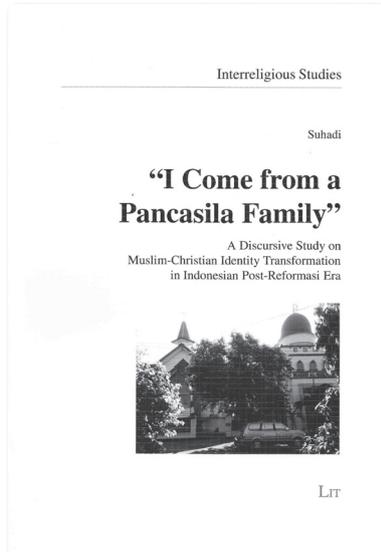


Resensi



Mencari Arah Baru Dialog dengan Agama Lain

Heri Setyawan*

Judul Buku : *"I Come from a Pancasila Family": A Discursive Study on Muslim-Christian Identity Transformation in Indonesia Post-Reformasi Era*

Pengarang : Suhadi

Penerbit : LIT Verlag, Zurich

Tahun : 2014

Tebal Halaman : 242 halaman

ISBN : 978-3-643-90465-2

Buku ini merupakan hasil penelitian tentang wacana identitas diri dan kelompok sebagai penganut agama dan pengaruhnya bagi relasi antarumat beragama di Indonesia pasca-era Reformasi. Cara pandang penganut agamatertentu tentang dirinya dan penganut agama lain menentukan terjalannya relasi antarumat beragama di masyarakat yang plural. Sebagai hasil penelitian langsung melalui *Focus Group Discussion* (FGD) yang melibatkan 150 orang dari agama Kristen dan Islam di Surakarta, Jawa Tengah, dilaksanakan tahun 2009-2010, buku ini menyajikan data penting dan terkini tentang wacana relasi antarumat beragama di Indonesia. Analisis penulis yang didasarkan pada Analisis Wacana Kritis (*Critical Discourse Analysis/CDA*) juga memberikan cara pembacaan baru dalam melihat relasi antarumat beragama di Indonesia.

Suhadi mengajukan dua pertanyaan penting: bagaimana umat agama yang satu berbicara tentang agama lain (*speak about other*) dan bagaimana mereka berbicara satu dengan

yang lain (*speak to each other*). Mengikuti Analisis Wacana Kritis dari Fairclough dan Bourdieu, gagasan pokok Suhadi mengajukan pertanyaan tersebut bahwa ketika partisipan menyampaikan pendapatnya tentang agama lain, ia melakukan dua hal sekaligus yaitu memproduksi teks yang disampaikan dalam kata-kata dan mengkonsumsi teks karena apa yang diucapkan berasal dari ingatan dan kesan dari realitas. Suhadi dengan terang menyatakan bahwa ingatan dan kesan itupun terbentuk dari realitas sosial yang dilihat partisipan dan produksi teks yang disampaikan membentuk cara berrelasi mereka terhadap yang lain (Fairclough, 1989).

Suhadimemulai penelitiannya dengan bertanya kepada umat Kristen, dalam kapasitas mereka sebagai pribadi penganut agama (*micro-level*), anggota dari institusi agama yang dianutnya (*meso-level*), dan lingkup yang lebih luas sebagai anggota masyarakat di mana institusi agama memainkan perannya (*macro level*), tentang bagaimana pandangan umat Kristen terhadap Islam (Bab II). Disimpulkan bahwa umat Kristen memandang Islam dalam

