

Sketsa atas Modus Kehidupan Beragama di Indonesia Masa kini

Martin Lukito Sinaga

Baik juga kalau terlebih dulu saya kutipkan analisis Rita Smith Kipp dan Susan Rodgers¹ mengenai situasi kehidupan beragama di Indonesia belakangan ini,

Kompleksitas keberagamaan di Indonesia sungguh mengejutkan, dan hal tersebut sesuai dengan keragaman sosialnya. Namun secara paradoks, buku statistik terbitan pemerintahan di Jakarta mengungkapkan kenyataan itu dengan cara yang menghilangkan kerumitannya. Dalam buku tersebut, situasi populasi Indonesia didaftarkan sebagai berikut: penganut Islam berjumlah 88%, Kristen Protestan 5,8%, Katolik 2,9%, Hindu 2%, dan Buddha 0,9% (lihat *Buku Saku Statistik Indonesia, 1982:172*). Sebagai tambahan sejumlah kecil penganut agama tertentu, yang hidup di daerah-daerah Islam dan Kristen, juga dicatat oleh dokumen pemerintahan tersebut. Kesimpulan statistik ini, bagaimanapun juga, memberi gambaran yang salah akan keragaman agama yang sungguh nyata di negeri tersebut. Bahkan statistik tersebut mengaburkan pergerakan dan perubahan kualitas dari kehidupan kontemporer agama-agama di Indonesia. Dalam kenyataannya di Indonesia, sejumlah komunitas etnik masih mempertahankan dan memelihara sistem ritualnya: seputar kelahiran, pernikahan, bercocok tanam, dan kematian. Komunitas ini juga kerap kali mengungkapkan kepercayaannya akan bermacam-macam roh, kekuatan kosmik yang menuntut sikap moral dan benda-benda ritual yang bertenaga. Dan komunitas itulah yang juga mengaku diri selaku beragama Islam atau Kristen. Dalam pada itu, ada yang menganut kedua-duanya, dan *ada yang sedang bergerak "beralih agama"*.(penekanan oleh penulis, -mls).

Dari catatan ini maka timbul sebentar gagasan untuk menangkap modus (cara berada atau pun proses) kehidupan beragama di Indonesia masakini: yaitu dengan menganalisis gerak alih agama (conversion).

Hal ini membantu kita menemukan alat analisis sekaligus *locus* pengamatan; sebab momen *conversion* memberi kita sebentar ketetapan sikap dan hidup yang lebih nyata akibat seseorang atau sekelompok orang menganut iman agama tertentu. Jadi, dengan menganalisis peristiwa-peristiwa konversi/alih agama minimal kita bisa menangkap beberapa bentuk modus kehidupan beragama yang berkembang di negeri ini. Malah kita bisa menangkap bentukan permanen kehidupan beragama itu sendiri (jadi lebih dari sekadar revivalisme

¹ Lihat buku yang mereka sunting, *Indonesian: Religions in Transition* (Tucson: The Univ. of Arizona Press, 1987), hl. 3

agama akibat *religious marketing*, misalnya). Data-data historis ataupun sosiologis yang saya uraikan di sini akan banyak bersumber pada realitas agama Kristiani, walau tentu data-data dari komunitas muslim juga tersedia.

Modus Kehidupan Beragama 1: Menghayati agama yang Modern

Ada kisah konversi awal ke dalam kekristenan di Indonesia yang hendak saya tuturkan di sini, yaitu kisah “anak asuhan” misionaris Barat, Todung Sutan Gunung Mulia (1896-1966). Klinken² mencatatnya selaku sosok yang amat terdidik: pada usia 15 tahun saja ia sudah diutus belajar ke Belanda! Dan tentu itu adalah bagian dari paket konversi orang Batak-Angkola ke dalam agama Kristen, termasuk dalam paket itu tentulah masuk sekolah bergaya Barat. Semasa kuliah di Universitas di Belanda, ia ikut *The Netherlandsche Christen Studenten Vereeniging* (Gerakan Mahasiswa Kristen Belanda), dan di situlah ia mulai menganut etos modern: individualistis dan progresif³. Ia pun berkenalan dengan misionaris Hendrik Kraemer, juga berkenalan dengan para pemikir Politik Etis, semisal van Deventer, Abendanon dan ideolog perang Aceh, Snouck Hurgronje.

