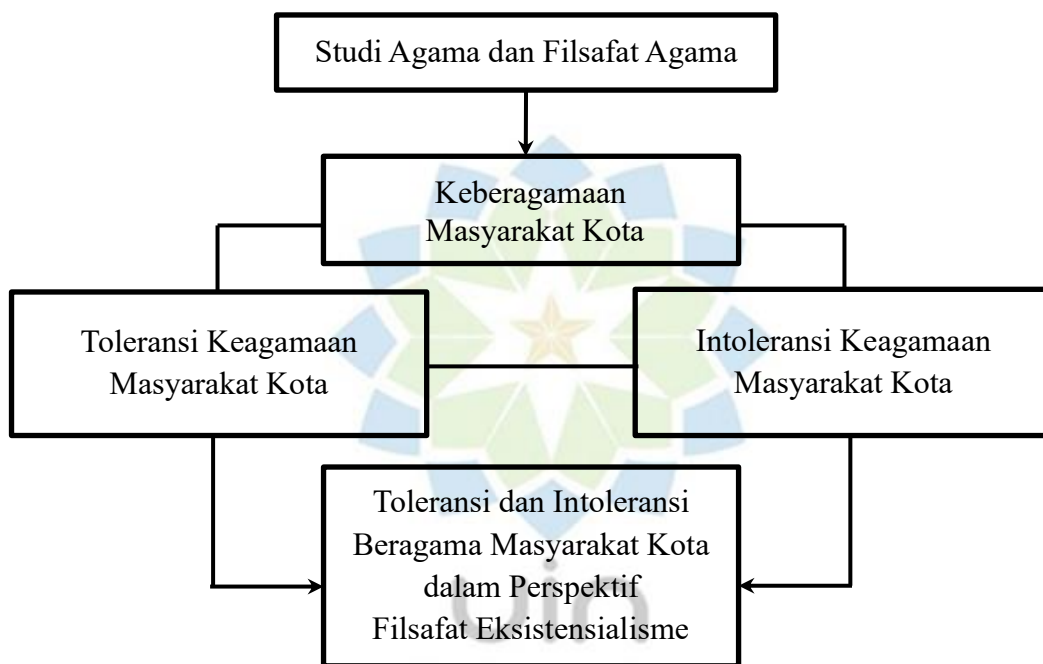
Fakta-fakta seperti ini pula yang membuat kajian tentang keberagamaan masyarakat kota harus melibatkan berbagai perspektif yang bisa melengkapi dan membangun pemahaman yang utuh pada pengkajinya. Fakta ini pula yang mendorong penulis untuk mengikutsertakan perspektif dari disiplin lain, yakni Filsafat, khususnya perspektif filsafat Eksistensialisme, untuk memahami fenomena keberagamaan masyarakat kota tersebut. Secara lebih khusus, perspektif filsafat eksistensialisme ini akan digunakan untuk menganalisis bagaimana perilaku beragama pada tataran personal sebagai tindakan otentik subjek pelakunya, terutama untuk memahami praktik toleransi dan intoleransi masyarakat kota.

Filsafat Eksistensialisme akan digunakan sebagai pisau analisis untuk memahami bagaimana perilaku subjek yang diteliti terkait keberagamaan masyarakat kota secara lebih personal. Praktik dan pemahaman agama masyarakat kota, dalam perspektif eksistensialisme adalah pilihan bebas individu untuk beragama secara autentik, yang terbuka pada kritik di mana keyakinan lebih dibawa ke ranah personal. Hal ini sesuai dengan karakteristik umum eksistensialisme yang menekankan bahwa: *Pertama*, eksistensi selalu bersifat khusus dan individual; *Kedua*, eksistensialisme berkaitan dengan investigasi makna berada (*meaning of being*); *Ketiga*, eksistensialisme berhadapan dengan beragam kemungkinan di mana seseorang akan membuat pilihan dan meneguhkan diri dengan pilihan tersebut; dan *Keempat*, eksistensialisme mengkaji bagaimana sikap, tindakan, dan pilihan hidup seseorang dalam konteks historis tertentu, dengan situasi dan kondisi tertentu, serta dengan batasan-batasan tertentu yang ditemuinya secara nyata.⁵¹

⁵¹ More V. Raosaheb, Existentialism; A Philosophic Stand Point to Existence over Essence. *The South Asian Academic Research Chronicle*, 3(1), 2016, hlm. 14.

