

Vol. 13, No. 2
Oktober 2026

p-ISSN: 2407-0556
e-ISSN: 2599-3267

Riwayat Artikel:

Diserahkan:
26 September 2026

Direvisi:
28 Oktober 2026

Diterima:
29 Oktober 2026

**Toleransi sebagai Instrumen Kekuasaan:
Pembacaan Teologi Publik atas Intoleransi
Produktif dalam Pelembagaan Moderasi
Beragama**

***Tolerance as an Instrument of Power?: A Public
Theological Reading of Productive Intolerance in
the Institutionalization of Religious Moderation***

Harls Evan R. Siahaan^{ID}
STT Harvest Internasional, Indonesia

Korespondensi

evandavidsiahaan@gmail.com

DOI

<https://doi.org/10.33550/sd.v13i2.624>

Halaman

1-20

Abstract

This article offers a critical public-theological reading of Indonesia's institutionalized religious moderation and the productive intolerance accompanying it. It asks why a policy that names tolerance as an official indicator coexists with, and partly depends on, the exclusion of groups classified as deviant. Using Michel Foucault's genealogy of pastoral power, the article analyses the moderation dispositif, from the 1965 blasphemy law and the 2006 regulation on houses of worship to Presidential Regulation 58/2023, harmony indices and digital monitoring, as a technology that shepherds citizens' religiosity omnes et singulatim. It argues that productive intolerance is not a failure of moderation but the structural effect of a permission-based tolerance that constitutes its flock by naming the stray. In response, it constructs a theology of hospitality grounded in God as the sole Host (Lev 25:23), Christ as host and guest, and just hospitality. This theology does not reject public order but de-pastoralizes it, shifting the state from shepherd of piety to guarantor of equal rights, and the church from beneficiary of permission to host and guest in solidarity with the other.

Keywords: *hospitality, pastoral power, productive intolerance, public theology, religious moderation*

Abstrak

Artikel ini mengajukan pembacaan teologi publik atas pelembagaan moderasi beragama di Indonesia dan intoleransi produktif yang menyertainya. Pertanyaannya: mengapa kebijakan yang menjadikan toleransi sebagai salah satu indikator resminya justru hidup berdampingan dengan, bahkan sebagian bergantung pada, eksklusi terhadap kelompok yang didefinisikan sebagai penyimpang? Dengan genealogi kuasa pastoral Michel Foucault, artikel ini membedah dispositif moderasi beragama, dari UU No. 1/PNPS/1965 dan PBM No. 9 dan 8 Tahun 2006 hingga Perpres No. 58 Tahun 2023, indeks kerukunan, dan pemantauan digital sebagai teknologi yang menggembalakan religiositas warga *omnes et singulatim*. Artikel ini berargumen bahwa intoleransi produktif bukan kegagalan moderasi, melainkan efek struktural dari toleransi-izin yang membentuk kawanannya dengan menamai domba yang tersesat. Sebagai respons, artikel ini mengonstruksi teologi hospitalitas yang berakar pada Allah sebagai satu-satunya tuan rumah (Im. 25:23), Kristus sebagai tuan rumah sekaligus tamu, dan hospitalitas yang adil. Teologi ini tidak menolak tatanan publik, tetapi mendepastoralisasinya: menggeser negara dari gembala kesalehan menjadi penjamin hak yang setara dan menggeser gereja dari penerima manfaat izin menjadi tuan rumah, sekaligus tamu yang solidier dengan sang liyan.

Kata-kata Kunci: *hospitalitas, intoleransi produktif, kuasa pastoral, moderasi beragama, teologi publik*

Pendahuluan

Moderasi beragama di Indonesia tidak lagi sekadar imbauan moral; ia telah menjadi kebijakan yang terlembaga lengkap dengan dasar hukum, struktur organisasi, program, dan ukuran capaian. Peraturan Presiden Nomor 58 Tahun 2023 tentang Penguatan Moderasi Beragama menetapkan pedoman umum penguatan moderasi beragama, membentuk Sekretariat Bersama, dan mewajibkan pelaporan capaian secara berkala kepada Presiden.¹ Sekretariat Bersama itu diluncurkan secara resmi pada Oktober 2024 bersama Aplikasi Pemantauan Implementasi Moderasi Beragama (API-MB); implementasi program ini, menurut pejabat Kementerian Agama, akan dipantau langsung oleh Kantor Staf Kepresidenan.² Sebulan kemudian, Peraturan Presiden Nomor 152 Tahun 2024 menetapkan moderasi beragama sebagai nama sebuah badan di lingkungan Kementerian Agama.³ Pada Februari 2026, Kementerian Agama, TNI, Polri, dan sekitar 20 kementerian/lembaga duduk bersama untuk menyelaraskan program dan arah kebijakan. Kepala Badan Moderasi Beragama dan Pengembangan Sumber Daya Manusia menegaskan bahwa “penguatan moderasi beragama merupakan kebijakan strategis nasional.”⁴

Respons teologi Kristen Indonesia terhadap arsitektur ini tidak seragam. Tombakan dkk., misalnya, mengangkat konsep hospitalitas Christine Pohl sebagai tradisi Kristen kuno yang memuat nilai keterbukaan dan penerimaan yang diusung moderasi beragama; dengan demikian, hospitalitas, yang kelak menjadi tawaran artikel ini, digunakan untuk meneguhkan program moderasi.⁵ Sementara itu, Emanuel Gerrit Singgih memetakan tiga tanggapan Kristen terhadap buku pedoman moderasi beragama Kementerian Agama; ketiganya secara umum menyambut program itu, tetapi sekaligus memberi catatan kritis terhadap hal-hal yang dikhawatirkan dapat mengembalikan praktik pelabelan dan indoktrinasi wajib dari masa Orde Baru.⁶ Joas Adiprasetya melangkah lebih jauh. Ia membaca program moderasi beragama sebagai inisiatif politik yang bersifat instruktif (*top-down*) dan berorientasi pada stabilitas serta keamanan nasional. Ia menilai kerangka toleransi yang menopangnya cenderung berhenti pada koeksistensi. Sebaliknya, ia mengusulkan pergeseran dari moderasi menuju mediasi keagamaan yang bertumpu pada persahabatan lintas iman dalam perjumpaan sehari-

¹ Peraturan Presiden Republik Indonesia Nomor 58 Tahun 2023 tentang Penguatan Moderasi Beragama, Pasal 4 dan Pasal 9–13.

² “Wamenag Apresiasi Dibentuknya Sekber dan Aplikasi Pemantauan Implementasi Moderasi Beragama,” *TIMES Indonesia*, 4 Oktober 2024, <https://timesindonesia.co.id/peristiwa-nasional/512990/wamenag-apresiasi-dibentuknya-sekber-dan-aplikasi-pemantauan-implementasi-moderasi-beragama>.

³ Peraturan Presiden Republik Indonesia Nomor 152 Tahun 2024 tentang Kementerian Agama, Pasal 7 huruf j dan Pasal 45–46.

⁴ “Rapat Besar Moderasi Beragama 2026: Kemenag, TNI, Polri, dan 20 K/L Bahas Program dan Arah Kebijakan,” *Medcom.id*, 8 Februari 2026, <https://www.medcom.id/pendidikan/news-pendidikan/GNGGypjN-rapat-besar-moderasi-beragama-2026-kemenag-tni-polri-dan-20-k-l-bahas-program-dan-arrah-kebijakan>; “Perkuat Kerukunan, Kemenag Gandeng TNI-Polri Bahas Moderasi Beragama,” *iNews.id*, 8 Februari 2026, <https://www.inews.id/lifestyle/muslim/perkuat-kerukunan-kemenag-gandeng-tni-polri-bahas-moderasi-beragama>.

⁵ Tiffany Fergie Tombakan dkk., “Konsep Keramahtamahan dan Wacana Moderasi Beragama dalam Konteks Sulawesi Utara,” *POIMEN: Jurnal Pastoral Konseling* 5, no. 1 (2024): 32–45.

⁶ Emanuel Gerrit Singgih, “Moderasi Beragama Sebagai Hidup yang Baik: Tiga Tanggapan terhadap Buku Pedoman Kementerian Agama Republik Indonesia Mengenai Moderasi Beragama,” *Gema Teologika: Jurnal Teologi Kontekstual dan Filsafat Keilahian* 7, no. 2 (2022): 192.

hari di akar rumput.⁷ Namun, baik catatan kritis yang dipetakan Singgih maupun tawaran Adiprasetya, betapapun konstruktif, belum menjelaskan mekanisme yang membuat kebijakan toleransi malah menghasilkan eksklusi. Menyebut kebijakan itu instruktif belum menjawab mengapa rezim yang membina toleransi justru memerlukan liyan yang disingkirkan. Tanpa penjelasan atas mekanisme itu, respons teologis akan sulit menentukan apa yang persisnya perlu dikoreksi.

Celah inilah yang hendak diisi melalui konsep intoleransi produktif (*productive intolerance*) dari Jeremy Menchik. Menchik berargumen bahwa Indonesia memperlihatkan bentuk nasionalisme bertuhan (*godly nationalism*), yakni komunitas terbayang yang diikat oleh teisme bersama dan dimobilisasi melalui negara yang bekerja sama dengan organisasi keagamaan; model kebangsaan ini modern dan plural, tetapi bertumpu pada eksklusi terhadap heterodoksi.⁸ Eksklusi panjang terhadap Jemaat Ahmadiyah, menurut Menchik, bukan anomali yang merusak kebangsaan, melainkan turut memproduksi “rasa kekitaan” (*we-feeling*) yang mengonstitusikan nasionalisme Indonesia kontemporer. Kata “produktif” di sini bermakna generatif secara sosiologis, bukan berarti dapat dibenarkan secara etis. Intoleransi produktif adalah intoleransi yang menghasilkan sesuatu, yaitu identitas, batas, dan kohesi kelompok, justru melalui penyingkiran pihak yang didefinisikan sebagai menyimpang.