Pada usia 23 tahun ia kembali ke Nusantara, lantas menjadi guru di Sipirok, Tapanuli; lalu Gubernur Jenderal Van Limburg Stirum mengangkatnya selaku wakil suku Batak di *Volksraad* pada tahun 1922. Dan saat itu Mulia masih berusia 26 tahun. Posisi yang amat prestisius ini dikerjakannya sambil menjadi editor pada Mingguan *Zaman Baroe*, penjunjung paham *Hamajuon*; yang adalah paham dan pengalaman hidupnya sendiri.

Di *Volksraad* karirnya pun menanjak, puncaknya pada tahun 1941 ia mengganti Husni Thamrin selaku wakil ketua lembaga itu. Mulia bekerja sebagai orang yang percaya pada demokrasi modern yang kelak menurutnya akan dibangun di Nusantara oleh kemurahan hati pemerintahan Kolonial Belanda. Ia percaya pada Politik Etis selaku politik “pertobatan” dan hutang budi Belanda, *the debt of honour*. Ada yang emosional dalam keyakinannya akan niat baik kolonial itu; ia tahu betul makna pertobatan. Ia pun hendak mendirikan Partai Politik Perserikatan Masehi Indonesia (1929) sebagai caranya menempuh politik *kooperatif* dengan kolonialisme. Namun, perlahan ia mulai kecewa pada Politik Etis Belanda, khususnya karena Gubernur Jenderal De Jonge semakin brutal membeslah pergerakan nasionalisme Indonesia. Ia merasa percuma memobilisasi kaum terdidik dan borjuasi Indonesia agar siap berasosiasi dan menyambut pemberian demokrasi oleh sang patron. Bagaimana pun tragisnya jalan hidup Mulia, mengutip Klinken sekali lagi, menjadi Kristen adalah juga sebetulnya langkah pemborjuasian dirinya dan penemuan tangga yang membuatnya naik ke tataran politik nasional.

Kisah ini, yang terdengar elitis (walau mewakili cukup banyak langgam umat kristiani), adalah sekilas kisah yang memberitahu kita mengenai momen

² Lihat Gerry van Klinken, *Minorities, Modernity and the Emerging Nation: Christian in Indonesia, a Biographical Approach* (Leiden: KITLV, 2003), hl 237.

³ Gerry van Klinken, *Minorities, Modernity...* hl.71.

penting alih agama di Nusantara. Dan melaluinya kita bisa menangkap modus kehidupan beragama yang awal di negeri ini: beragama berarti memperluas horison diri dan pembentukan ruang sosial baru, yang melalui jaringan lintas bangsa telah mengarahkan warga pribumi menatap dunia baru dan memasukinya, yaitu modernitas dan dunia borjuasi.

Kalau pun kita menyoroti peristiwa yang lebih udik lagi, demi semacam sikap *fair*, maka kita akan pula merasakan sebetulnya varian lain dari modus konversi ke dalam modernitas tersebut.

Jaulung Wismar Saragih, dari Simalungun (Sumatera Utara), menerima baptisan dalam usia yang cukup dewasa (usia 22 tahun). Baptisan dewasa itu membuatnya sedikit banyak sempat mempersoalkan makna konversi; dan kalau kita mendengar refleksinya sendiri maka akan tampak corak pergumulannya dan apropriasinya terhadap kekristenan.

Selama 2 tahun ia belajar di sekolah, makin terasalah olehnya kasih Tuhan Yesus kepada umat manusia. Sese kali dia percaya betul kepada Tuhan, tetapi kadang-kadang bimbang pikirannya. Namun untuk dapat turut ujian ke sekolah guru (yang disebut sekolah tinggi waktu itu), dimintalah supaya ia dibaptis bersama seorang bernama Jilam (menjadi Paulus) Purba, keluarga mertua mereka. Karena ujian pada bulan Oktober (untuk masuk di Zending Kweekschool Narumonda -*m/s*), jadilah ia dibaptis pada tanggal 11 September 1910. Tanggal itulah kemudian dianggap sebagai hari lahirnya pada tahun 1888 (bersamaan dengan wafatnya Tuan Rondahaim, Tuan Kerajaan Raya). Walaupun ibu dan abangnya tidak merasa senang setelah ia dibaptis, mereka itu tetap memberi dia makan, tidak jadi tinggal pada tuan August Theis⁴.