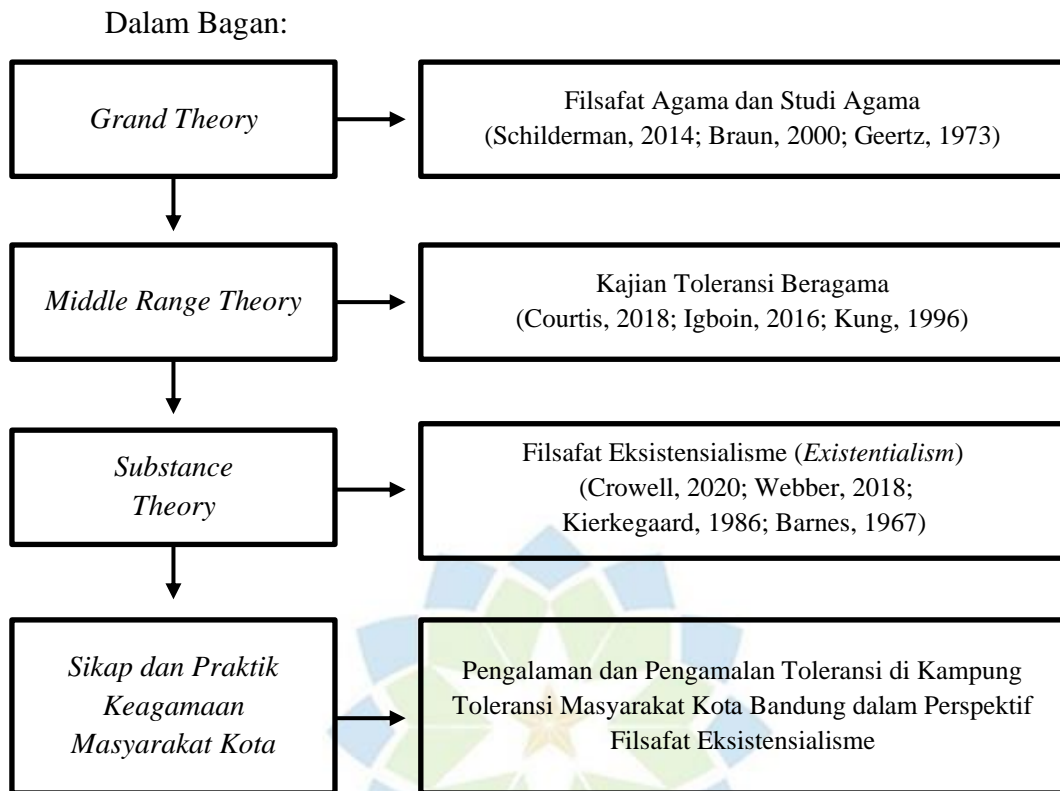
Melalui metode analisis filsafat eksistensialisme tersebut, diharapkan penelitian ini dapat menemukan kedalaman, dan tidak semata angka yang merujuk pada ukuran dimensional dari praktik keberagamaan masyarakat kota tanpa makna yang bersentuhan dengan aspek terdalam dari pemeluk agama secara individual. Dengan demikian, secara lebih rinci, penelitian ini menganalisis bagaimana keberagamaan masyarakat kota Bandung dalam perspektif filsafat eksistensialisme.

Dalam bagan:



Bagan 1. Kerangka Berpikir Penelitian

Adapun teori-teori yang nantinya akan digunakan sebagai landasan teoritis dalam penelitian ini, adalah teori-teori yang berkembang dalam bidang: (1) Filsafat Agama (*Philosophy of Religion*); dan (2) Studi Agama (*Religious Studies*). Keduanya adalah disiplin keilmuan yang menjadi landasan teoritis utama (*grand theory*) untuk penelitian ini. Dalam Filsafat Agama sendiri, secara spesifik dibahas tentang bagaimana filsafat memahami konsep beragama dalam kaca mata eksistensialistik. Sedang kajian tentang Studi Agama lebih dikhususkan pada pembahasan tentang konsep agama dengan berbagai dimensinya. Kajian derivatif dari dua bidang utama tersebut (studi Filsafat dan studi Agama), khususnya eksistensialisme religius menjadi *substance theory* untuk penelitian ini.



Bagan 2. Landasan Teori Penelitian

F. Proposisi Penelitian

Mengingat bahwa penelitian ini menggunakan pendekatan kualitatif, maka peneliti juga perlu membangun rumusan proposisi yang berangkat dari persoalan yang diteliti, sebagai berikut:

1. Toleransi beragama berbasis kohesivitas kultural yang kuat adalah toleransi yang bersifat eksternal.
2. Praktik toleransi beragama di kampung-kampung toleransi di kota Bandung adalah representasi terbatas untuk bangunan toleransi beragama di masyarakat kota Bandung secara keseluruhan.
3. Praktik toleransi beragama di kota Bandung memiliki fondasi kuat sejauh dilandasi kesadaran subjek anggota masyarakat yang otentik dan otonom.