Dari sini muncul paradoks yang menjadi masalah penelitian dalam artikel ini. Yang dilembagakan negara memang disebut “moderasi”, tetapi toleransi merupakan salah satu tolok ukur keberhasilannya. Perpres Nomor 58 Tahun 2023 menempatkan toleransi di antara empat indikator moderasi beragama, Peraturan Bersama Menteri Nomor 9 dan 8 Tahun 2026 tentang Pedoman Pelaksanaan Tugas Kepala Daerah/Wakil Kepala Daerah Dalam Pemeliharaan Kerukunan Umat Beragama, Pemberdayaan Forum Kerukunan Umat Beragama, Dan Pendirian Rumah Ibadat mendefinisikan kerukunan sebagai keadaan hubungan yang “dilandasi toleransi”, dan Indeks Kerukunan Umat Beragama mengukur toleransi sebagai salah satu dimensinya.⁹ Namun, rezim yang membina dan mengukur toleransi itu hidup berdampingan dengan eksklusi yang berulang terhadap kelompok yang didefinisikan sebagai menyimpang. Artikel ini membatasi diri pada satu pertanyaan: bagaimana pelembagaan moderasi beragama bekerja sehingga tidak sekadar gagal mencegah intoleransi, tetapi justru memproduksinya, dan respons teologis apa yang dapat diajukan terhadap mekanisme tersebut?

Untuk menjawab pertanyaan itu, artikel ini menggunakan pemikiran Michel Foucault sebagai alat diagnosis karena tiga alasan. Pertama, Foucault memahami kekuasaan bukan semata-mata sebagai daya yang melarang, melainkan sebagai daya

⁷ Joas Adiprasetya, “Befriending Religious Others: From Religious Moderation to Religious Mediation in Indonesia,” *The Ecumenical Review* 76, no. 5 (2024): 488–499, <https://doi.org/10.1111/erev.12885>.

⁸ Jeremy Menchik, “Productive Intolerance: Godly Nationalism in Indonesia,” *Comparative Studies in Society and History* 56, no. 3 (2014): 591, <https://doi.org/10.1017/S0010417514000267>.

⁹ Perpres No. 58 Tahun 2023, Pasal 4 ayat (2) huruf a dan Lampiran, Bab II, bagian A; Peraturan Bersama Menteri Agama dan Menteri Dalam Negeri Nomor 9 Tahun 2006 dan Nomor 8 Tahun 2006 tentang Pedoman Pelaksanaan Tugas Kepala Daerah/Wakil Kepala Daerah dalam Pemeliharaan Kerukunan Umat Beragama, Pemberdayaan Forum Kerukunan Umat Beragama, dan Pendirian Rumah Ibadat, Pasal 1 angka 1; Reni Erina, “Indeks Kerukunan Umat Beragama 2025 Capai Rekor Tertinggi dalam 11 Tahun,” *RMOL.id*, 23 Desember 2025, <https://rmol.id/nusantara/read/2025/12/23/691302/indeks-kerukunan-umat-beragama-2025-capai-rekor-tertinggi-dalam-11-tahun>.

yang produktif: kekuasaan bertahan dan diterima karena ia menghasilkan sesuatu, membentuk pengetahuan, dan memproduksi wacana.¹⁰ Pemahaman ini sejalan dengan tesis Menchik bahwa intoleransi menghasilkan kohesi dan batas, sekaligus membuka jalan untuk menjelaskan mekanisme yang belum terjawab dalam kajian-kajian di awal pendahuluan ini. Kedua, Foucault menyediakan konsep dispositif, yakni ensambel yang sepenuhnya heterogen, mencakup wacana, institusi, keputusan regulatif, hukum, dan tindakan administratif.¹¹ Konsep ini diperlukan karena yang hendak dibedah bukan satu teks kebijakan, melainkan jejaring sejarah kebijakan, regulasi, organisasi, dan metrik yang memungkinkan moderasi beragama berjalan; dalam pembahasan, jejaring ini dipetakan menjadi empat lapis dalam satu dispositif. Ketiga, genealogi Foucault tentang kuasa pastoral—yakni kuasa yang menggembalakan kawanan secara keseluruhan, sekaligus setiap individunya, atas nama keselamatan mereka—berpadanan dengan kebijakan yang menjadikan cara pandang, sikap, dan praktik beragama warga sebagai sasaran pembinaan. Karena kuasa pastoral berakar pada pastorat Kristen, lensa ini juga memungkinkan kritik teologis yang sekaligus menuntut gereja untuk melakukan refleksi.

Pelembagaan moderasi beragama di Indonesia bekerja sebagai kuasa pastoral negara dalam pengertian Foucault: ia menggembalakan religiositas warga *omnes et singulatim*, yakni tindakan menghimpun “kawanan” yang rukun dan moderat melalui regulasi, pembinaan, dan pengukuran; karena itu, ia memerlukan batas yang memisahkan kawanan dari yang “tersesat”. Intoleransi produktif, dengan demikian, bukan kegagalan moderasi, melainkan efek struktural dari toleransi yang bertumpu pada izin, yakni toleransi yang selalu diberikan oleh pihak yang berdaulat yang menetapkan syarat kepada pihak yang dibiarkan ada sejauh tidak mengganggu. Terhadap logika ini, teologi hospitalitas, yang berakar pada pengakuan bahwa Allah adalah satu-satunya tuan rumah dan semua pihak adalah tamu-Nya, menawarkan respons yang tidak menolak tatanan publik, tetapi mendepastoralisasinya: menggeser negara dari gembala kesalehan menjadi penjamin hak yang setara dan menggeser gereja dari penerima manfaat izin menjadi tuan rumah sekaligus tamu yang solidaris dengan sang liyan.

Artikel ini memiliki tiga kontribusi utama. Pertama, ia mempertemukan intoleransi produktif Menchik dengan analisis kuasa pastoral Foucault sehingga paradoks toleransi yang mengeksklusi tidak hanya dideskripsikan, tetapi juga dijelaskan mekanismenya. Kedua, ia merebut kembali hospitalitas dari penggunaannya yang afirmatif sebagai peneguh program moderasi dan memfungsikannya sebagai kategori kritis untuk mengoreksi logika izin di dalamnya. Ketiga, ia menerjemahkan kritik tersebut ke dalam posisi yang konkret dan terdiferensiasi terhadap tiga lokus: pelembagaan moderasi beragama, kewenangan negara untuk mendefinisikan agama, dan bentuk pengakuan negara terhadap agama. Untuk itu, pembahasan disusun dalam empat bagian yang mengikuti alur argumen. Bagian pertama memetakan bagaimana moderasi beragama dilembagakan sebagai dispositif kekuasaan. Bagian kedua menunjukkan intoleransi produktif yang dihasilkan oleh batas pengakuan dalam dispositif tersebut. Bagian ketiga

¹⁰ Michel Foucault, “Truth and Power,” dalam *Power/Knowledge: Selected Interviews and Other Writings, 1972–1977*, ed. Colin Gordon (New York: Pantheon Books, 1980), 119.

¹¹ Foucault, “The Confession of the Flesh,” dalam *Power/Knowledge*, 194.

membedah keduanya dengan menggunakan teori kuasa pastoral Foucault. Bagian keempat mengonstruksi teologi hospitalitas sebagai respons teologis dan menerapkannya pada ketiga lokus sebelumnya.

Metode

Artikel ini merupakan penelitian kualitatif berbasis kepustakaan dan dokumen dengan pendekatan teologi publik. Istilah teologi publik dicetuskan oleh Martin E. Marty pada 1974 ketika ia menggambarkan Reinhold Niebuhr sebagai seorang teolog publik.¹² Dalam artikel ini, teologi publik dipahami sebagai refleksi teologis yang bertolak dari sumber iman Kristen untuk menimbang persoalan bersama dalam kehidupan publik, dalam hal ini, kebijakan negara tentang agama. Pendekatan ini dijalankan dalam dua momen yang berurutan dan saling bergantung. Momen pertama bersifat kritis-genealogis: membongkar cara kerja kekuasaan dalam kebijakan publik terkait agama. Momen kedua bersifat konstruktif-teologis: menjawab hasil pembongkaran itu dari sumber iman Kristen dengan argumen yang dapat dipertanggungjawabkan di ruang publik. Teologi publik, dengan demikian, tidak dipakai sebagai teori tambahan, melainkan sebagai sikap disiplin ilmiah yang menahan kedua momen itu agar tetap bersama: kritik tanpa konstruksi akan berhenti pada kecurigaan, sedangkan konstruksi tanpa kritik akan kembali menjadi afirmasi.

Momen pertama dijalankan sebagai analisis genealogis atas dispositif moderasi beragama sebagaimana telah diperkenalkan dalam pendahuluan. Korpus primernya terdiri atas tiga lapis: regulasi (UU No. 1/PNPS/1965 beserta penjelasannya, PBM No. 9 dan 8 Tahun 2006, SKB No. 3 Tahun 2008, Perpres No. 58 Tahun 2023, dan Perpres No. 152 Tahun 2024); instrumen kelembagaan dan metrik (Indeks Kerukunan Umat Beragama, API-MB, Rumah Moderasi Beragama, dan Kampung Moderasi Beragama); serta pernyataan resmi pejabat periode 2019–2026. Pembacaan dilakukan dalam tiga langkah: (1) mengidentifikasi apa yang dijanjikan dispositif sebagai “keselamatan” kawatan; (2) memetakan teknik yang menggembalakan populasi sekaligus individu; dan (3) menelusuri batas yang diproduksi dengan membaca silang regulasi terhadap kasus-kasus yang terdokumentasi dalam kajian akademik dan laporan hak asasi manusia. Karena genealogi Foucault telah memperlakukan wacana sebagai praktik yang tertanam dalam institusi, analisis wacana yang terpisah tidak diperlukan dan tidak dilakukan.