* Mahasiswa pada Agama dan Lintas Budaya Sekolah Pascasarjana UGM

dua kategori besar, yaitu Islam 'normal' dan Islam 'extrem'. Islam 'normal' merujuk pada penganut Islam yang menghidupi keislamannya, tetapi berinteraksi secara bersaudara dalam kapasitas sebagai teman, tetangga, atau kerabat (hal. 68-69). Kriteria hidup bersama di mana satu sama lain saling menghormati dan menjaga suasana harmoni menjadi kategori umat Kristen memandang Islam sebagai 'normal'. Sekalipun menyadari bahwa Kristen dan Islam adalah kelompok yang berbeda, tetapi bila saling menjaga kehidupan bersama yang harmonis, maka Islam dinyatakan sebagai Islam 'normal' (hal. 94-96). Islam 'normal' seperti ini biasanya akrab dengan masyarakat dan, dalam konteks kehidupan bersama di Surakarta, menjunjung kebudayaan Jawa. Sedangkan Islam dikatakan 'ektrim' bila sebagai penganut dan kelompok Islam memisahkan diri dari kebersamaan di masyarakat, menunjukkan sikap tidak bersahabat, menolak bergaul, bahkan menolak dasar kehidupan bersama khususnya Pancasila yang dipandang partisipan semakin terkikis dalam era kebebasan Pasca-Reformasi. Hal ini ditemui umat Kristen bila ada Islam yang tidak mau mengikuti undangan kegiatan bersama di masyarakat atau adanya kelompok yang atas nama Islam melakukan penertiban di masyarakat, demonstrasi, atau melakukan teror di depan umum. Umat Kristen menilai kelompok-kelompok Islam tersebut sebagai Islam garis keras atau radikal. Mereka juga dinilai tidak berakar dalam tradisi Jawa, tetapi membawa nilai-nilai dari luar.

Mengajukan pertanyaan sebaliknya, yaitu kepada umat Islam tentang pandangan mereka terhadap orang Kristen dan dengan memakai cara analisa yang sama, dalam Bab III, Suhadi menemukan pengklasifikasian Islam terhadap Kristen terbagi dalam dua kriteria utama, yaitu Kristen yang baik (*good Christians*) dan Kristen eksekif (*excessive Christians*). Dalam ranah sosial, kembali terlihat unsur keberakaran pada tradisi dan kesatuan dalam kehidupan sosial menjadi landasan dalam memberikan penilaian terhadap agama lain. Umat Islam menyebut

Kristen eksekif bagi mereka yang berusaha menyebarkan Kristianitas di masyarakat dan memisahkan diri dari masyarakat. Kegiatan ini dinilai meresahkan kehidupan bersama. Mereka menilai Kristen eksekif bukanlah Kristen Jawa (*Javanese Christians*) yang telah lama tumbuh di sekitar mereka, tetapi Kristen pendatang baru yang belum lama muncul. Kristen ini biasanya secara aktif mengajak orang untuk mengikuti ajarannya. Sementara itu dilihat dari relasi mental (*mental model*), umat Islam memandang umat Kristen sebagai saudara, yakni sama-sama 'anak-anak Abraham' (*children of Abraham*) dan 'orang-orang Kitab' (*people of Book*). Mereka menyadari tidak ada jarak yang memisahkan ketika mereka hidup dalam kebudayaan yang sama, terutama hidup dalam kebudayaan Jawa. Islam juga memandang umat Kristen sebagai saudara yang berada dalam satu kewargaan, yaitu warga Indonesia. Walaupun begitu, umat Islam cukup merasa berjarak dengan sebagian umat Kristen etnis Tionghoa yang kebanyakan memiliki kemampuan ekonomi lebih tinggi. Jarak yang tercipta tidak hanya diciptakan oleh kepercayaan yang berbeda tetapi lebih oleh gaya hidup dan tingkat ekonomi yang berbeda.

