

Meninjau Kembali Hubungan Agama Dan Politik Dalam Kerangka Demokrasi Dan Keadilan

Sunaryo

Fakultas Falsafah dan Peradaban Universitas Paramadina

Email: sunaryo@paramadina.ac.id

Abstract: *Through this article, I try to revisit the relationship between religion and politics. There are three main ideas I propose here. First, about the nature and function of religion for human beings. Once, many scholars have predicted that religion would disappear from human life that was increasingly modernized and rationalized. But in fact, religion has not really disappeared. The prediction is wrong because it is not based on the nature of human beings who always have a desire for the Transcendent. Secondly, in the history of secularization in Europe that has been going on for several centuries, it did not completely nullify religion from public life. Religion is still present in forms that have been adjusted to democratic values. Some religious symbols are also still used. Third, I don't argue that religion needs to be incorporated into politics. What I want to deliver here is that we need to see the relationship proportionately. Religious groups have the right to propose their religious views in the public sphere. But at the same time, they need to develop reasonable arguments. They should translate their religious values to be compatible with the values of democracy and justice in a pluralistic society.*

الملخص: من خلال هذا المقال، أحاول إعادة النظر في العلاقة بين الدين والسياسة. هناك ثلاث أفكار رئيسية أقترحها هنا. الأول يتعلق بطبيعة ووظيفة الدين بالنسبة للبشر. ذات مرة، توقع العديد من العلماء أن الدين سوف يختفي من حياة الإنسان التي تم تحديثها وعقلنتها بشكل متزايد. لكن في الحقيقة، لم يذهب الدين. إن التنبؤ خاطئ لأنه لا يقوم على طبيعة البشر الذين لديهم دائمًا رغبة في المتعالي. ثانيًا، في تاريخ العلمنة في

أوروبا المستمر منذ عدة قرون، لم يبطل الدين تمامًا من الحياة العامة. لا يزال الدين موجودًا في أشكال تم تعديلها وفقًا للقيم الديمقراطية. لا تزال بعض الرموز الدينية مستخدمة أيضًا. ثالثًا، أنا لا أجادل في أن الدين بحاجة إلى الاندماج في السياسة. ما أريد تقديمه هو أننا بحاجة لرؤية العلاقة بشكل متناسب. الجماعات الدينية لها الحق في اقتراح آرائها الدينية في المجال العام. لكنهم في نفس الوقت بحاجة إلى تطوير حجج معقولة. يجب أن يترجموا قيمهم الدينية لتتوافق مع قيم الديمقراطية والعدالة في مجتمع تعددي.

Abstrak: Artikel ini mencoba untuk meninjau kembali hubungan antara agama dan politik. Ada tiga pokok pikiran yang hendak diajukan dalam artikel ini. Pertama tentang hakikat dan fungsi agama bagi eksistensi manusia. Agama, pernah diprediksi akan hilang dari kehidupan manusia yang semakin modern dan rasional. Namun dalam kenyataannya agama tidak betul-betul lenyap. Oleh banyak sarjana, prediksi itu dianggap keliru. Prediksi itu tidak didasarkan pada hakikat manusia yang selalu memiliki hasrat pada yang transenden. Kedua, dalam sejarah sekularisasi di Eropa yang sudah berlangsung ratusan tahun, toh pada kenyataannya juga tidak betul-betul menihilkan agama secara total dari kehidupan publik dan politik. Agama masih hadir meski dalam wajah yang sudah disesuaikan dengan nilai-nilai demokrasi. Beberapa simbol keagamaan juga masih tetap dipertahankan. Ketiga, artikel ini tidak hendak mendorong kembali agama untuk masuk terlalu jauh dalam kehidupan politik. Hal yang ingin disampaikan oleh artikel ini adalah bahwa kita perlu bersikap proporsional dalam melihat hubungan agama dan politik. Kelompok-kelompok agama tentu saja memiliki hak legitim untuk mengajukan pandangannya di ruang publik. Namun pada saat yang sama, kelompok agama ini juga perlu mengembangkan sikap yang dewasa. Mereka perlu menerjemahkan nilai-nilai keagamaannya agar kompatibel dengan nilai-nilai demokrasi dan keadilan dalam masyarakat yang majemuk.

Kata Kunci : Agama, politik, demokrasi, keadilan, kewarasan publik.