Momen kedua mengonstruksi teologi hospitalitas dalam dua langkah. Langkah pertama adalah konstruksi: motif hospitalitas digali dari teks-teks kunci Alkitab, yakni Allah sebagai pemilik tanah dan Israel sebagai orang asing dan pendatang (Im. 19:33–34; 25:23), Yesus sebagai tamu sekaligus tuan rumah (Luk. 19:1–10; 24:28–31), Kristus yang mengambil rupa seorang hamba (Flp. 2:6–7), dan perintah untuk saling menerima sebagaimana Kristus menerima (Rm. 15:7). Motif ini kemudian dipercakapkan dengan tiga teolog hospitalitas: Christine Pohl tentang hospitalitas sebagai pengakuan, Amos Yong tentang resiprositas tamu dan tuan rumah, dan Letty Russell tentang hospitalitas yang adil. Distingsi Rainer Forst antara toleransi-izin dan toleransi-respek dipakai hanya

¹² Martin E. Marty, “Reinhold Niebuhr: Public Theology and the American Experience,” *Journal of Religion* 54, no. 4 (1974): 332–359.

sebagai jembatan konseptual untuk menamai secara presisi bentuk toleransi yang dikritik; Forst sendiri memadukan analisis justifikasi dengan analisis genealogis atas praktik-praktik toleransi sebagai praktik kekuasaan.¹³ Langkah kedua adalah penggunaan: hasil konstruksi dirumuskan menjadi tiga kriteria normatif, yaitu relativisasi kedaulatan tuan rumah, resiprositas, dan keadilan bagi yang paling rentan, yang kemudian diterapkan pada tiga lokus dispositif tersebut. Dengan demikian, tesis artikel ini diperoleh dari pertemuan antara temuan genealogis dan kriteria teologis, bukan ditetapkan sebelum analisis.

Pelebagaan Moderasi Beragama: Dari Imbauan Moral ke Dispositif Kekuasaan

Moderasi beragama, menurut definisi resmi negara, adalah “cara pandang, sikap, dan praktik beragama dalam kehidupan bersama dengan cara mengejawantahkan esensi ajaran agama dan kepercayaan yang melindungi martabat kemanusiaan dan membangun kemaslahatan umum, berlandaskan prinsip adil, berimbang, serta menaati Pancasila dan Undang-Undang Dasar Negara Republik Indonesia Tahun 1945 sebagai kesepakatan berbangsa.”¹⁴ Pelebagaan, dalam artikel ini, adalah proses ketika sebuah wacana normatif ditanamkan ke dalam hukum, struktur organisasi, program, dan ukuran capaian sehingga tidak lagi bergantung pada persuasi, melainkan bekerja melalui prosedur. Definisi resmi itu sudah baik. Yang menjadi objek analisis bukan isi definisi itu, melainkan dispositif yang terbentuk ketika definisi tersebut dijadikan dasar pembinaan, pemantauan, dan pengukuran terhadap warga.

Secara genealogis, dispositif ini tidak lahir pada 2019 ketika Kementerian Agama menerbitkan buku *Moderasi Beragama*. Pilar ketiga Trilogi Kerukunan yang dikukuhkan pada masa Menteri Agama Alamsjah Ratu Perwiranegara, yaitu kerukunan antara umat beragama dan pemerintah, sudah menyingkap bahwa kerukunan sejak awal merupakan proyek pemerintahan, bukan semata-mata kebajikan antarwarga.¹⁵ Logika itu memperoleh bentuk hukum dalam Peraturan Bersama Menteri tahun 2006 (selanjutnya disebut PBM 2006) yang mendefinisikan kerukunan sebagai keadaan hubungan “yang dilandasi toleransi, saling pengertian, saling menghormati” dan sekaligus mengatur syarat pendirian rumah ibadat: daftar minimal 90 pengguna, dukungan minimal 60 warga setempat, serta rekomendasi tertulis dari kantor Kementerian Agama dan Forum Kerukunan Umat Beragama (FKUB). Keanggotaan FKUB ditetapkan berdasarkan perbandingan jumlah pemeluk agama di suatu wilayah.¹⁶ Di sini toleransi tidak hanya dianjurkan; ia dioperasionalkan sebagai prosedur perizinan yang menempatkan keberadaan rumah ibadat suatu kelompok di bawah persetujuan mayoritas setempat.

Melalui Perpres Nomor 58 Tahun 2023, logika tersebut bergeser dari mekanisme persetujuan di tingkat lokal menjadi strategi kebijakan negara yang dilengkapi dengan indikator terukur. Pedoman umumnya memuat indikator moderasi beragama, yaitu

¹³ Rainer Forst, *Toleration in Conflict: Past and Present*, terj. Ciaran Cronin (Cambridge: Cambridge University Press, 2013), 13.

¹⁴ Perpres No. 58 Tahun 2023, Pasal 1 angka 1.

¹⁵ Mujiburrahman, *Feeling Threatened: Muslim-Christian Relations in Indonesia's New Order* (Amsterdam: Amsterdam University Press, 2006).

¹⁶ PBM No. 9 dan No. 8 Tahun 2006, Pasal 1 angka 1, Pasal 10 ayat (3), dan Pasal 14 ayat (2).

komitmen kebangsaan, toleransi, anti-kekerasan, dan penerimaan terhadap tradisi. Keberhasilan indikator toleransi dirumuskan sebagai “tingginya sikap menghormati perbedaan, memberi ruang bagi orang lain untuk berkeyakinan, mengekspresikan keyakinan, dan menyampaikan pendapat serta menghargai kesetaraan dan bersedia bekerja sama.”¹⁷ Rumusan ini penting bagi argumen artikel ini karena menunjukkan bahwa toleransi bukan sekadar kebajikan yang diharapkan, melainkan variabel yang ditetapkan, dibina, dan diukur oleh negara. Dengan kata lain, yang dilembagakan memang moderasi, tetapi toleransi merupakan salah satu indikatornya.

Pergeseran dari kerukunan ke moderasi juga bukan sekadar pergantian istilah. Rezim kerukunan terutama mengatur relasi antarumat, intraumat, dan relasi antara umat dengan pemerintah. Di pihak lain, rezim moderasi menysar sesuatu yang lebih dalam, yaitu “cara pandang, sikap, dan praktik beragama” setiap warga. Objek tata kelola bergeser dari hubungan antarkelompok (mengelola komunitas) ke disposisi batin individu (membentuk penghayatan). Karena itu, pelembagaan moderasi beragama tidak cukup dibaca sebagai kebijakan kerukunan versi baru. Ia merupakan jangkauan kekuasaan yang diperluas dari ruang publik ke ruang batin sehingga memerlukan pembinaan serta pengukuran yang berkelanjutan.

Lapisan berikutnya adalah organisasi. Perpres yang sama membentuk sekretariat bersama untuk mengoordinasikan, memantau, dan mengevaluasi penguatan moderasi beragama; bupati dan wali kota melapor kepada gubernur, gubernur kepada menteri dalam negeri setiap enam bulan, dan laporan nasional disampaikan kepada presiden sekurang-kurangnya sekali setahun.¹⁸ Di perguruan tinggi keagamaan Islam negeri, setiap kampus diinstruksikan untuk mendirikan Rumah Moderasi Beragama sejak 2019 dengan argumen bahwa bagi Kementerian Agama moderasi beragama “bagaikan oksigen yang dibutuhkan untuk bernapas.”¹⁹ Di akar rumput, Kementerian Agama meluncurkan seribu Kampung Moderasi Beragama pada 2023 dengan target agar setiap desa kelak menjadi kampung moderasi. Program ini dijalankan di lapangan oleh para penyuluh agama; Alissa Wahid, anggota Tim Ahli Pokja Nasional Moderasi Beragama, bahkan menegaskan bahwa tanpa penyuluh agama, kampung-kampung moderasi tidak akan ada.²⁰ Puncaknya, Perpres Nomor 152 Tahun 2024 membentuk Badan Moderasi Beragama dan Pengembangan Sumber Daya Manusia dengan tugas merumuskan dan merekomendasikan kebijakan di bidang moderasi beragama, termasuk pemantauan dan evaluasinya.²¹

Lapisan terakhir, dan yang paling khas, adalah metrik. Indeks Kerukunan Umat Beragama tahun 2025 diumumkan mencapai 77,89, skor tertinggi dalam 11 tahun terakhir. Bahkan, Menteri Agama menyebutnya “tertinggi sejak negeri ini berdiri” yang melampaui target RPJMN dan mendekati target 2029. Menteri Agama menyebut

¹⁷ Perpres No. 58 Tahun 2023, Pasal 4 ayat (2) huruf a; Lampiran, Bab II, bagian A.

¹⁸ Perpres No. 58 Tahun 2023, Pasal 9–13.

¹⁹ “Setiap Kampus PTKI Dirikan Rumah Moderasi Beragama,” *NU Online*, 4 November 2019, <https://nu.or.id/nasional/setiap-kampus-ptki-dirikan-rumah-moderasi-beragama-SNobB>.

²⁰ “Kuatkan Kerukunan, Kemenag Luncurkan 1000 Kampung Moderasi Beragama,” *NU Online*, 27 Juli 2023, <https://www.nu.or.id/nasional/kuatkan-kerukunan-kemenag-luncurkan-1000-kampung-moderasi-beragama-sy5Xy>.

²¹ Perpres No. 152 Tahun 2024, Pasal 45–46.

kerukunan sebagai “modal dasar pembangunan.”²² Indeks itu diukur melalui survei terhadap 13.836 responden dan diumumkan bersama indeks kesalehan umat beragama.²³ Sementara itu, API-MB menyediakan kanal pelaporan untuk implementasi program lintas kementerian dan pemerintah daerah.²⁴ Kerukunan, dan bahkan kesalehan, telah menjadi data kinerja: ditargetkan, dihitung, dilaporkan, dan dibandingkan dari tahun ke tahun. Inilah yang dapat disebut sebagai digitalisasi kesalehan.

Keempat lapis ini, yaitu genealogi, regulasi, organisasi, dan metrik, membentuk satu dispositif dalam arti Foucauldian: wacana, hukum, institusi, dan tindakan administratif yang saling menopang. Dispositif ini memiliki dua sisi yang tak terpisahkan. Ke dalam, ia membina dan mengukur toleransi warga terhadap sesama pemeluk agama yang diakui. Ke luar, ia memerlukan garis yang menentukan siapa yang berhak menerima toleransi itu dan dalam bentuk apa. Garis itulah yang ditarik oleh pengakuan negara atas agama, dan di sanalah intoleransi produktif bekerja.