Kriteria persaudaraan yang mengikat ranah sosial, keberakaran dalam tradisi Jawa dan jalinan darah kembali terlihat ketika Suhadi melanjutkan penelitian dengan mengumpulkan partisipan dari kedua latar belakang agama ke dalam satu FGD (Bab IV). Bila sebelumnya mereka diminta untuk memberikan pendapat tentang agama lain, kini mereka melakukan pembicaraan secara langsung dan berbicara satu dengan yang lainnya. Keberagaman latar belakang budaya, latar belakang keluarga, dan kehidupan sosial ternyata menjadi pijakan satu dengan yang lain untuk mencari titik temu dan hidup dalam kesatuan. "Saya dibesarkan.... dari keluarga Pancasila. Ayah saya Hindu, ibu saya Islam, anak-anaknya Kristen," begitu salah satu partisipan menjelaskan latar belakangnya (hal. 156). Dengan pengalaman yang serupa beberapa

partisipan lain menjelaskan latar belakang yang sama. Salah satunya mengatakan, "Saya tumbuh dan berasal dari dua budaya dan dua agama yang berbeda. Kebetulan keluarga saya adalah keluarga yang sangat demokratis menjunjung rasa kemanusiaan" (hal. 157).

Dalam *meso level*, identifikasi diri sebagai kelompok yang berbeda dari yang lain menemukan titik temunya dari nilai-nilai kemanusiaan yang bersumber dari ajaran agama masing-masing. Islam mengidentifikasi diri sebagai agama yang artinya 'salam', berarti 'selamat' dan mengajarkan 'keindahan' (hal. 161), sementara itu Kristen mengidentifikasi agama mereka sebagai pengajar cinta kasih dan meletakkan ajaran cinta kasih sebagai ajaran yang paling utama (hal. 161). Walaupun begitu perbedaan tetaplah disadari dan kebanggaan terhadap agamanya masing-masing yang diungkapkan dengan rasa syukur bahwa mereka memeluk agamanya juga menjadi salah satu identifikasi diri sebagai kelompok yang membedakan diri dengan kelompok lain. Seorang Kristen mengatakan 'puji Tuhan' atas ibunya yang menjadi Kristen, sementara itu seorang Islam mengatakan 'Alhamdulillah' bagi seluruh keluarganya yang terlahir sebagai Islam (hal. 202-206). Kesadaran bahwa mereka adalah berbeda terungkap dalam sebutan 'kami' untuk menyebut diri sendiri dan kelompoknya dan 'mereka' untuk menyebut pemeluk agama lain. Perbedaan itu dilihat sebagai pembedaan (*distinction*), tetapi Suhadi menunjukkan bahwa dalam kehidupan bersama, kata 'mereka' tidak serta merta memisahkan dan berlawanan dengan yang lain, tetapi mengandung unsur inklusif (hal. 203). Dalam ranah interpersonal dan kehidupan bersama, aspek persaudaraan, pertemanan, ketetanggaan, dan kerjasama, seperti kerja bakti dan perkumpulan sosial menyatukan mereka untuk menerima yang lain sebagai bagian dari kelompoknya (hal. 203).

Identitas dan Hibriditas

Tema identitas menjadi tema pelik yang menjadi bahan diskusi para ilmuwan

sosial. Membahas tentang identitas agama dan pengaruhnya bagi relasi antarumat beragama mau tak mau harus berpijak dari pembahasan tentang identitas. Suhadi sedari awal sudah memahami bahwa identitas keagamaan sudah tertanam (*embedded*) dan tidak dapat dipisahkan dari dalam diri penganut agama yang ia teliti. Identitas tersebut membawa ke kesadaran bahwa seorang penganut agamamerasa berbeda dengan sesamanya yang memeluk agama yang berbeda dengan dirinya. Akan tetapi, pada saat yang sama, Suhadi berhasil keluar dari dikotomi itu. Identitas diri tidak tunggal, tetapi dengan mengikuti Anthony Giddens, Suhadi melihat identitas adalah sebuah narasi diri (*a narrative of the self*). Narasi diri dibentuk dari bermacam situasi dan perubahan di sekelilingnya (Giddens, 1991). Titik berangkat identitas yang coba diangkat Suhadi ini tepat. Perubahan sosial tidak hanya mempengaruhi identitas yang selama ini dihidupi, tetapi bertemunya aneka kebudayaan dan cara pandang baru membentuk suatu percampuran budaya baru atau hibriditas yang semakin merambah ke dalam masyarakat plural sekarang ini. Budaya yang hibrid membuat identitas diri tidak singular lagi.