G. Penelitian Terdahulu yang Relevan

Penelitian terkait keberagamaan masyarakat kota, pada dasarnya sudah banyak dilakukan, baik dalam bentuk penelitian bebas ataupun akademis.

Banyaknya penelitian terkait keberagaman masyarakat kota ini menunjukkan signifikansi kajian ini yang terus mengalami perkembangan dan perbedaan kesimpulan antara satu riset dan lainnya. Penelitian tentang keberagaman masyarakat kota ini terkadang melibatkan agama Islam secara khusus, terutama yang berkaitan tentang pemahaman para pemeluknya, praktik-praktik dan gerakan-gerakan keagamaan tertentu di masyarakat perkotaan kontemporer, seperti gerakan hijrah, sufisme kota, dan lainnya. Tema yang sama juga dikembangkan dalam bentuk penelitian lain yang dilakukan dengan melibatkan persepsi masyarakat di suatu kota, terkait pengaruh agama terhadap kesejahteraan ekonomi masyarakat, kesehatan mental, dan lainnya. Hal ini berarti melibatkan subjek yang sangat banyak dan beragam. Karena itu pula, penelitian yang dilakukan pun seringkali menghasilkan kesimpulan yang berbeda satu sama lain. Keragaman ini tentu saja bukanlah sebuah kelemahan, sebaliknya, ia bisa memberikan tambahan nilai pada khazanah studi keagamaan secara umum.

Adapun penelitian yang membahas terkait keberagaman masyarakat kota secara spesifik, maka terdapat beberapa penelitian sebelumnya yang sudah dilakukan, namun dengan menggunakan pendekatan, metodologi, dan perspektif kajian yang berbeda dengan penelitian ini. Beberapa penelitian sebelumnya yang memiliki relevansi dengan penelitian ini, di antaranya adalah sebagai berikut:

1. Penelitian Rina Hermawati, Caroline Paskarina, dan Nunung Runiawati, dengan judul: *Toleransi Antar Umat Beragama di Kota Bandung*, Universitas Padjadjaran, 2016. Penelitian ini berupaya mengkaji toleransi dalam hubungan antar umat beragama di kota Bandung yang diukur melalui seberapa jauh para pemeluk agama menentukan jarak sosial mereka terhadap para pemeluk agama lainnya. Dengan menggunakan metode kuantitatif, penulis mengukur nilai indeks toleransi melalui tiga dimensi utama yaitu persepsi, sikap dan kerjasama antar umat beragama. Hasil penelitian menunjukkan bahwa Indeks Toleransi antarumat Beragama di Kota Bandung sebesar 3,82 termasuk dalam kategori “Tinggi”, yang mengindikasikan bahwa interaksi sosial antar umat beragama di kota Bandung telah berlangsung secara baik dan berada dalam batas-batas jarak

sosial yang wajar. Kemungkinan konflik umumnya dipicu oleh perizinan pembangunan rumah ibadat yang berada dalam ranah kewenangan pemerintah, sehingga hal ini penting untuk dibenahi dalam rangka meningkatkan capaian Indeks Toleransi di kota Bandung.

Perbedaan utama penelitian yang dilakukan oleh Hermawati, dkk. dengan penelitian ini terletak pada pendekatan dan metodologi yang digunakan, metode analisis data, *key informan* penelitian, serta keluasan perspektif yang dilibatkan. Penelitian ini menggunakan pendekatan kualitatif, serta melibatkan perspektif eksistensialisme sebagai metode analisis untuk memahami bagaimana pemahaman dan sikap toleransi masyarakat di kota Bandung.

2. Penelitian Agus Ahmad Syafei, dengan tajuk: *Toleransi Beragama di Era "Bandung Juara,"* UIN Sunan Gunung Djati, Bandung, 2016. Penelitian tematik kualitatif ini menyorot bagaimana kondisi toleransi beragama sejak terjadi pergantian kepemimpinan di Kota Bandung dari Walikota sebelumnya, Dada Rosada, ke Ridwan Kamil. Toleransi beragama pada dua era kepemimpinan yang berbeda tersebut menghadirkan nuansa yang berbeda pula, meski dalam beberapa hal ditemukan sejumlah titik yang sama. Hal demikian dipandang sebagai sesuatu yang normal saja, karena setiap pemimpin memiliki gaya, selera dan visi-misi masing-masing. Jika Dada Rosada tampil memimpin Bandung dengan semangat menjadikan Bandung sebagai Kota Agamis, dengan menekankan pentingnya toleransi antarumat beragama, maka Ridwan Kamil lebih memilih spirit Bandung Juara sebagai tagline utama kepemimpinannya, dengan tetap menekankan Bandung sebagai 'rumah bersama' semua umat beragama. Ridwan Kamil secara sadar tidak memakai bahasa agama di ruang publik sebagaimana halnya yang dilakukan Walikota sebelumnya, Dada Rosada. Dalam pendekatan esensialisme yang diusung Walikota sekarang, yang terpenting bukanlah membawa-bawa agama dalam setiap program yang diusung ke ruang publik, terpenting adalah justru mengimplementasikan nilai-nilai