Intoleransi Produktif: Liyan yang Diproduksi oleh Batas Pengakuan

Intoleransi produktif, dalam pengertian Menchik, adalah intoleransi terhadap kelompok yang dianggap menyimpang yang secara sosiologis menghasilkan kohesi, identitas, dan batas bagi komunitas yang lebih besar. Ia “produktif” karena generatif, bukan karena dapat dibenarkan. Konsep ini berpasangan dengan apa yang dalam kajian Menchik berikutnya disebut toleransi komunal, yaitu toleransi yang berbasis hak kelompok, pluralisme hukum, dan pemisahan urusan keagamaan dari urusan sosial, bukan berbasis hak individu.²⁵ Dalam toleransi komunal, yang pertama-tama ditoleransi adalah komunitas dan komunitas hanya dapat ditoleransi sejauh ia diakui sebagai komunitas agama yang sah. Karena itu, pertanyaan tentang siapa yang diakui bukan pertanyaan sampingan, melainkan pintu masuk bagi setiap toleransi.

Pada titik ini, pengakuan dan toleransi memang harus dibedakan. Secara konseptual, keduanya tidak identik. Rainer Forst, bertolak dari maksim Goethe, berpendapat bahwa toleransi semestinya hanya sikap sementara yang harus bermuara pada pengakuan, sebab “menoleransi berarti menghina” yang menunjukkan bahwa toleransi selalu menyimpan ambivalensi antara pembebasan dan dominasi.²⁶ Forst membedakan konsepsi izin, yang menandai relasi vertikal antara otoritas atau mayoritas dan minoritas yang diperbolehkan hidup sesuai keyakinannya selama tidak menggugat kedudukan dominan, dengan konsepsi respek, yang berpijak pada penghormatan timbal balik antarwarga yang setara.²⁷ Persoalannya, pengakuan negara atas agama di Indonesia tidak berbentuk pengakuan sebagai bentuk penghormatan. Penjelasan Pasal 1 UU No.

²² “Menag Ungkap Indeks Kerukunan Umat Beragama 2025 Capai 77,89, Tertinggi Sepanjang Sejarah RI,” *iNews.id*, 2 Agustus 2026, <https://www.inews.id/news/nasional/menag-ungkap-indeks-kerukunan-umat-beragama-2025-capai-7789-tertinggi-sepanjang-sejarah-ri>; Erina, “Indeks Kerukunan Umat Beragama 2025.”

²³ Erina, “Indeks Kerukunan Umat Beragama 2025.”

²⁴ “Wamenag Apresiasi Dibentuknya Sekber,” *TIMES Indonesia*.

²⁵ Jeremy Menchik, *Islam and Democracy in Indonesia: Tolerance without Liberalism* (Cambridge: Cambridge University Press, 2016), 124.

²⁶ Rainer Forst, “‘To Tolerate Means to Insult’: Toleration, Recognition, and Emancipation,” dalam *Recognition and Power: Axel Honneth and the Tradition of Critical Social Theory*, ed. Bert van den Brink dan David Owen (Cambridge: Cambridge University Press, 2007), 215.

²⁷ Forst, *Toleration in Conflict*, 27–31.

1/PNPS/1965 tidak berbicara tentang “agama resmi”; ia menyebut agama-agama yang dipeluk penduduk sebagai agama yang “mendapat bantuan dan perlindungan”, sedangkan agama lain “tidak dilarang” dan “dibiarkan ada” sepanjang tidak bertentangan dengan ketentuan peraturan.²⁸ Frasa “dibiarkan adanya” secara harfiah merupakan kosakata konsepsi izin. Jadi, artikel ini tidak menyamakan pengakuan dengan toleransi. Yang ditunjukkan adalah bahwa pengakuan negara bekerja menurut gramatika toleransi-izin, yakni sebagai gerbang yang menentukan siapa yang dilindungi, siapa yang sekadar dibiarkan, dan siapa yang dapat dipersoalkan.

Gramatika itu tampak jelas dalam administrasi kependudukan. Sebelum Putusan Mahkamah Konstitusi Nomor 97/PUU-XIV/2016, undang-undang administrasi kependudukan menetapkan bahwa kolom agama bagi penduduk “yang agamanya belum diakui sebagai agama berdasarkan ketentuan Peraturan Perundang-undangan” atau bagi penghayat kepercayaan “tidak diisi, tetapi tetap dilayani dan dicatat dalam basis data kependudukan.” Mahkamah menyatakan ketentuan itu bertentangan dengan UUD 1945 dan tidak mempunyai kekuatan hukum mengikat per 7 November 2017.²⁹ Putusan ini memperlihatkan dua hal sekaligus: batas pengakuan dapat digeser ke arah kewargaan yang setara, tetapi sejak awal batas itu adalah garis yang ditarik oleh negara, bukan fakta teologis. Kolom agama yang kosong adalah teknologi administratif kecil yang menyimpan kuasa besar: ia menandai warga yang dilayani, tetapi tidak diakui.

Bagi kelompok yang dianggap menyimpang dari agama yang diakui, gerbang itu bekerja lebih keras. Keputusan Bersama Menteri Agama, Jaksa Agung, dan Menteri Dalam Negeri tahun 2008 berisi peringatan dan perintah kepada penganut dan pengurus Jemaat Ahmadiyah Indonesia yang disertai mandat pembinaan dan pengawasan oleh pemerintah pusat dan daerah.³⁰ Di Lombok, puluhan keluarga Ahmadiyah yang terusir dari Ketapang pada 2006 telah tinggal lebih dari 16 tahun di Asrama Transito Mataram dengan akses terbatas dan pengawasan ketat.³¹ Dalam kerangka Menchik, eksklusi semacam ini dijelaskan, bukan dibenarkan, sebagai hal yang secara sosiologis produktif bagi rasa kekitaan nasional. Penjelasan makro semacam itu tetap perlu dilengkapi dengan perhatian kepada hak atas kebebasan beragama serta realitas lokal yang dialami langsung oleh komunitas Ahmadiyah, sebagaimana diingatkan oleh Rizkita dan

²⁸ Penjelasan Pasal 1 Penetapan Presiden Republik Indonesia Nomor 1 Tahun 1965 tentang Pencegahan Penyalahgunaan dan/atau Penodaan Agama, sebagaimana dikutip dalam Putusan Mahkamah Konstitusi Nomor 140/PUU-VII/2009 (19 April 2010).

²⁹ Putusan Mahkamah Konstitusi Nomor 97/PUU-XIV/2016 (7 November 2017), mengenai Pasal 61 ayat (1)–(2) dan Pasal 64 ayat (1) dan (5) Undang-Undang Nomor 23 Tahun 2006 tentang Administrasi Kependudukan sebagaimana diubah dengan Undang-Undang Nomor 24 Tahun 2013.

³⁰ Keputusan Bersama Menteri Agama, Jaksa Agung, dan Menteri Dalam Negeri Republik Indonesia Nomor 3 Tahun 2008, Nomor KEP-033/A/JA/6/2008, Nomor 199 Tahun 2008 tentang Peringatan dan Perintah kepada Penganut, Anggota, dan/atau Anggota Pengurus Jemaat Ahmadiyah Indonesia (JAI) dan Warga Masyarakat; bdk. “SKB Ahmadiyah tidak Perlu Juklak,” Kementerian Sekretariat Negara Republik Indonesia, 10 Juni 2008, https://www.setneg.go.id/baca/index/skb_ahmadiyah_tidak_perlu_juklak.

³¹ Abdul Gaffar, “The Punishment and Discipline of Ahmadi Women: A Case Study in Transito Dormitory in Mataram,” *Humanisma: Journal of Gender Studies* 6, no. 1 (2022): 72–85, <https://doi.org/10.30983/humanisme.v6i1.5307>; Purwani Diyah Prabandari, “Ahmadiyya Refugees in Lombok Are Still Waiting for Safe Homes,” *International Women's Media Foundation*, 30 Januari 2023, <https://www.iwmf.org/reporting/ahmadiyya-refugees-in-lombok-are-still-waiting-for-safe-homes/>.

Riyanto.³² Teologi publik harus memegang kedua sisi ini: menjelaskan fungsi struktural eksklusi tanpa membiarkan wajah para korbannya larut menjadi data fungsional.

Logika yang sama berlaku untuk kelompok yang secara formal diakui. Syarat 90/60 dalam PBM 2006 mendiskriminasi kelompok yang anggotanya kurang dari 90 orang dan praktis sulit dipenuhi oleh minoritas kecil yang harus menghimpun dukungan dari tetangga beragama lain.³³ Kasus GKI Yasmin di Bogor dan HKBP Filadelfia di Bekasi memperlihatkan bahwa jemaat yang beragama “resmi” tetap dapat kehilangan ruang ibadahnya ketika izinnya dibekukan, dicabut, atau tidak diterbitkan. Sementara itu, di Sampang, seorang ulama Syiah dipidana dengan pasal penodaan agama.³⁴ Secara analitis, yang menonjol adalah bahwa eksklusi semacam ini tidak jarang diartikulasikan bukan sebagai penolakan terhadap toleransi, melainkan atas nama kerukunan itu sendiri: suatu rumah ibadat atau ajaran ditolak karena dianggap mengganggu kerukunan. Intoleransi, dengan kata lain, berbicara dalam bahasa toleransi-izin.

Posisi umat Kristen dalam pola ini bersifat ganda. Sebagai pemeluk agama yang diakui, umat Kristen menerima perlindungan; sebagai pemohon izin rumah ibadat, ia tetap menjadi subjek persetujuan yang sewaktu-waktu dapat ditangguhkan. Lebih jauh, karena keanggotaan FKUB proporsional terhadap jumlah pemeluk setempat, gerbang yang sama tersedia bagi mayoritas mana pun, termasuk mayoritas Kristen di wilayah tempat ia dominan. Logika izin, dengan demikian, bukan milik satu agama; ia adalah struktur yang dapat dihuni oleh siapa pun yang sedang menjadi mayoritas. Kesadaran ini mencegah teologi publik Kristen memosisikan diri semata-mata sebagai korban, sekaligus mencegahnya merasa cukup dengan perlindungan yang diterima umat Kristen sebagai pemeluk agama yang diakui, seolah-olah perlindungan itu netral. Padahal, gerbang pengakuan yang memberi perlindungan itu juga yang menyingkirkan Ahmadiyah dan penghayat kepercayaan.