Jelas betul basis-basis diri Saragih yang menjadi penentu konversinya: yaitu basis keluarga (“abang, paman, memberi makan”), lokasi kultur/etnisitasnya (dalam kisah pembaptisan ia tetap menyebut rajanya, yaitu Tuan Rondahaim) *vis a vis* sekolah guru dan misionaris Jerman August Theis. Dan hal ini berarti: senantiasa ia membawa hal yang baru (agama Kristen dan modernitas) yang diterimanya ke dalam konteks keluarganya dan manfaatnya bagi kehidupan etnik dan dirinya.

Corak rohani kristiani yang datang ke negerinya kala itu ialah Pietisme; sebetulnya teologi yang menekankan kesalehan pribadi dan penghayatan iman sebagai segi-segi utama agama Kristen yang perlu diperhatikan di samping ajaran yang benar.⁵ Dengan penekanan pada iman pribadi tersebut, maka suasana sosial

⁴ Dalam otobiografinya, *Memorial Peringatan Pendeta J. Wismar Saragih [Marsinalsal]* (Jakarta: BPK Gunung Mulia, 1977), hl. 55-56. Dalam otobiografinya tersebut Saragih menceritakan dirinya dari sudut pandang orang ketiga.

⁵ Lihat Christiaan de Jonge, *Gereja Mencari Jawab, Kapita Selekta Sejarah Gereja* (Jakarta: BPK Gunung Mulia, 1993), hl. 34.

dan kultural komunitas etnik cenderung dilihat bermasalah. Tentu masalah ini akan dihadapi secara sederhana oleh gerakan pietisme itu: pekabaran Injil dan konversi harus dilakukan atas bangsa-bangsa kafir itu.

Namun, lebih dari sekadar mengikut pietisme yang jadi jawaban Saragih selama hidupnya (1888-1968); ia mulai dengan membangun semacam masyarakat melek-huruf (*literate society*) di Simalungun, demi kemunculan generasi terdidik yang pas untuk zaman *Kemajuan*. Dan itu adalah juga refleksi dari modernitas yang diperkenalkan misionaris Jerman tadi ke negerinya.

Maka, pada tahun 1916 ia sudah mulai menyusun *Kamus Simalungun* (dengan judul *Partingian ni Hata Simalungun*). Dan agar gagasan memiliki kaki-kakinya, bersama rekannya, pada tahun 1928 Jaulung mendirikan *Comite Na Ra Marpodah* yang bergerak di bidang penerbitan bahan bacaan demi pengembangan bahasa dan budaya. Terbitan mereka meluas di segala bidang: pemerintahan, pertanian, tata-bahasa, bahkan pengetahuan seks.

Untuk kepentingan katekese dan pendidikan iman gerejawi, Jaulung Wismar Saragih sudah menerjemahkan dalam tahun 1934 dan 1935 *portion* Alkitabiah, yang ia alihbahasakan ke Simalungun dari bahan Alkitab Batak Toba (yang tersedia sebagai karya Nommensen dan Johannsen). Tahun 1939 ia menyelesaikan terjemahan Injil Lukas, dan mendapat bantuan dan nasihat ahli bahasa Dr. P. Voorhoeve. Pada tahun 1944 ia mendirikan *Kongsi Bibel Simalungun*, dan pada tahun 1953 terbitlah *Perjanjian Baru* edisi Simalungun (yang dikerjakannya dengan meminta bantuan misionaris Vollmer).

Di samping pekerjaannya menerjemahkan Alkitab, ia menulis brosur dan naskah-naskah bersifat meditasi, seperti *Tadah ni Tonduy* (Air Susu bagi Jiwa). Namanya sebagai pengarang mula-mula muncul dalam *Bentara Hindia*; perlu dicatat bahwa Jaulung Wismar Saragih bertahun-tahun menjadi pemimpin redaksi majalah gereja Simalungun *Sinalsal* (Cahaya), yang terbit dari tahun 1931 sampai 1942. *Sinalsal* adalah sarana untuk memperjuangkan emansipasi yang diinginkan orang Kristen Simalungun dalam terang nasionalisme. Tidak terlalu berlebihan kalau Swellengrebel mengggelarinya sebagai “Een Simaloengoense Luther”⁶.