PENDAHULUAN

Hubungan agama dan politik adalah salah satu masalah klasik yang hingga kini belum dianggap selesai, dan barangkali juga memang tidak akan pernah mencapai titik final. Dalam beberapa tahun terakhir kita semakin sering menyaksikan kehidupan politik yang dibingkai oleh isu keagamaan tertentu. Perbincangan mengenai hubungan agama dan politik yang oleh sebagian pihak dianggap sudah selesai kembali didiskusikan. Kenyataan ini tentu saja menyiratkan bahwa hubungan antara keduanya sebenarnya belum betul-betul usai. Masalah dasar hubungan agama dan politik dapat dirumuskan secara sederhana seperti ini: apakah manusia bisa menaruh agama di ranah privat sepenuhnya sehingga agama tidak terlibat sama sekali dalam kehidupan publik politik-kenegaraan? Terhadap pertanyaan ini, kita tentu saja perlu memahami apa yang dimaksud dengan agama, dan apa fungsi agama bagi eksistensi manusia. Apakah wilayah agama hanya ada dalam ranah privat sehingga manusia sebagai warganegara bisa bergerak di ruang publik politik tanpa mengaitkan agama sama sekali?

Untuk menjawab pertanyaan ini, tentu saja kita perlu memahami hakikat dan fungsi agama bagi manusia. Pemahaman yang proporsional mengenai hal ini akan membantu kita melihat hubungan antara agama dan politik secara lebih jernih. Untuk memahami hakikat dan fungsi agama bagi manusia kita bisa melihat pandangan yang diajukan oleh ilmuwan dan filsuf sosial mengenai hal ini. Émile Durkheim dan Jürgen Habermas adalah sebagian di antaranya. Pada bagian selanjutnya penulis akan menunjukkan pengalaman masyarakat Barat yang dikenal sekuler menempatkan agama dalam kehidupan publik. Di sini kita melihat, meski sekularisme menjadi nafas bagi kehidupan masyarakat Barat, namun agama pada dasarnya tidak hilang secara total. Dari pengalaman masyarakat Barat ini kita bisa menyimpulkan bahwa agama tetap hadir dalam kehidupan mereka, namun sudah disesuaikan dengan nilai-nilai demokrasi dan kebebasan. Di bagian akhir, penulis mencoba menjelaskan prinsip-prinsip yang bisa diterapkan untuk mengakomodasi agama dalam kehidupan politik. Institusi negara harus kita pandang sebagai institusi publik milik bersama. Di dalam

institusi publik ini, semua kelompok masyarakat yang berasal dari berbagai latar belakang beragam boleh mengajukan aspirasi dari nilai-nilai yang diyakini namun pada saat yang sama juga harus mematuhi nilai-nilai demokrasi dan keadilan dalam masyarakat majemuk.

Rumusan yang ditawarkan oleh artikel ini tentu saja bukan hal mudah karena mengandaikan adanya kelompok-kelompok agama yang cukup matang dan dewasa. Kelompok-kelompok yang ada dalam masyarakat selalu memiliki keinginan untuk mendapatkan tempat utama dalam kehidupan publik. Terhadap keinginan semacam ini kita perlu membuat rumusan yang pas dan proporsional. Di satu sisi kita tidak hendak menolak keterlibatan agama dalam kehidupan publik secara total, karena bertentangan dengan hakikat dan fungsi agama itu sendiri, dan dalam realitas sejarah, pemisahan total itu juga tidak pernah benar-benar terjadi. Di sisi yang lain kita juga perlu menghindari sikap menjadikan salah satu agama sebagai fondasi sosial satu negara yang berpotensi mendominasi dan merepresi kelompok agama lain yang berbeda. Kita perlu membuat rumusan di mana agama tetap diakomodasi dalam kehidupan publik, namun pada saat yang nilai-nilai yang diakomodasi tidak bertentangan dengan prinsip demokrasi dan keadilan bagi masyarakat majemuk.

HASIL DAN PEMBAHASAN

Hakikat Agama bagi Manusia

Pemahaman mengenai hakikat agama bagi manusia sangatlah penting agar kita dapat melihat posisi agama dalam politik secara jernih dan proporsional. Perdebatan tentang boleh tidaknya agama terlibat dalam kehidupan politik kerap kali berangkat dari pemahaman mengenai agama yang tidak sama. Akibatnya, antara yang mendukung dan yang menolak agama dalam kehidupan politik sebenarnya tengah memperdebatkan pemahaman dasar yang berbeda. Untuk mengurai persoalan ini pertama-tama kita perlu memahami hakikat agama bagi eksistensi manusia. Di Indonesia, agama kerap kali dipahami sebagai agama-agama besar yang diakui negara. Dalam hal ini ada enam agama yang diakui secara resmi, yakni Islam, Kristen Protestan, Katholik, Hindu, Budha dan Konghucu. Selain enam agama ini kita kerap menyebutnya sebagai aliran

kepercayaan. Tentu saja pemahaman semacam ini tidak sepenuhnya salah, tetapi juga tidak sepenuhnya tepat. Jika kita memahami manusia sebagai *homo religiosus*, yakni makhluk yang selalu percaya pada sesuatu yang bersifat ilahi atau transenden, maka manusia secara umum sebenarnya selalu “beragama.” Carl Gustav Jung memahami “religio” sebagai keyakinan atau kepercayaan pada sesuatu yang memiliki kekuatan, baik dalam arti positif maupun negatif.¹ Dengan pemahaman ini, kepercayaan manusia kepada sesuatu yang transenden pada dasarnya merupakan bagian dari hakikat manusia.