Di tengah hibrid atas budaya tersebut, identitas agama memainkan perannya sebagai sebuah kebudayaan di antara budaya-budaya lain, namun sekaligus bersinggungan bahkan bisa terjadi konflik dengan kebudayaan lain. Suhadi berhasil menunjukkan bahwa pengakuan terhadap identitas agama lain sebagai berbeda dengan identitas agama yang dianut dapat saling diterima bila identitas sosial kemasyarakatan tetap dipegang. Akan tetapi, bila identitas agama merusak harmoni sosial, perbedaan itu berujung pada pembedaan yang saling mengalienasi. Kepada yang berbeda kemudian disematkan sebutan 'ekstrim', 'tidak baik', 'eksesif', 'kafir', 'tidak nasionalis', dan lain-lain. Pada konteks identitas inilah sebenarnya dapat lebih didalami bahwa pada saat yang sama, pihak yang dianggap 'ekstrim', 'tidak baik', 'eksesif' atau 'kafir' juga sedang me-

nunjukkan identitasnya sebagai penganut agama sebagaimana mereka yakini. Mereka juga sedang menghidupi suatu identitas sebagaimana mereka percayai dan bentuk. Sayangnya Suhadi tidak banyak menguak bagaimana yang disebut 'ekstrim', 'eksesif', dan dialienasi ini mengidentifikasi diri dan mengidentifikasi yang lain.

Masyarakat yang plural dan budaya yang hibrid ini, maka paham-paham yang bersumber dari nilai-nilai sosial, agama, lokal, dan global saling bersinggungan. Di tengah budaya yang saling bersinggungan itulah pertanyaan penting tentang relasi antarumat beragama dapat diajukan: dapatkah ditemukan titik pijak bagi suatu kehidupan harmonis antaragama di tengah perbedaan dan pertemuan banyak budaya? Ke arah mana dialog antarumat beragama dapat dituju?

Peter Mandaville ketika memaparkan model translokalisasi (*translocality*) dari gerakan transnational Islam, salah satunya menunjukkan identitas di tengah hibriditas. Teori hibriditas (*hybridity theory*) yang awalnya berpijak dari teori bahasa Mikhail Bahktin (1981) dikembangkan dalam teori postkolonial, misalnya oleh Homi Bhabha, sebagaikondisi hilangnya otoritas suatu budaya tertentu ketika terjadi percampuran dari berbagai kebudayaan yang berbeda (Bhabha, 1994). Akan tetapi, melanjutkan pemikiran Homi Bhabha, Mandaville berargumen hilangnya otoritas suatu budaya tidak mengarah kepada relativisme budaya atau kebingungan budaya, tetapi justru situasi yang hibrid dapat menjadi muara munculnya sebuah wacana 'ruang ketiga' (*third space*), yaitu suatu area wacana yang tidak memilih satu di antara yang lain, tetapi menemukan ruang antara bagi terciptanya sebuah budaya baru yang berguna bagi semua. Ketika diwawacarai oleh Jonathan Rutherford (1990), Bhabha menjelaskan bahwa wacana dalam 'ruang ketiga' yang dimaksud bukan gabungan dari budaya-budaya lama yang muncul kembali, tetapi sebuah kebaruan yang menerobos batas identitas semua yang

telah ada sebelumnya. "Ruang ketiga" ini adalah juga hasil dari hibriditas itu sendiri. Ia tidak memperhitungkan minoritas dan mayoritas, berangkat dari keinginan yang sama untuk hidup berdampingan membangun kebudayaan bagi semua dengan tetap berangkat dari perbedaan yang ada dan saling mengakui perbedaan yang ada. Menurut penulis, di sinilah peluang untuk membangun fondasi dialog antarumat beragama berada.