Jadi, konversi selalu adalah proses terbuka, pertama-tama pada sebetuk kerohanian baru (iman Kristen), namun juga pada sebetuk keluasan hidup yang penuh pesona (modernitas). Pada kasus Mulia, iman itu membawanya menjadi sosok borjuis yang kosmopolit, pada kasus Saragih iman itu membawanya menjadi pemimpin dan tokoh emansipasi etnik.

Soal konversi sedemikian tampaknya juga adalah gejala dengan paralelismenya di banyak tempat lain di Nusantara. Geertz juga mencatat bahwa di Bali, memakai terminologi Weber, terjadi rasionalisasi agama⁷. Suatu dunia magis yang penuh tuah dan pesona, perlahan luruh, *disenchanted*, dan menyisakan

⁶J.L. Swellengrebel dalam *In Leijdeckers Voetspoor. Anderhalve eeuw Bijbelvertaling en Taalkunde in de Indonesische Talen, II [1900-1970]* ('S Gravenhage: Martinus/Nijhoff, 1978), hlm. 165.

⁷ Lihat Clifford Geertz, *The Interpretation of Cultures* (London: Basic Book/Hutchinson, 1975), hl.170-189.

keharusan mengurainya dengan lebih sistematis lagi. Makna-makna ultim hidup tidak lagi dilihat dalam rasa turah, tetapi lebih reflektif, dan dicari basis penjelasannya dalam Kitab Suci. Jadi ada jarak dengan agama yang dulu serba mencakup; kini agama lebih dilihat sebagai fungsinya dalam hidup praktis.

Modus Kehidupan Beragama 2: Menghayati Identitas Sosial

Dalam kehidupan beragama di Nusantara –sebagai akibat proses konversi ini- pernah muncul isu “race between the Islam and Christianity”, yang dalam pandangan Schrieke turut berperan mendorong penyebaran Islam di Nusantara⁸. “Balapan” demi konversi ini menurut Th. Sumartana terkait dengan gairah pemurnian⁹ yang perlahan-lahan ditorehkan kepada kedua agama dunia ini. Dengan memasukkan orang Indonesia ke dalam kotak-kotak agama, maka dianggap tunailah tugas utama misionaris atau pun pendakwah. Konon, dengan masuk kotak agama maka kepercayaan menjadi tertata. Makanya sering dikatakan orang bahwa Muhammadiyah (yang modern itu) adalah kawan-bertikai *Zending* modern dari Belanda¹ .

Maka, selanjutnya sejarah agama-agama di Indonesia perlahan menjadi sejarah batas-batas, *religious boundaries as identities*, yang menurut saya menjadi modus ke 2 dari penghayatan hidup beragama di negeri ini.

Ringkasnya ihwal ini ada dalam kasus di Tengger, Jawa Timur saat seratus orang serempak meminta seorang pendeta membaptis mereka sebagai tanda kesungguhan menjalani konversi¹ .

Tengger dikenal dengan ikatan kekerabatannya dan kepercayaannya terhadap agama tradisionalnya. Agama tersebut bersifat kompleks karena akar sejarahnya terpengaruh oleh Hinduisme yang telah dilakoni dalam ritual kehidupan komunitas di situ. Ada juga sebuah komunitas Muslim yang kuat, yang berlokasi dekat Tengger dan memegang teguh sebetulnya Islam puritan. Komunitas-komunitas yang berbeda itu sebelumnya hidup dalam suasana harmonis bertetangga, sebagaimana sudah lumrah dalam budaya Jawa.

Namun, ketegangan-ketegangan politik telah muncul dalam komunitas perkampungan di pegunungan ini, dan menempatkan mereka dalam keadaan bahaya. Orang-orang Tengger yang telah masuk Partai Komunis dianiaya dan bahkan dibunuh. Meskipun kebanyakan dari orang-orang Tengger bukan partisan

⁸ Tema ini dikembangkan dalam tulisan Azyumardi Azra, “The Race between Islam and Christianity: Theory Revisited. Islamization and Christianization in Malay-Indonesian Archipelago 1530-1670, dalam *Journal for the History of Dutch Missions and Overseas Church*, no.2/7/2000.