Émile Durkheim dan W. Brede Kristensen menunjuk jantung agama pada konsep mengenai yang sakral (*the sacred*) atau yang suci (*the holy*).² Hampir pasti bahwa dalam setiap agama selalu terkandung keyakinan atau kepercayaan pada sesuatu yang dianggap suci atau sakral. Dari yang suci ini kemudian muncul berbagai turunan dalam bentuk ritus, simbol dan juga tindakan-tindakan yang dianggap wajib dilakukan agar seseorang atau masyarakat tidak mengalami celaka. Dimensi ini juga disinggung oleh Bryan S. Turner yang memahami agama sebagai sesuatu yang mengikat hidup masyarakat. Panduan hidup yang diajukan agama merupakan sesuatu yang mengikat (*binding*) para penganutnya.³ Dengan pemahaman ini kita melihat bahwa kehidupan manusia tidak bisa dipisahkan dari tatanan yang berasal dari agama. Dalam arti tertentu, kehidupan publik yang lebih luas, termasuk politik juga tidak lepas dari pandangan dunia agama. Aturan-aturan keagamaan yang ada dalam masyarakat selalu mengikat penganutnya selama hidup. Dalam keyakinan para penganut agama, pengabaian terhadap aturan-aturan keagamaan diyakini akan berdampak pada kehidupan yang buruk.

Clifford Geertz memahami agama sebagai sistem simbol yang bisa membangun *mood* dan motivasi yang terhubung pada satu realitas transenden yang bersifat “maha” yang menata kosmos dan sekaligus menjadi tujuan tertinggi

¹ Carl Gustav Jung, *Psychology and Religion: West and East*, ed. Gerhard Adler and R.F.C. Hull, 11th ed. (New Jersey: Princeton University Press, 1969), 8.

² Émile Durkheim, *The Elementary Forms of Religious Life*, ed. Karen E. Fields (New York: The Free Press, 1995), 35; W. Brede Kristensen, *The Meaning of Religion*, ed. John B. Carman (The Hague: Martinus Nijhoff, 1960), 15.

³ Bryan S. Turner, *Religion and Social Theory* (London: The Sage Publication, 1991), ix.

(*ultimate meaning*) perjalanan hidup manusia.⁴ Dalam kerangka yang lebih luas, ia mengkategorikan agama sebagai satu sistem kebudayaan (*religion as a cultural system*). Geertz mendefinisikan kebudayaan sebagai:

“suatu pola makna-makna yang diteruskan secara historis yang terwujud dalam simbol-simbol, suatu sistem konsepsi-konsepsi yang diwariskan yang terungkap dalam bentuk-bentuk simbolik yang digunakan oleh manusia sebagai sarana berkomunikasi, melestarikan, dan mengembangkan pengetahuan mereka tentang kehidupan dan sikap-sikap mereka terhadap kehidupan.”⁵

Dengan definisi ini kita bisa melihat bahwa agama sebagai sistem kebudayaan tidak bisa dilihat sebagai sesuatu yang sepenuhnya privat. Makna dan simbol yang diakuisisi selalu bersifat kolektif, yang dengan itu mereka akan melihat dan memaknai dunia sosialnya. Dengan kata lain, di sini kita sulit membayangkan pandangan agama yang dapat diblokade dari kehidupan sosial, termasuk dari kehidupan publik-politik. Masyarakat sangat mungkin untuk membawa pandangan agamanya dalam memahami dunia dan persoalan publik lainnya.