Data resmi negara sendiri memberikan petunjuk. Dalam Indeks Kerukunan Umat Beragama 2025, dimensi toleransi mencapai 88,82, dimensi kesetaraan 79,35, sedangkan dimensi kebersamaan hanya 65,49; dalam dimensi kesetaraan, subdimensi ibadah dan fasilitas berada pada angka 70,42.³⁵ Angka-angka ini dapat dibaca sebagai gejala: yang tinggi menunjukkan kesediaan untuk membiarkan pihak lain ada, sedangkan yang tertinggal menunjukkan kebersamaan dan akses yang setara terhadap ruang ibadah. Itulah wajah statistik toleransi-izin. Ia menghasilkan kerukunan yang tinggi di atas kertas sambil mempertahankan batas yang menyisakan liyan di luar kawanan. Untuk menjelaskan mengapa batas itu tidak insidental, melainkan konstitutif, diperlukan

³² Muhammad Rizkita dan Waryani Fajar Riyanto, “Violence Against Ahmadiyya as Productive Intolerance: Addressing Jeremy Menchik’s Godly Nationalism,” *Jurnal Fuaduna: Jurnal Kajian Keagamaan dan Kemasyarakatan* 7, no. 2 (2023): 167–183, <https://doi.org/10.30983/fuaduna.v7i2.8011>.

³³ Melissa Crouch, “Regulating Places of Worship in Indonesia: Upholding the Freedom of Religion for Religious Minorities?,” *Singapore Journal of Legal Studies* (Juli 2007): 111.

³⁴ Human Rights Watch, *In Religion’s Name: Abuses against Religious Minorities in Indonesia* (New York: Human Rights Watch, 2013), 30–31, 51–53.

³⁵ Rosita Fatimah Azahra, “Indeks Kerukunan Umat Beragama Indonesia 2025 Capai 77,89, Toleransi Tinggi Tapi Kebersamaan Rendah,” *GoodStats*, 13 Agustus 2026, <https://data.goodstats.id/statistic/indeks-kerukunan-umat-beragama-indonesia-2025-capai-7789-toleransi-tinggi-tapi-kebersamaan-rendah-MMGMI>; bdk. Erina, “Indeks Kerukunan Umat Beragama 2025.”

analisis tentang jenis kuasa yang bekerja dalam dispositif ini.

Kuasa Pastoral: Negara sebagai Gembala Kesalehan

Kuasa pastoral, dalam genealogi Foucault, adalah teknik pemerintahan yang mengadopsi model relasi antara gembala dan kawanan. Foucault menunjukkan bahwa negara modern Barat telah mengintegrasikan, dalam bentuk politik yang baru, “sebuah teknik kekuasaan lama yang berasal dari institusi-institusi Kristen”, yaitu kuasa pastoral. Ciri-cirinya ada empat: kuasa ini diarahkan pada keselamatan; ia bukan hanya memerintah, tetapi juga rela berkorban demi kawanan; ia memperhatikan bukan hanya komunitas secara keseluruhan, melainkan setiap individu sepanjang hidupnya; dan ia tidak dapat dijalankan tanpa mengetahui isi hati orang. Dalam negara modern, “keselamatan” bergeser menjadi tujuan duniawi: kesehatan, kesejahteraan, keamanan, dan perlindungan dari bencana.³⁶ Kata “pastoral” dalam artikel ini digunakan dalam pengertian teknis Foucault, bukan dalam arti pelayanan pastoral di gereja. Namun, keduanya tidak sepenuhnya terpisah: justru karena kuasa pastoral negara berakar pada pastorat Kristen, kritik teologis terhadapnya sekaligus menuntut kritik diri gereja atas pastoratnya sendiri.

Jika kuasa pastoral negara mewarisi teknik pastorat Kristen, gereja pun dapat menjalankan logika serupa: menjadi penjaga gerbang di wilayah tempat ia mayoritas, mengukur kesetiaan umat dengan kepatuhan, dan memperlakukan yang berbeda sebagai domba yang harus dikembalikan ke kandang. Akan tetapi, Foucault juga menunjukkan bahwa sejarah pastorat adalah sejarah perlawanan terhadapnya. Ia menamainya kontra-perilaku (*counter-conduct*), yakni perjuangan melawan prosedur yang digunakan untuk menuntun perilaku orang lain dan menemukan bentuk-bentuknya justru di dalam tradisi Kristen sendiri: askese, komunitas, mistisisme, kembali kepada Kitab Suci, dan pengharapan eskatologis.³⁷

Ciri pertama, yaitu orientasi pada keselamatan, tampak dalam soteriologi tersendiri yang dimiliki dispositif moderasi beragama. Keselamatan kawanan didefinisikan sebagai kerukunan, stabilitas, dan sumbangan bagi pembangunan: kerukunan disebut modal dasar pembangunan, moderasi diibaratkan oksigen, dan kesalehan dirumuskan ulang sebagai kewargaan, sebagaimana tampak dalam pernyataan Menteri Agama RI di Georgetown University bahwa “menjadi orang beragama berarti menjadi warga negara yang baik.”³⁸ Foucault menekankan bahwa kuasa pastoral pada dasarnya adalah kuasa yang berniat baik, yaitu “kuasa perhatian” (*power of care*).³⁹ Karena itu, kritik ini bukan tuduhan niat jahat terhadap para pembuat kebijakan. Program ekoteologi dan kurikulum berbasis cinta yang menyertai agenda moderasi merupakan hal yang baik. Persoalannya terletak pada arsitektur yang

³⁶ Michel Foucault, “The Subject and Power,” *Critical Inquiry* 8, no. 4 (1982): 782–784.

³⁷ Michel Foucault, *Security, Territory, Population: Lectures at the Collège de France, 1977–1978*, terj. Graham Burchell (New York: Palgrave Macmillan, 2007), 201, 204.

³⁸ “Menag Nasaruddin Umar Sampaikan Gagasan Moderasi Beragama dan Ekoteologi di Georgetown University,” Kementerian Agama Republik Indonesia, diakses 16 Juli 2026, <https://kemenag.go.id/internasional/menag-nasaruddin-umar-sampaikan-gagasan-moderasi-beragama-dan-ekoteologi-di-georgetown-university-KBJp3>.

³⁹ Foucault, *Security, Territory, Population*, 126.

membangkai kebaikan itu sebagai penggembalaan: negara menentukan apa arti beragama yang benar bagi kawatan, lalu membina dan mengukur warganya ke arah itu. Ciri kedua, yaitu kesediaan gembala untuk berkorban demi kawatan, justru mengalami pembalikan dalam dispositif ini. Dalam praktik, yang diminta berkorban demi kerukunan bukan gembala, melainkan domba yang paling lemah: jemaat kecil yang harus menunggu persetujuan lingkungan tanpa kepastian, dan pengungsi yang diminta bersabar demi ketenangan di sekitarnya. Dalam liputan tentang pengungsi Ahmadiyah di Transito, seorang pejabat dinas sosial provinsi menyatakan bahwa pemerintah tidak ingin menimbulkan masalah baru.⁴⁰ Pernyataan itu merangkum logika pastoral yang terbalik: ketenteraman kawatan dibayar dengan pengorbanan domba yang dianggap tersesat. Kristologi kelak akan menunjukkan bahwa di sinilah letak perbedaan paling tajam antara pastorat negara dan pastorat Injil.

Ciri ketiga, dan yang paling khas, adalah sifat kuasa pastoral yang sekaligus menyeluruh dan mengindividualisasi: gembala harus mengawasi semua dan masing-masing, *omnes et singulatim*.⁴¹ Dispositif moderasi beragama bekerja secara tepat pada kedua tingkat tersebut. Pada tingkat populasi, indeks kerukunan memetakan seluruh kawatan melalui ribuan responden, dan laporan berkala mengalir dari kabupaten ke provinsi, lalu ke kementerian dan presiden. Pada tingkat individu, kampung moderasi, penyuluh agama, dan rumah moderasi di kampus membina warga satu per satu. Sebuah kajian tentang moderasi di perguruan tinggi keagamaan Islam bahkan menyimpulkan bahwa sebagian besar mahasiswa berada dalam kategori moderat dan memiliki potensi besar untuk diarahkan, sekaligus menempatkan kampus sebagai bagian penting dari kebijakan pemerintah.⁴² Bahasa “diarahkan” adalah bahasa penggembalaan: pengetahuan tentang kawatan dihimpun agar kawatan dapat dituntun.

Ciri keempat, yaitu pengetahuan atas batin, menemukan bentuk kontempornya dalam dataisasi kesalehan. Kuasa pastoral tidak puas hanya mengatur tindakan lahiriah; ia ingin mengetahui sikap, kecenderungan, dan isi hati. Indikator toleransi dalam perpres tidak mengukur perbuatan negara, melainkan sikap warga: menghormati perbedaan, memberi ruang, dan kesediaan bekerja sama. Ketika kesalehan sendiri turut diindeks, relasi batiniah antara jiwa dan Allah ikut diterjemahkan menjadi skor yang dapat dilaporkan lintas lembaga. Pada titik ini, negara tidak lagi sekadar penjaga ketertiban; ia menjadi gembala statistik yang mengeklaim tahu seberapa rukun dan seberapa saleh kawanannya.

Dari sini, mekanisme intoleransi produktif menjadi lebih jelas. Kuasa pastoral selalu memerlukan definisi tentang kawatan: siapa yang termasuk, siapa yang tersesat, dan siapa yang berasal dari kandang lain. Dalam dispositif moderasi beragama, kawatan dibatasi oleh pengakuan, dijaga oleh kategori “moderat”, dan yang di luarnya ditandai sebagai penyimpang, radikal, atau belum diakui. Rasa kekitaan yang oleh Menchik disebut sebagai produk intoleransi adalah, dalam bahasa Foucault, kohesi kawatan yang

⁴⁰ Prabandari, “Ahmadiyya Refugees in Lombok.”

⁴¹ Foucault, *Security, Territory, Population*, 127.

⁴² Halid dkk., “Religion, State, and the Campus: Religious Moderation in the Context of Islamic Higher Education in Indonesia,” *Lentera Pendidikan: Jurnal Ilmu Tarbiyah dan Keguruan* 28, no. 2 (2025): 320–344, <https://doi.org/10.24252/lp.2025v28n2i3>.

dihasilkan oleh penamaan domba yang tersesat. Toleransi pastoral berfungsi sebagai pembiaran bagi kandang lain sejauh tidak mengganggu, sebagai pembinaan dan pengawasan bagi domba yang dianggap menyimpang, serta sebagai perlindungan bersyarat bagi kawanan yang patuh. Ketiganya bukan tiga kebijakan yang berbeda, melainkan tiga wajah dari satu teknologi penggembalaan. Itulah sebabnya indeks kerukunan dapat terus meningkat, sedangkan pengungsi Ahmadiyah tetap tinggal di Transito: keduanya merupakan hasil yang konsisten dari logika yang sama.