Melampaui Inklusivisme dan Pluralisme

Mencari titik pijak yang disebut Homi Bhabha sebagai 'ruang ketiga' tersebut, tidak berarti serta merta menghilangkan budaya lama atau meninggalkan identitas lama, tetapi membawanya dalam area wacana bagi kepentingan semua. Seperti itulah yang nampak dalam penelitian Suhadi dalam bukunya. Relasi selalu berada dalam tegangan antara menunjukkan identitas diri, berpegang pada nilai-nilai sosial, dan penempatan posisi di antara identitas diri dan penerimaan yang lain yang berbeda. 'Ruang ketiga' dengan demikian tidak diisi dengan mencari payung bagi semua yang serta merta dapat diberlakukan bagi semua seakan-akan benar-benar dapat diciptakan satu rumusan lugas seperti yang diusulkan Hans Kung dengan etika globalnya (Kung, 1997). Hal ini juga bukan seperti dalam klasifikasi respon terhadap pluralitas agama seperti yang pertama kali dikemukakan Alan Race dan berkembang dalam wacana dialog antarumat beragama, yaitu klasifikasi eksklusif, inklusif, dan pluralis (Alan Race, 1983).

Model inklusif seperti yang kemudian dijelaskan Paul Knitter dalam model pemenuhan (*fulfillment model*) sebagai penerimaan agama yang lain karena agama yang lain pun dapat menjadi jalan keselamatan walaupun yang pasti keselamatan itu secara partikular adalah dalam agamanya sendiri tidaklah mencukupi (Knitter, 2002:63). Model ini tetaplah meletakkan superioritas pada agama diri sendiri, membuat jarak terhadap

agama lain sehingga tidak mencukupi bagi terjalannya dialog. Model pluralis di mana Paul Knitter memosisikan dirinya juga rentan terhadap kritik. *Pertama* karena posisi kesejajaran yang dilihat mengarah kepada relativisme. *Kedua*, terlebih karena ia berhenti pada penerimaan satu terhadap yang lain dan dengan menerima berarti terobosan baru tidak dapat ditempuh lagi.

Knitter mengajukan dua model untuk menjelaskan pluralisme, yaitu 'mutuality' dan 'acceptance'. Penjelasan pertama, "mutuality model" berpijak dari paham teosentris, tentang cara Tuhan merepresentasikan dirinya. Knitter memandang bahwa representasi Tuhan dapat mengambil wujud yang berbeda-beda. Ia misteri. Bagi orang Kristen representasi Tuhan adalah Yesus Kristus dan representasi itu berlaku normatif bagi orang Kristen, tetapi Tuhan juga dapat merepresentasikan dirinya dalam yang lain dan hal itu juga berlaku normatif bagi pengikutnya (Knitter, 2002:156). Penjelasan kedua "acceptance model", yaitu mengajak pemeluk agama untuk menerima pemeluk agama lain apa adanya bersumber dari ajaran agamanya sendiri (Knitter, 2002:238-239). Hal inilah yang juga terjadi dalam penelitian Suhadi ketika Islam mengidentifikasi diri sebagai agama damai dan Kristen sebagai agama cinta kasih. "Acceptance model" ini mendorong pemeluk agama untuk menerima yang lain sebagaimana adanya (Knitter, 2002:240). Posisi yang kurang lebih sama juga seperti yang telah dijelaskan John Hick (1989) ketika mengkritik absolutisme Kristiani dan mengembalikan prinsip pluralisme pada teisme daripada melalui siapa keselamatan dibawa.