⁹ Lihat bukunya *Mission at the Crossroads: Indigenous Churches, European Missionaries, Islamic Association and Socio-religious Change in Java, 1812-1936* (Jakarta: BPK Gunung Mulia, 1993), hl. 46.

¹ Dalam buku karya Alwi Shiflab dicatat bahwa kaum muslim melihat tujuan utama misionaris adalah memenangkan upaya untuk meraih pemeluk baru lewat jalan pendidikan, kesehatan dan bantuan keuangan, lihat *Membendung Arus: Respons Gerakan Muhammadiyah terhadap Penetrasi Misi Kristen di Indonesia* (Bandung: Mizan, 1998), hl. 192.

¹ Untuk catatan yang lebih lengkap atas peristiwa ini, lihat Robert Hefner, “Of Faith and Commitment: Christian Conversion in Muslim Java”, dalam Robert Hefner (ed.), *Conversion to Christianity: Historical and Antropological Perspectives on a Great Transformation* (Berkeley: Univ. of California Press, 1993).

partai tersebut, mereka juga dicurigai sebagai anggota Partai Komunis lantaran agama primal yang mereka praktikkan tidak diakui oleh Negara. Dalam situasi ini, mereka juga merasakan tekanan dari komunitas Islam yang memuncak dalam permintaan kepada mereka untuk beralih masuk Islam.

Pada saat yang sama, seratus orang tadi lalu mengambil Alkitab untuk merenungkan trauma hidupnya dengan sungguh-sungguh. Sikap pastoral sang pendeta Kristen itu seolah menyingkap dimensi baru dari agama, yang tampak pas untuk kepelikan hidup yang mereka sedang tanggung. Mereka mesti melangkah menembus kepiluan tak terperikan itu, dan itu dimulai dengan tersedianya “*sebuah ruang bebas* yang menyatakan otonomi mereka dari tatanan sosial yang menekan, namun tanpa menjadi sebuah tantangan politik yang mengancam sekitarnya”.¹ Itulah awal berdirinya gereja di kaki gunung Bromo, dekat Malang; tentulah di banyak tempat di Jawa ini tumbuhnya gereja meniru modus di atas.

Bahkan, kalau rentangan analisis lebih diperluas, para pengamat sosiologi agama pun melihat, kekristenan secara signifikan telah tumbuh subur khususnya di Asia Tenggara, saat krisis sosial terjadi dengan mendalamnya dan merobek tatanan sosial yang mapan¹ .³

Cerita ini, adalah cerita yang mungkin mewakili 2 juta orang yang beralih agama sebelum, saat atau pasca zaman tergelap di negeri ini. Mereka menyeberang, agar bisa sintas (*survive*) dari krisis dan ancaman yang mengintai, atau bahkan dari kepedihan yang tak tertanggungkan.

Namun, apa daya, proses-proses identitas dan penemuan ruang sosial yang melindungi hidup ini, tak bisa lolos dari politik agama yang menjadi format pembinaan agama pasca 1965, di era yang disebut Orde Baru itu. Dan politik itu secara tersirat tampak dalam politik statistik, sebagaimana dicatat oleh Rita Smith Kipp dan Susan Rodgers di atas tadi.

Maka, dapatlah kita lanjutkan menyimpulkan: kini soal konversi akan selalu dilihat sebagai soal (gangguan keseimbangan) politik, soal SARA, soal-soal yang dalam label paling banal dinamai *Kristenisasi* atau pun *Islamisasi*. Sentimen dalam masing-masing agama pun digenjot membumbui politik ini, gereja-gereja atau pun Lembaga Keumatan seolah merasa terpukul kalau ada anggotanya yang beralih agama. Keluarga-keluarga pun terseret dalam rasa gusar yang berkepanjangan.