yang dikandung agama itu sendiri melalui berbagai program yang nyata-nyata memberikan manfaat kepada warga.

Perbedaan utama penelitian yang dilakukan oleh Agus Ahmad Syafei terletak pada pendekatan dan metodologi yang digunakan, era kepemimpinan dan kebijakan yang dihadirkan oleh Pemerintah Kota Bandung terkait toleransi, serta perspektif yang dilibatkan. Penelitian ini menggunakan pendekatan kualitatif, serta melibatkan perspektif eksistensialisme sebagai metode analisis data untuk memahami bagaimana pemahaman dan sikap toleransi beragama masyarakat di kota Bandung.

3. Penelitian Dwi Wahyuni, dengan tajuk: *Gerakan Dialog Keagamaan: Ruang Perjumpaan Antar Umat Beragama di Kota Bandung*, UIN Imam Bonjol, Padang, 2019. Penelitian ini menyorot bagaimana kondisi toleransi beragama di kota Bandung dengan mempertimbangkan kondisi objektif heterogenitas, termasuk keragaman agama di kota Bandung. Hasil penelitian menunjukkan pentingnya ruang-ruang perjumpaan antar umat beragama sebagai upaya untuk hidup toleran, setara dan bisa berkerjasama. Sebagai bentuk ruang perjumpaan antar umat beragama, dialog keagamaan sudah semestinya terus digagas dan dipraktikkan dalam kehidupan bermasyarakat di Kota Bandung. Penelitian ini memaparkan berbagai gerakan dialog keagamaan yang telah, sedang dan akan dilakukan oleh komunitas-komunitas masyarakat sipil di kota Bandung. Pendekatan yang digunakan ialah analisis deskriptif, yakni menggambarkan fenomena berdasarkan pengamatan secara spesifik terhadap hal-hal yang telah ditentukan. Data yang telah terkumpul selanjutnya diinterpretasikan dan dianalisis menggunakan teknik analisis deskriptif-kualitatif. Beberapa komunitas atau organisasi gerakan dialog keagamaan di kota Bandung adalah Jaringan Kerja Antar Umat Beragama (JAKATARUB), Paguyupan Anti Diskriminasi Agama, Adat dan Kepercayaan (PAKUAN), Masyarakat Untuk Lintas Agama (MAULA), Sahabat Lintas Iman (SALIM), Forum Lintas Iman Deklarasi Sancang (FLADS), *Peace Generation*, Sekolah Damai Indonesia Wilayah Bandung, dan *Halaqah Damai*.

Perbedaan utama antara penelitian yang dilakukan oleh Dwi Wahyuni dengan penelitian ini terletak pada metodologi dan pendekatan yang digunakan, subjek yang dilibatkan, serta analisis data yang ditetapkan. Penelitian ini menggunakan pendekatan kualitatif dengan perspektif eksistensialisme sebagai metode analisis data, untuk memperkaya dan memperdalam hasil bahasan yang ada.

Secara lebih detail, berikut adalah perbandingan ringkas antara penelitian tentang toleransi beragama di kota Bandung dengan beberapa penelitian sebelumnya seperti disebutkan di atas.

Dalam tabel:

Judul	Fokus	Pendekatan	Analisis	Objek
<i>Toleransi Antar Umat Beragama di Kota Bandung</i>	Toleransi antar umat beragama di kota Bandung	Kuantitatif	Deksriptif verifikatif	Responden dari berbagai pemeluk agama
<i>Toleransi Beragama di Era Bandung Juara</i>	Praktik dan kebijakan terkait toleransi beragama di era Bandung Juara	Kualitatif	Analisis deskriptif	Kebijakan pemerintah dan masyarakat
<i>Gerakan Dialog Keagamaan: Ruang Perjumpaan Antar Umat Beragama di Kota Bandung,</i>	Toleransi antar umat beragama di kota Bandung	Kualitatif	Analisis deskriptif	Masyarakat penganut berbagai agama di Kota Bandung

Tabel 1.2. *Perbandingan Penelitian Sebelumnya*