Wacana dalam "ruang ketiga" yang dapat dibayangkan adalah melampaui kategori inklusifisme, eksklusifisme, dan pluralisme. Wacana yang terjadi dalam 'ruang ketiga' adalah mengakui perbedaan (*difference*), namun pada saat yang sama melanjutkan yang dirumuskan kaum pluralis sebagai 'mutuality', yaitu saling belajar dari yang lain, dan dengan proses itu memunculkan kebaruan. Michael Barnes dari University

of London (2002) mengembangkan sebuah teologi dialog (*theology of dialogue*) dengan berpijak dari pengakuan akan perbedaan, tetapi merancang wacana baru dengan saling belajar untuk memunculkan kebaruan. Barnes berangkat dari pandangan filosofis Emanuel Levinas (*Totality and Infinity*, 1969 dan *Time and the Other*, 1987) dan Paul Ricoeur (*Oneself as Another*, 1992) tentang yang lain (*the other*) dan tuntutan etis ketika mengalami perjumpaan dengan yang lain. Barnes tidak sedang merancang sebuah teologi tentang dialog (*theology about dialogue*) seperti yang umumnya dilakukan para teolog, tetapi sebuah teologi dialog (*theology of dialogue*).

Identitas, Alteritas, dan Altruisme

Levinas menentang egologia yang menempatkan diri sendiri sebagai pusat dan dengannya dapat membuat konsep tentang yang-lain (*the other*). Bagi Levinas, sesama lain tidak dapat dikenali secara absolut atau mutlak. Yang-lain tidak dapat diukur (*incommensurable*) apalagi direduksi dalam pemahaman-pemahaman tertentu. Mengatakan 'yang-lain sebagai bukan diri saya' pun tidak tepat karena hal itu membatasi yang-lain. Yang-lain tidak dapat ditotalkan (*totalité*) dan tidak dapat didefinisikan (*infinité*). Maka yang-lain tetaplah asing (*stranger*). Relasi dengan yang-lain adalah relasi asimetris, yaitu sama-sama asing (*absolut stranger*). Namun demikian keterasingan bagi Levinas justru adalah sebuah undangan (*appeal*) untuk berbuat etis, terwujud dalam hal yang konkret (Levinas, 1969). Perjumpaan dengan yang asing menuntut tanggung jawab menerima yang lain.

Akan tetapi, bagi Barnes, jurang yang menganga antara satu dengan yang-lain yang berada dalam keterasingan menimbulkan pertanyaan besar, apakah jurang itu tidak dapat dijembatani? Melanjutkan gagasan Levinas, Barnes melihat Ricoeur masuk ke dalam hermeneutika bahasa, yaitu dalam perjumpaan dengan yang-lain, diri dipanggil untuk menanggapi bahasa yang disampaikan oleh yang-lain (Barnes, 2002:103-105).

Perjumpaan mengundang tanggung jawab untuk menanggapi dan menerima yang-lain. Gerak tanggapan terhadap yang-lain adalah dari dalam diri sendiri, yaitu tanggung jawab untuk memberikan tanggapan etis bagi yang-lain, bukan menuntut yang-lain. Pada konteks itulah ketika identitas diri berhadapan dengan yang-lain, justru identitas diri tidak menjadi tertutup, masuk dalam eksklusifisme, atau membangun relasi superior dan inferior, tetapi untuk bertanggung jawab terhadap yang lain. Dalam dialog, terjadi pergeseran dari identitas diri yang egosentris kepada altruis, berorientasi kepada yang-lain. Dalam dialog antarumat beragama, identitas religius seseorang diteguhkan dengan menerima yang-lain tanpa bermaksud mengubah atau memberikan definisi terhadap yang-lain (*totality and infinity*).

Dengan demikian alteritas (menjadi yang-lain dan berbeda) dan altruisme (berorientasi kepada yang lain) dapat menciptakan 'ruang ketiga' di antara relasi antarumat beragama yang berbeda. Dalam bahasa Talal Asad yang ditunjukkan Barnes, ruang untuk menjadi altruis dan berempati tersebut adalah ketrampilan khusus untuk menjadi pribadi yang gesit (*mobile personality*), yaitu kemampuan untuk mampu hidup dan bernegosiasi di antara dua tegangan yang ada, yakni dengan menciptakan 'ruang antara' (*space between*) (Asad 1993:11). Suhadi melalui penelitian ini dengan tepat, mengikuti Flood (1999:113), menempatkan agama sebagai sebuah peristiwa komunikasi (*a communicative and speech event*) (Suhadi, 2014:213). Perjumpaan antarumat beragama adalah peluang untuk menciptakan wacana 'ruang ketiga' di mana komunikasi terjadi dengan saling berorientasi kepada yang-lain. Bahkan saling menerima bukan hanya pribadi yang-lain, tetapi juga pemikiran dan seluruh diri yang-lain. Barnes dalam hal ini memberanikan diri mengajukan sebuah teologi dialog (*theology of dialogue*) yakni teologi yang dibangun dari perjumpaan, penerimaan, dan belajar dari agama-lain. Teologi atau sebuah pemahaman yang diarah oleh Barnes adalah isi dari 'ruang ketiga'