Pada tingkatan yang lain, merebaknya partai-partai politik agama pun bertolak dari suasana politik dan rasa cemas tadi: “kami hendak membela kepentingan Kristen”, atau, “kami adalah Partai Dakwah demi Umat”, dstnya. Dan tentu banyak lagi yang bisa dikatakan seputar situasi politik agama di negeri ini, dan sudah begitu banyak literatur menyangkut soal tersebut. Yang jelas, sekarang agama (dan dalam derajat tertentu: kehidupan beragama) muncul sebagai urusan politik, yang tentunya tak bisa lepas dari urusan negara. Maka dinamikanya pun diarahkan kepada ihwal kerukunan, yang telah melahirkan serentetan Undang-

¹ *Ibid.*, hl. 117.

²

¹ Untuk bandingan konversi di tempat lain, lihatlah artikel Charles Keyes, “Being Protestant Christians in Southeast Asian Worlds”, dalam *Journal of Southeast Asian Studies*, 27/ 2/ September/1996.

undang dan Peraturan. Dari Undang-undang Perkawinan (1974) sampai Peraturan Bersama untuk Kerukunan dan Pendirian Rumah Ibadah (2006)

Namun di pihak lain, karena agama memberi ruang identitas maka ia melahirkan politik identitas. Inilah sebabnya keadaan sesak partai-partai politik berlabel agama pada masa kini di negeri kita. Maka masa depan politik agama di Indonesia tergantung pada sejauh mana agama telah menjadi perekat identitas dalam masyarakat, dan tertutup atau sekaku apa identitas itu dihayati.

Modus Keberagamaan 3: Menghayati iman Personal

Namun demikian, akhir-akhir ini tersingkap kontur baru hidup beragama di Indonesia –mungkin efek modernitas lanjutan, mungkin pula karena dinamika internal religiositas manusia-; kini iman lebih menjadi urusan pribadi, malah bagian dari pencarian diri di suasana yang cair di era globalisasi ini.

Konon, hidup kita kini jadi mengalir tanpak bekas, sebab terlalu banyak peristiwa yang ditimpakan atas kita, khususnya *via* media dan jaringan komunikasi global. Tak ada yang mendalam, tak ada yang menetap, yang ada ialah fragmen-fragmen dan kilasan peristiwa hidup, dan kita dari satu peristiwa harus berpuluh untuk dapat pindah ke peristiwa lainnya.

Inilah yang oleh sosiolog Zygmunt Bauman disebut sebagai ‘liquid modernity’¹. Dalam kehidupan yang serba encer ini, kita hidup dalam ketidakpastian, dalam perubahan, dan gesekan yang tak henti antar manusia. Kondisi semacam ini menghasilkan ‘individualisme’ dan keterasingan yang tak terelakkan. Individu mengalami ‘atomisasi’ radikal yang melepaskannya dari ikatan-ikatan substantif apa pun. Setiap orang tidak memiliki lagi sandaran; namun ia mesti melindungi diri terhadap segala frustrasi, entah karena tak ada lowongan kerja, atau karena diabaikan oleh kemahalan hidup konsumtif di kota-kota, atau dari konflik antar manusia yang semakin kerap muncul akhir-akhir ini. Ada suatu ketelanjangan nasib yang menyimpannya (*brute-luck*).

Dengan kata lain, kita sekarang hidup dalam dunia yang sepenuhnya *subyektif*, di mana baik pertanyaan maupun jawaban atas seluruh pertanyaan dan jalan hidup ternyata kembali kepada diri kita lagi. Kita mengalami diri sebagai atom, lepas dari institusi dan tradisi-tradisi masa lalu. Maka, saat bertanya dan menjawab, institusi dan tradisi itu terlalu jauh dari jangkauan kita.

Di tengah ini semua, kebutuhan akan konversi bisa dipahami, dan kita pun mengerti jadinya mengapa kini konversi lebih sebagai urusan pribadi, entah untuk merengkuh tongkat pegangan, untuk keluar dari frustrasi diri, atau ingin lebih merasakan sepotong momen sejati nan otentik dari diri.