Karena sejarah pastorat juga merupakan sejarah kontra-perilaku, respons teologis terhadap kuasa pastoral tidak perlu berbentuk penolakan anarkis terhadap tatanan publik. Ia dapat berbentuk kontra-perilaku: cara lain untuk hidup bersama yang menolak dituntun dengan cara itu, oleh logika itu, dan dengan harga itu. Teologi hospitalitas diajukan di sini sebagai kontra-perilaku semacam itu.

Hospitalitas sebagai Respons Teologis: Dari Toleransi-Izin ke Hospitalitas Resiprokal

Hospitalitas dalam artikel ini bukan sekadar keramahan atau sopan santun sosial. Ia adalah praktik membuka ruang bagi yang lain, di mana tuan rumah mengakui tamu sebagai pribadi yang setara martabatnya dan bersedia diubah oleh perjumpaan tersebut. Christine Pohl menunjukkan bahwa dalam tradisi Kristen awal, hospitalitas berarti mengakui orang asing sebagai pribadi yang setara martabatnya dan bahwa daya subversifnya terletak justru pada kuasa pengakuan itu.⁴³ Di sinilah hospitalitas berbeda dengan toleransi. Kajian hospitalitas Kristen di Indonesia mencatat bahwa toleransi pasif kerap memperkuat relasi hierarkis, sedangkan hospitalitas menghasilkan perjumpaan yang aktif dan timbal balik.⁴⁴ Toleransi mempertahankan kedaulatan tuan rumah atas rumahnya; hospitalitas mempertanyakan klaim kepemilikan tersebut. Karena itu, hospitalitas tidak boleh digunakan semata-mata untuk memberikan legitimasi teologis bagi program moderasi. Fungsinya justru mengoreksi logika izin di dalamnya. Adiprasetya mengajukan kritik yang searah ketika ia menawarkan persahabatan lintas iman untuk melampaui toleransi yang berhenti pada koeksistensi.⁴⁵ Artikel ini sejalan dengan arah tersebut, tetapi memilih hospitalitas sebagai kategori utama karena alasan analitis: persahabatan terutama menata relasi horizontal antarwarga dan antarkomunitas, sedangkan hospitalitas secara eksplisit menggugat pertanyaan vertikal yang menjadi inti toleransi-izin, yakni siapa pemilik rumah dan siapa yang berwenang membuka atau menutup pintu. Keduanya tidak saling meniadakan. Hospitalitas yang resiprokal, ketika tuan rumah bersedia menjadi tamu pula, justru merupakan jalan

⁴³ Christine D. Pohl, *Making Room: Recovering Hospitality as a Christian Tradition* (Grand Rapids: Eerdmans, 1999).

⁴⁴ Jon Renis Saragih, "The Role of Christian Hospitality in Addressing Violence, Strengthening Tolerance, and Deepening Dialogue," *Hanifiya: Jurnal Studi Agama-Agama* 8, no. 2 (2025): 257–270, <https://doi.org/10.15575/hanifiya.v8i2.30723>. Bdk. Jacques Derrida dalam Giovanna Borradori, *Philosophy in a Time of Terror: Dialogues with Jürgen Habermas and Jacques Derrida* (Chicago: University of Chicago Press, 2003), 127–128, yang mencatat bahwa wacana toleransi paling sering dipakai di pihak yang berkuasa, tampil sebagai semacam konsesi yang merendahkan, dan menerima yang lain hanya sampai titik tertentu.

⁴⁵ Adiprasetya, "Befriending Religious Others." Untuk dasar trinitaris dari teologi persahabatannya, lihat Joas Adiprasetya dan Nindyo Sasongko, "A Compassionate Space-Making: Toward a Trinitarian Theology of Friendship," *The Ecumenical Review* 71, no. 1–2 (2019): 21–31.

menuju persahabatan semacam itu.

Kriteria pertama, relativisasi kedaulatan, lahir dari ajaran bahwa Allah adalah satu-satunya tuan rumah. Hukum tahun Yobel menegaskan, “Tanah jangan dijual mutlak, karena Akulah pemilik tanah itu, sedang kamu adalah orang asing dan pendatang bagi-Ku” (Im. 25:23), dan Israel diperintahkan untuk memperlakukan orang asing seperti orang Israel asli karena mereka sendiri pernah menjadi orang asing di Mesir (Im. 19:33–34). Implikasi politis-teologisnya tajam. Jika tanah dan rumah adalah milik Allah, tidak ada aktor manusia—entah negara, mayoritas, maupun gereja—yang memegang kedudukan berdaulat sebagai pemberi izin keberadaan bagi orang lain. Toleransi-izin mengandaikan seorang tuan rumah yang berkata, “Ini rumahku; engkau boleh tinggal dengan syarat.” Teologi hospitalitas merelativisasi klaim itu: semua pihak adalah tamu di rumah Allah sehingga tidak seorang pun berhak menjadikan keberadaan orang lain sebagai pemberian bersyarat darinya.

Kriteria kedua, resiprositas, bersumber dari kristologi. Amos Yong menunjukkan bahwa dalam narasi Lukas-Kisah Para Rasul, Yesus pada awalnya adalah tamu yang bergantung pada kemurahan orang lain, lalu menjadi tuan rumah keramahan Allah yang menebus, sering kali di rumah-rumah yang dianggap tercela (bdk. Luk. 19:1–10). Karena itu, orang Kristen adalah “tamu abadi Allah dan sesama” yang harus berani menjadi tamu bagi orang lain, bukan hanya tuan rumah.⁴⁶ Narasi Emaus bahkan memperlihatkan pembalikan itu secara dramatis: Ia yang diundang sebagai tamu justru mengambil roti, mengucapkan berkat, dan dikenali sebagai tuan rumah (Luk. 24:28–31). Kenosis memberi bentuk teologis bagi pembalikan ini, sebab Kristus yang setara dengan Allah mengambil rupa seorang hamba (Flp. 2:6–7). Di hadapan kuasa pastoral, kristologi ini menyodorkan citra gembala yang berlawanan: “Gembala yang baik memberikan nyawanya bagi domba-dombanya” (Yoh. 10:11). Gembala ini tidak mengawasi untuk menuntun kawanan ke arah yang ditentukannya, tetapi memberikan diri dan mengenal domba dalam relasi, bukan melalui indeks. Pastorat kenotik semacam ini menjadi kritik internal Kristen terhadap pastorat negara, sekaligus terhadap pastorat gereja yang meniru negara.

Kriteria ketiga, keadilan, menjaga agar hospitalitas tidak kembali menjadi amal yang merendahkan. Letty Russell memahami hospitalitas yang adil sebagai partisipasi bersama Allah ketika menghadirkan keadilan dan pemulihan bagi dunia yang sedang krisis, di mana yang lain disambut “bukan sebagai objek amal kita, melainkan sebagai pribadi dengan haknya sendiri, yang mampu menentukan pilihan atas masa depannya.”⁴⁷ Kriteria ini menuntut agar hospitalitas diukur dari posisi yang paling rentan, bukan dari rata-rata indeks. Indeks cenderung mengobjektifikasi karena mengubah pengalaman warga menjadi skor agregat: warga hadir sebagai responden yang diukur, bukan subjek yang didengar, dan penderitaan kelompok kecil larut dalam rata-rata nasional sehingga nasib puluhan keluarga di Transito nyaris tidak menggeser angka kerukunan. Ukuran keberhasilannya bukan skor toleransi nasional, melainkan

⁴⁶ Amos Yong, *Hospitality and the Other: Pentecost, Christian Practices, and the Neighbor* (Maryknoll, NY: Orbis Books, 2008), 124, 132.

⁴⁷ Letty M. Russell, *Just Hospitality: God's Welcome in a World of Difference*, ed. J. Shannon Clarkson dan Kate M. Ott (Louisville: Westminster John Knox Press, 2009), 19, 81.

apakah keluarga Ahmadiyah di Transito dapat pulang dengan aman, apakah penghayat kepercayaan dilayani tanpa stigma, dan apakah jemaat kecil dapat beribadah tanpa harus menunggu kemurahan hati mayoritas. Dalam kerangka ini, ratapan para korban bukan gangguan terhadap narasi kerukunan, melainkan bagian dari kebenaran yang harus didengar oleh komunitas yang mengaku sedang menyambutnya.

Ketiga kriteria ini memungkinkan jawaban yang konkret atas pertanyaan tentang apa yang sesungguhnya digugat. Lokus pertama adalah pelembagaan moderasi beragama. Artikel ini tidak menuntut pembubarannya, sebab negara memang berkewajiban untuk melindungi kebebasan beragama dan ketertiban bersama. Dalam hal ini, artikel ini sejalan dengan “jalan tengah” Adiprasetya, yang tidak meniadakan peran negara, tetapi menempatkan dukungan pemerintah dalam koordinasi dengan inisiatif akar rumput dan pendidikan nonpemerintah.⁴⁸ Analisis kuasa pastoral menambahkan satu syarat: dukungan negara baru menjadi jaminan, bukan penggembalaan, apabila arah pengawasannya dibalik, yakni dari negara yang mengawasi warga menjadi negara yang diawasi oleh jaminan konstitusional. Karena itu, yang digugat adalah modus pastoralnya. Depastoralisasi pelembagaan berarti menggeser negara dari gembala kesalehan menjadi penjamin hak yang setara. Secara konkret, ukuran keberhasilan moderasi perlu diperluas dari sikap warga ke kinerja negara: tidak hanya seberapa toleran warga menurut survei, tetapi juga berapa sengketa rumah ibadat yang diselesaikan berdasarkan hak, berapa pengungsi keagamaan yang dipulihkan, dan berapa regulasi diskriminatif yang dicabut. Indeks moderasi dan kerukunan tetap dapat membantu sebagai gambaran umum; namun, tugas sekretariat bersama dan aplikasi pemantauannya tidak semestinya berhenti pada pemantauan kadar moderasi umat, tetapi juga mencakup pemantauan atas kepatuhan aparaturnya terhadap jaminan konstitusional.