itu sendiri, suatu pemahaman baru yang muncul dari perjumpaan ketika identitas diri, alteritas, dan berorientasi kepada yang-lain saling bertemu dan membentuk rumusan baru. Kemampuan untuk mendengarkan yang lain (*severer listening*) menurut Barnes menjadi kunci keberhasilan wacana 'ruang ketiga' ini.

Dialog Agama Post-Nasion

Keberadaan agama di Indonesia khususnya pasca Reformasi juga ditunjukkan Suhadi tidak serta merta terkikis oleh budaya yang bercampur, namun justru menemukan eksistensi baru, baik dengan munculnya kelompok lokal maupun gerakan transnational dalam Islam (Mandaville, 2001) maupun dalam Kekristenan (G. Kirchberger, J. Prior, 2007). Keberadaan gerakan agama tersebut dilihat justru mengikis ikatan sosial bahkan kebangsaan yang selama ini menyatukan umat berbagai agama dalam satu bangsa seperti yang dikemukakan Benedict Anderson dalam satu '*imagined community*'. Era Reformasi dilihat terutama bagi gerakan agama yang disebut 'garis keras' (*hardliner*) mendukung terkikisnya nilai Pancasila. Sementara itu ikatan sosial kemasyarakatan yang diwujudkan dalam sikap bersaudara, tegur sapa, saling mengunjungi, memberi ucapan selamat hari raya, kebersamaan menjaga tradisi Jawa tetap menjadi kriteria menilai agama lain padahal kebiasaan itu sendiri tanpa disebabkan oleh alasan agama pun eksistensinya mengalami tantangan, sejalan dengan perubahan kehidupan sosial di masyarakat.

Bagaimana ikatan sosial yang semakin terkikis mampu memainkan perannya lagi dalam mendukung relasi antarumat beragama dalam satu kebangsaan? Pada konteks membentuk wacana 'ruang ketiga', alih-alih menjadikan ikatan sosial atau tradisi dan etnisitas sebagai tolak ukur penilaian terhadap yang-lain, mengikuti Barnes adalah justru saat untuk saling bertemu, berdialog, mendengar dan belajar dari yang-lain serta mentransformasi diri berdasarkan penerimaan dan pembelajaran dari yang-

lain. Dialog menjadi ajang intersubektivitas yakni berelasi dalam kapasitasnya dalam perbedaan dan kesadaran menerima yang lain. Dialog seperti yang telah banyak dipromosikan dalam dialog antaragama, dapat dibentuk dalam dialog kehidupan (*dialogues of life*), dialog aksi (*dialogues of action*), atau dialog agama-agama (*dialogues of religions*) di mana agama-agama saling berbagi dan belajar. Ikatan kebangsaan, ikatan sosial kemasyarakatan

dan tradisi, serta identitas diri dan identitas keberbedaanjugadisintesakan dalam suatu wacana dialogis, entah itu teologi atau pandangan filosofis antropologis, yang berorientasi kepada yang-lain dan meletakkan kesatuan sebagai pilar yang utama. Wacana 'ruang ketiga' tersebut terbuka lebar dan buku '*I Come from a Pancasila Family*' telah berhasil menjadi sebuah awal dari wacana dalam 'ruang ketiga' untuk memandang undangan etis dari kehadiran yang-lain (*the other*).