Seorang ayah beserta putrinya (sebut saja namanya “Putri”, berusia 40 tahun, anggota jemaat Gereja Protestan) sontak datang ke kantor saya. Lalu dengan sengit dan setengah memohon sang ayah berkata, “Tolong pak Martin,

¹ Lihat buku Bauman, *Liquid Modernity* (Cambridge: Blackwell, 2000).

saya dengar bapak ahli Perbandingan Agama, yakinkan si Putri ini bahwa agama Kristen itu yang sungguh benar, agar ia tidak jadi masuk Islam”.

Dan saya gugup harus mulai bagaimana. Akhirnya, sang Putri hanya mau bicara kalau sang ayah meninggalkan kami berdua; dan mulailah pikiran saya tersingkap akan modus konversi yang lebih pribadi ini. Ia mengaku sebagai pengiring pujian jemaat selama 10 tahun, namun kini hatinya selalu membayangkan saat *ta'waf*, mengelilingi Mekah. Ia ingin sekali *umroh*, “setiap kali saya melihat biro perjalanan umroh, hati saya tergetar”, tegasnya.

Tak terduga, tak ada sikap anti Kristen darinya, tak pula ada bantahan tentang Trinitas, sebagaimana biasa saya alami kalau didebat teman-teman mahasiswa *islamist* yang umumnya bergairah sekali menekuk iman Kristen dengan argumen ketidakmasukakalan paham Trinitas itu. Malah ia mencoba menjelaskan kepada saya paham Islam yang ia pelajari secara kristiani. Terkadang ia juga agak kecewa tentang posisi perempuan dalam dunia Islam. Jadi, ia seperti sedang mengamati-agama Kristen dan Islam, dari sudut jiwanya yang perlahan saya baru tahu menyimpan kepahitan yang akut.

Akhirnya ia mengatakan tentang suaminya, yang karena memiliki restoran di Sulawesi, haruslah kerap ke sana, sementara ia, sebagai ahli keuangan, tiap bulan mondar-mandir ke Singapura. Maka, ia pernah memutuskan terbang suatu malam dari Singapura langsung ke restoran di Sulawesi itu, dan memergoki suaminya serumah dengan orang lain. Tetapi malah suaminya yang balik berang, dan mengancam hendak membunuhnya! Ia pulang ke Jakarta, dan masuklah ia ke dalam pusaran gelap jiwanya, tersekap dalam amarah, dan membunuh diri sendiri sesekali muncul dalam penglihatannya. Ia akhirnya memutuskan untuk bercerai.

Seorang pria muslim menemuinya; dan si Putri bertanya gerangan apa dari dunia Islam yang asing ini yang bisa datang ke hidupnya yang tersobek-sobek. Maka pergilah ia ke Paramadina, dan menjadi pendengar setia ceramah *Nurcholish Madjid*. Perlahan ia ingin menemukan dirinya lagi, dan memulihkan batinnya. Peziarahan diri ke Mekah dirasanya akan mengobati; ia memberi saya sebotol anggur yang mahal, mungkin pikirnya akan mengurangi rasa kaget si pendeta ini, saat ia akhirnya memutuskan untuk umroh.

Jelaslah bahwa dunia yang cair ini, telah menyergap setiap orang untuk menemukan diri terus menerus –atau kalau pasrah maka sang diri akan hidup dari satu produk konsumsi ke produk lainnya-, dan rupanya salah satu jalan untuk mengalami dan menemukan diri, ialah dengan memindahkan diri (dan itu paling jelas dalam konversi agama). Kini, alasan yang elementer pun juga adalah sebetulnya penemuan diri, entah agar lebih nyaman hidup ekonominya, atau agar lebih tersohor “rating”-nya, sampai agar lebih terharu hatinya. Ini semua sekali lagi membuktikan bahwa daya ikat institusi-institusi tradisional (mulai dari agama, adat, bahkan keluarga) melemah, di hadapan sang diri yang merana mencari ketetapan hidup.

Kini, rupanya, kehidupan beragama menjadi sungguh subjektif dan personal, juga eksperiensial. Di sini tentu modus beragama yang politis (atau yang modern) bisa terlalu asing bagi jiwa-jiwa yang merana itu.

Tulisan ini disampaikan pada Pengajian Komunitas TITIK-TEMU Nurcholish Madjid Society dengan tema “Kehidupan Beragama dan Prospek Islam Politik di Indonesia” pada Kamis, 29 Januari 2009.