Lokus kedua, dan yang paling mendasar, adalah kewenangan negara untuk mendefinisikan agama dan ortodoksi. Kriteria relativisasi kedaulatan menuntut agar negara tidak bertindak sebagai hakim atas keabsahan teologis suatu kelompok; penentuan ajaran yang benar adalah urusan komunitas iman, bukan urusan aparaturnya. Selama UU No. 1/PNPS/1965 dan Keputusan Bersama 2008 memberi negara sebuah kewenangan untuk menamai pihak yang menyimpang, intoleransi produktif akan selalu memiliki pijakan hukum.

Lokus ketiga adalah bentuk pengakuan negara. Kriteria resiprositas dan keadilan menuntut pergeseran dari pengakuan sebagai izin (“dibiarkan adanya”) menuju pengakuan sebagai kewargaan yang setara, sebagaimana telah dirintis oleh Putusan Mahkamah Konstitusi Nomor 97/PUU-XIV/2016. Konsekuensinya, syarat dukungan warga dan rekomendasi forum yang komposisinya mengikuti proporsi mayoritas dalam PBM 2006 perlu diganti dengan syarat administratif berbasis hak. Ketiga lokus ini bukan alternatif yang harus dipilih salah satunya, melainkan tiga lapis dari satu dispositif. Namun, prioritasnya jelas: tanpa membongkar kewenangan definisional negara, pembenahan terhadap pengakuan dan pelembagaan hanya akan memindahkan garis batas, bukan menghapus logika izin.

⁴⁸ Adiprasetya, “Befriending Religious Others.”

Kewenangan definisional itu juga menguji konsistensi umat Kristen, sebab ajaran yang dianggap menyimpang tidak hanya dipersoalkan di kalangan Islam. Gereja pun bergulat dengan bidat sepanjang sejarahnya dan tidak sedikit pemikir Kristen memandang penjagaan kemurnian agama sebagai tugas negara: Agustinus membenarkan tekanan imperial terhadap kaum Donatis, Calvin menempatkan perlindungan atas ibadah lahiriah kepada Allah dan ajaran yang sehat di antara tujuan pemerintahan sipil, dan Pengakuan Iman Westminster (1647) menugaskan magistrat untuk menekan segala hujatan dan bidat, ketentuan yang kemudian dihapus dalam revisi Amerika tahun 1788.⁴⁹ Di Indonesia, Saksi-Saksi Yehuwa pernah dilarang melalui Keputusan Jaksa Agung tahun 1976, dan larangan itu baru dicabut pada 2001.⁵⁰ Apa yang semestinya diharapkan umat Kristen dari negara dalam kasus semacam ini? Teologi hospitalitas membedakan dua ranah. Gereja tetap berhak, bahkan wajib, menimbang ajaran dan menjaga batas pengakuan imannya, tetapi dengan sarana gereja sendiri, yakni pengajaran, dialog, dan kesaksian, bukan dengan meminjam tangan negara. Karena Allah adalah satu-satunya tuan rumah, kelompok yang dinilai keliru secara ajaran tetap tamu di rumah-Nya dan hak sipilnya tidak bergantung pada persetujuan doktrinal gereja. Dengan begitu, umat Kristen tidak semestinya meminta negara agar memberi atau mencabut izin bagi kelompok semacam itu, tetapi menuntut negara untuk menjamin hak yang setara bagi semua warga, termasuk mereka yang ajarannya ditolak gereja. Hospitalitas ini bukan relativisme doktrinal, melainkan pengakuan atas martabat yang setara di tengah perbedaan ajaran.

Bagi gereja, ketiga kriteria itu diterjemahkan menjadi perilaku konkret yang kontras. Pertama, di wilayah tempat gereja menjadi mayoritas, gereja harus menolak untuk berperan sebagai penjaga gerbang dan justru mengadvokasi rumah ibadat umat lain. Penegasan ini bersifat normatif, sebab secara faktual gereja pun dapat menjadi penindas bagi kelompok minoritas; di Nusa Tenggara Timur, misalnya, para teolog perempuan mengajak gereja untuk mengakui sikap diam dan keterlibatannya dalam kekerasan 1965, masa ketika agama-agama lokal yang terikat erat dengan budaya setempat turut dihancurkan.⁵¹ Kedua, gereja perlu belajar menjadi tamu: hadir di ruang-ruang kelompok yang terpinggirkan, mendengar sebelum berbicara, dan menerima keramahan mereka. Ketiga, Pendidikan Agama Kristen perlu membentuk kemampuan menimbang (*discernment*) kapan toleransi menjadi kedok bagi ketidakadilan, alih-alih menyetorkan kategori “moderat” yang dirumuskan dari luar gereja. Keempat, liturgi gereja perlu menyediakan ruang ratapan bagi korban ketidakadilan dalam kehidupan

⁴⁹ Agustinus, *Epistulae* 93.5.17; Peter Brown, “St. Augustine’s Attitude to Religious Coercion,” *Journal of Roman Studies* 54 (1964): 107–116; John Calvin, *Institutes of the Christian Religion*, ed. John T. McNeill, terj. Ford Lewis Battles (Philadelphia: Westminster Press, 1960), 4.20.2–3; Westminster Confession of Faith (1647), 23.3; Kevin DeYoung, “A Tale of Two Texts: How the Westminster Confession of Faith Was Changed by American Presbyterians to Reflect a New Understanding of the Civil Magistrate,” *Themelios* 49, no. 2 (2024), <https://thegospelcoalition.org/themelios/article/a-tale-of-two-texts-how-the-westminster-confession-of-faith-was-changed-by-american-presbyterians-to-reflect-a-new-understanding-of-the-civil-magistrate>.

⁵⁰ Roni Ismail, “Kedudukan Yesus dalam Ajaran Kristen Saksi Yehuwa,” *Sosiologi Agama: Jurnal Ilmiah Sosiologi Agama dan Perubahan Sosial* 11, no. 2 (2017): 284.

⁵¹ Mery Kolimon, Liliya Wetangterah, dan Karen Campbell-Nelson, ed., *Forbidden Memories: Women’s Experiences of 1965 in Eastern Indonesia*, terj. Jennifer Lindsay (Clayton: Monash University Publishing, 2015), 3–4.

beragama. Inilah yang dimaksud dengan kesadaran kritis-solider: kritis karena mampu menamai mekanisme kuasa pastoral yang bekerja dalam kebijakan yang tampak baik dan solider karena menyadari bahwa proteksi yang dinikmati umat Kristen berasal dari arsitektur yang sama yang menyingkirkan yang lain sehingga solidaritas bukan lagi amal, melainkan pengakuan atas kerentanan bersama.

Kesimpulan

Dalam bentuk kelembagaannya, toleransi bekerja sebagai instrumen kuasa pastoral negara, bukan karena niat buruk para pembuat kebijakan, melainkan karena toleransi-izin selalu mengandaikan tuan rumah yang berdaulat dan kawanannya yang dibatasi oleh domba-domba yang tersesat. Pelembagaan moderasi beragama, dari UU No. 1/PNPS/1965 dan PBM 2006 hingga Perpres No. 58 Tahun 2023 dan indeks kerukunan, menggembalakan religiositas warga *omnes et singulatim*. Di samping itu, intoleransi produktif terhadap Ahmadiyah, penghayat kepercayaan, dan jemaat tanpa izin adalah efek strukturalnya, bukan kegagalannya. Teologi hospitalitas menjawab logika itu dengan tiga kriteria, yaitu Allah sebagai satu-satunya tuan rumah, Kristus sebagai tamu sekaligus tuan rumah, dan hospitalitas yang adil, yang menghasilkan reorientasi konkret: negara dari gembala menjadi penjamin, kewenangan definisional atas agama dikembalikan kepada komunitas iman, pengakuan bergeser dari izin menuju kewargaan yang setara, dan gereja beralih dari penerima manfaat izin menjadi tuan rumah sekaligus tamu yang solider. Artikel ini terbatas pada analisis dokumen dan literatur; penelitian lanjutan perlu menelusuri secara empiris bagaimana komunitas yang disingkirkan dan jemaat-jemaat lokal mengalami serta melawan penggembalaan negara ini.

Referensi

- Adiprasetya, Joas. "Befriending Religious Others: From Religious Moderation to Religious Mediation in Indonesia." *The Ecumenical Review* 76, no. 5 (2024): 488–499. <https://doi.org/10.1111/erev.12885>.
- Adiprasetya, Joas, dan Nindy Sasongko. "A Compassionate Space-Making: Toward a Trinitarian Theology of Friendship." *The Ecumenical Review* 71, no. 1–2 (2019): 21–31.
- Azahra, Rosita Fatimah. "Indeks Kerukunan Umat Beragama Indonesia 2025 Capai 77,89, Toleransi Tinggi Tapi Kebersamaan Rendah." *GoodStats*, 13 Agustus 2026. <https://data.goodstats.id/statistic/indeks-kerukunan-umat-beragama-indonesia-2025-capai-7789-toleransi-tinggi-tapi-kebersamaan-rendah-MMGMI>.
- Borradori, Giovanna. *Philosophy in a Time of Terror: Dialogues with Jürgen Habermas and Jacques Derrida*. Chicago: University of Chicago Press, 2003.
- Brown, Peter. "St. Augustine's Attitude to Religious Coercion." *Journal of Roman Studies* 54 (1964): 107–116. <https://doi.org/10.2307/298656>.
- Calvin, John. *Institutes of the Christian Religion*. Diedit oleh John T. McNeill. Diterjemahkan oleh Ford Lewis Battles. 2 jilid. Library of Christian Classics 20–21. Philadelphia: Westminster Press, 1960.
- Crouch, Melissa. "Regulating Places of Worship in Indonesia: Upholding the Freedom of Religion for Religious Minorities?" *Singapore Journal of Legal Studies* (Juli 2007): 96–116.
- DeYoung, Kevin. "A Tale of Two Texts: How the Westminster Confession of Faith Was

- Changed by American Presbyterians to Reflect a New Understanding of the Civil Magistrate." *Themelios* 49, no. 2 (2024). <https://thegospelcoalition.org/themelios/article/a-tale-of-two-texts-how-the-westminster-confession-of-faith-was-changed-by-american-presbyterians-to-reflect-a-new-understanding-of-the-civil-magistrate>.
- Erina, Reni. "Indeks Kerukunan Umat Beragama 2025 Capai Rekor Tertinggi dalam 11 Tahun." *RMOL.id*, 23 Desember 2025. <https://rmol.id/nusantara/read/2025/12/23/691302/indeks-kerukunan-umat-beragama-2025-capai-rekor-tertinggi-dalam-11-tahun>.
- Forst, Rainer. "'To Tolerate Means to Insult': Toleration, Recognition, and Emancipation." Dalam *Recognition and Power: Axel Honneth and the Tradition of Critical Social Theory*, diedit oleh Bert van den Brink dan David Owen, 215–237. Cambridge: Cambridge University Press, 2007.
- . *Toleration in Conflict: Past and Present*. Diterjemahkan oleh Ciaran Cronin. Cambridge: Cambridge University Press, 2013.
- Foucault, Michel. "The Confession of the Flesh." Dalam *Power/Knowledge: Selected Interviews and Other Writings, 1972–1977*, diedit oleh Colin Gordon, 194–228. New York: Pantheon Books, 1980.
- . *Security, Territory, Population: Lectures at the Collège de France, 1977–1978*. Diterjemahkan oleh Graham Burchell. New York: Palgrave Macmillan, 2007.
- . "The Subject and Power." *Critical Inquiry* 8, no. 4 (1982): 777–795.
- . "Truth and Power." Dalam *Power/Knowledge: Selected Interviews and Other Writings, 1972–1977*, diedit oleh Colin Gordon, 109–133. New York: Pantheon Books, 1980.
- Gaffar, Abdul. "The Punishment and Dicipline of Ahmadi Women: A Case Study in Transito Dormitory in Mataram." *Humanisma: Journal of Gender Studies* 6, no. 1 (2022): 72–85. <https://doi.org/10.30983/humanisme.v6i1.5307>.
- Halid, S. Sulaiman, R. Mantu, F. Sayogie, I. Al-Kaf, dan M. Labib. "Religion, State, and the Campus: Religious Moderation in the Context of Islamic Higher Education in Indonesia." *Lentera Pendidikan: Jurnal Ilmu Tarbiyah dan Keguruan* 28, no. 2 (2025): 320–344. <https://doi.org/10.24252/lp.2025v28n2i3>.
- Human Rights Watch. *In Religion's Name: Abuses against Religious Minorities in Indonesia*. New York: Human Rights Watch, 2013.
- iNews.id. "Menag Ungkap Indeks Kerukunan Umat Beragama 2025 Capai 77,89, Tertinggi Sepanjang Sejarah RI." 2 Agustus 2026. <https://www.inews.id/news/nasional/menag-ungkap-indeks-kerukunan-umat-beragama-2025-capai-7789-tertinggi-sepanjang-sejarah-ri>.
- . "Perkuat Kerukunan, Kemenag Gandeng TNI-Polri Bahas Moderasi Beragama." 8 Februari 2026. <https://www.inews.id/lifestyle/muslim/perkuat-kerukunan-kemenag-gandeng-tni-polri-bahas-moderasi-beragama>.
- Ismail, Roni. "Kedudukan Yesus dalam Ajaran Kristen Saksi Yehuwa." *Sosiologi Agama: Jurnal Ilmiah Sosiologi Agama dan Perubahan Sosial* 11, no. 2 (2017): 281–300.
- Kementerian Agama Republik Indonesia. "Menag Nasaruddin Umar Sampaikan Gagasan Moderasi Beragama dan Ekoteologi di Georgetown University." Diakses 16 Juli 2026. <https://kemenag.go.id/internasional/menag-nasaruddin-umar-sampaikan>.

- gagasan-moderasi-beragama-dan-ekoteologi-di-georgetown-university-KBJp3.
- Kementerian Sekretariat Negara Republik Indonesia. "SKB Ahmadiyah tidak Perlu Juklak." 10 Juni 2008. https://www.setneg.go.id/baca/index/skb_ahmadiyah_tidak_perlu_juklak.
- Keputusan Bersama Menteri Agama, Jaksa Agung, dan Menteri Dalam Negeri Republik Indonesia Nomor 3 Tahun 2008, Nomor KEP-033/A/JA/6/2008, Nomor 199 Tahun 2008 tentang Peringatan dan Perintah kepada Penganut, Anggota, dan/atau Anggota Pengurus Jemaat Ahmadiyah Indonesia (JAI) dan Warga Masyarakat.
- Kolimon, Mery, Liliya Wetangterah, dan Karen Campbell-Nelson, ed. *Forbidden Memories: Women's Experiences of 1965 in Eastern Indonesia*. Diterjemahkan oleh Jennifer Lindsay. Clayton: Monash University Publishing, 2015.
- Marty, Martin E. "Reinhold Niebuhr: Public Theology and the American Experience." *Journal of Religion* 54, no. 4 (1974): 332–359.
- Medcom.id. "Rapat Besar Moderasi Beragama 2026: Kemenag, TNI, Polri, dan 20 K/L Bahas Program dan Arah Kebijakan." 8 Februari 2026. <https://www.medcom.id/pendidikan/news-pendidikan/GNGGypjN-rapat-besar-moderasi-beragama-2026-kemenag-tni-polri-dan-20-k-l-bahas-program-dan-arrah-kebijakan>.
- Menchik, Jeremy. *Islam and Democracy in Indonesia: Tolerance without Liberalism*. Cambridge: Cambridge University Press, 2016.
- — —. "Productive Intolerance: Godly Nationalism in Indonesia." *Comparative Studies in Society and History* 56, no. 3 (2014): 591–621. <https://doi.org/10.1017/S0010417514000267>.
- Mujiburrahman. *Feeling Threatened: Muslim-Christian Relations in Indonesia's New Order*. Amsterdam: Amsterdam University Press, 2006.
- NU Online. "Kuatkan Kerukunan, Kemenag Luncurkan 1000 Kampung Moderasi Beragama." 27 Juli 2023. <https://www.nu.or.id/nasional/kuatkan-kerukunan-kemenag-luncurkan-1000-kampung-moderasi-beragama-sy5Xy>.
- — —. "Setiap Kampus PTKI Dirikan Rumah Moderasi Beragama." 4 November 2019. <https://nu.or.id/nasional/setiap-kampus-ptki-dirikan-rumah-moderasi-beragama-SNobB>.
- Penetapan Presiden Republik Indonesia Nomor 1 Tahun 1965 tentang Pencegahan Penyalahgunaan dan/atau Penodaan Agama (UU No. 1/PNPS/1965).
- Peraturan Bersama Menteri Agama dan Menteri Dalam Negeri Nomor 9 Tahun 2006 dan Nomor 8 Tahun 2006 tentang Pedoman Pelaksanaan Tugas Kepala Daerah/Wakil Kepala Daerah dalam Pemeliharaan Kerukunan Umat Beragama, Pemberdayaan Forum Kerukunan Umat Beragama, dan Pendirian Rumah Ibadat.
- Peraturan Presiden Republik Indonesia Nomor 58 Tahun 2023 tentang Penguatan Moderasi Beragama.
- Peraturan Presiden Republik Indonesia Nomor 152 Tahun 2024 tentang Kementerian Agama.
- Pohl, Christine D. *Making Room: Recovering Hospitality as a Christian Tradition*. Grand Rapids: Eerdmans, 1999.
- Prabandari, Purwani Diyah. "Ahmadiyya Refugees in Lombok Are Still Waiting for Safe Homes." *International Women's Media Foundation*, 30 Januari 2023.

- <https://www.iwmmf.org/reporting/ahmadiyya-refugees-in-lombok-are-still-waiting-for-safe-homes/>.
- Putusan Mahkamah Konstitusi Republik Indonesia Nomor 140/PUU-VII/2009 (19 April 2010).
- Putusan Mahkamah Konstitusi Republik Indonesia Nomor 97/PUU-XIV/2016 (7 November 2017).
- Rizkita, Muhammad, dan Waryani Fajar Riyanto. "Violence Against Ahmadiyya as Productive Intolerance: Addressing Jeremy Menchik's Godly Nationalism." *Jurnal Fuaduna: Jurnal Kajian Keagamaan dan Kemasyarakatan* 7, no. 2 (2023): 167–183. <https://doi.org/10.30983/fuaduna.v7i2.8011>.
- Russell, Letty M. *Just Hospitality: God's Welcome in a World of Difference*. Diedit oleh J. Shannon Clarkson dan Kate M. Ott. Louisville: Westminster John Knox Press, 2009.
- Saragih, Jon Renis. "The Role of Christian Hospitality in Addressing Violence, Strengthening Tolerance, and Deepening Dialogue." *Hanifiya: Jurnal Studi Agama-Agama* 8, no. 2 (2025): 257–270. <https://doi.org/10.15575/hanifiya.v8i2.30723>.
- Singgih, Emanuel Gerrit. "Moderasi Beragama Sebagai Hidup yang Baik: Tiga Tanggapan terhadap Buku Pedoman Kementerian Agama Republik Indonesia Mengenai Moderasi Beragama." *Gema Teologika: Jurnal Teologi Kontekstual dan Filsafat Keilahian* 7, no. 2 (2022): 191–212.
- TIMES Indonesia. "Wamenag Apresiasi Dibentuknya Sekber dan Aplikasi Pemantauan Implementasi Moderasi Beragama." 4 Oktober 2024. <https://timesindonesia.co.id/peristiwa-nasional/512990/wamenag-apresiasi-dibentuknya-sekber-dan-aplikasi-pemantauan-implementasi-moderasi-beragama>.
- Tombokan, Tiffany Fergie, Nancy Heydemans, David Simanjuntak, dan Dennis Palar. "Konsep Keramahtamahan dan Wacana Moderasi Beragama dalam Konteks Sulawesi Utara." *POIMEN: Jurnal Pastoral Konseling* 5, no. 1 (2024): 32–45.
- Yong, Amos. *Hospitality and the Other: Pentecost, Christian Practices, and the Neighbor*. Maryknoll, NY: Orbis Books, 2008.