Dalam memahami makna dan peran agama bagi kehidupan publik, kita juga bisa melihat pandangan yang diajukan Jürgen Habermas. Pandangannya didasarkan pada kerangka dunia kehidupan (*Lebenswelt*) dan sistem. Menurutnya, di dalam masyarakat selalu terdiri dari dunia kehidupan dan sistem.⁶ Habermas mengidentifikasi tiga karakteristik yang ada dalam dunia kehidupan. Karakteristik pertama adalah sifat kedekatan naïf dalam arti bahwa ia terberi begitu saja tanpa kita mempermasalahkannya. Dunia kehidupan hadir dalam kehidupan setiap orang yang terlahir di dalam masyarakat. Ia selalu menjadi latar yang dialami secara konkret dan historis oleh setiap manusia. Karakteristik kedua, validitas dunia kehidupan bersifat intersubjektif yang dimengerti melalui dan di dalam bahasa. Dengan demikian, dunia kehidupan bukan sesuatu yang bersifat privat atau personal, melainkan bersifat sosial. Interpretasi kita mengenai sesuatu adalah

⁴ Clifford Geertz, *The Interpretation of Cultures* (New York: Basic Books, Inc., Publishers, 1973), 90.

⁵ Geertz, 89.

⁶ Gagasan ini diinspirasi oleh pandangan Durkheim mengenai kehidupan sosial. Menurut Durkheim "social life comes from a double source, the likeness of of consciousness and the division of social labor...". Kesadaran kolektif merefleksikan apa yang ia sebut sebagai dunia kehidupan dan pembagian kerja sosial merefleksikan konsep mengenai sistem. Lih. Jürgen Habermas, *The Theory of Communicative Action II* (Boston: Beacon Press, 1987), 113–15.

kesepakatan pemahaman di antara para anggota masyarakat. Karakteristik ketiga, menurut Habermas, dunia kehidupan memang dapat bergeser, meluas atau berkontraksi, namun sebagai keseluruhan ia tidak bisa direvisi secara total. Di dalam dunia kehidupan ada dinding yang membatasinya dari perubahan total.⁷

Pemahaman yang kita peroleh dari dunia kehidupan pada akhirnya akan menjadi horison bagi masyarakat dalam memahami dunia. Ia selalu menjadi konteks bagi manusia ketika mereka melakukan tindakan komunikasi. Dengan pemahaman ini, dunia kehidupan menjadi semacam latar bagi sikap dan penilaian yang kita ambil dalam tindakan komunikasi.⁸ Di sini Habermas mengaitkan dunia kehidupan (*Lebenswelt*) dengan tindakan komunikasi. Dalam pandangannya, komunikasi adalah tindakan khas manusia. Materi yang dikomunikasikan oleh manusia selalu berasal dari satu sumber yang ia sebut sebagai dunia kehidupan. Agama tentu saja salah satu sumber penting dunia kehidupan yang akan selalu menjadi konteks bagi setiap orang dalam berkomunikasi, berpikir, dan bertindak. Sementara yang dimaksud dengan sistem adalah tatanan hidup bersama yang lebih rasional. Turner juga mengidentifikasi adanya dua dimensi ini pada masyarakat dalam bentuk makna sosial kehidupan kolektif (*social meaning of collective life*) dan tatanan sosial (*social order*).⁹ Hal yang ditekankan oleh Habermas tentang dua dimensi ini adalah bahwa satu sistem perlu tetap terhubung dengan dunia kehidupan sebagai kesadaran kolektif. Dalam penilaiannya, kesinambungan ini diperlukan agar masyarakat tidak mengalami krisis dan *anomie*.

Bagi Habermas, dunia kehidupan merupakan dunia objektif yang dapat diakses oleh setiap orang yang ada di dalamnya melalui komunikasi bersama. Praktik komunikasi berlangsung melalui dan di dalam bahasa. Habermas kemudian menjelaskan secara detail bahwa ketika kita melakukan tindakan komunikasi, kita sebenarnya tengah melakukan tiga hal sekaligus, yakni reproduksi dunia kehidupan, integrasi sosial dan sosialisasi identitas personal. Reproduksi dunia kehidupan terjadi melalui tindakan saling pengertian antar-anggota masyarakat. Penguatan integrasi sosial dilakukan dengan tindakan

⁷ Habermas, 130–32.

⁸ Franz Magnis-Suseno, *12 Tokoh Etik Abad Ke-20* (Yogyakarta: Kanisius, 2000), 223.

⁹ Turner, *Religion and Social Theory*, ix.

koordinatif di antara para anggota masyarakat. Sementara sosialisasi identitas personal dilakukan melalui praktik partisipasi bersama orang-orang yang kompeten di dalam masyarakat. Dalam proses terakhir, seorang anak melakukan internalisasi nilai yang ada di dalam kelompok, sehingga mereka memiliki kapasitas untuk merealisasikan identitas personal mereka.¹⁰ Dengan kata lain, dalam tindakan komunikasi, kita memahami nilai-nilai yang dianut dalam masyarakat, menjaga kesatuan masyarakat, dan menunjukkan identitas kita sebagai bagian dari masyarakat itu.

Melalui tiga proses ini, Habermas menunjukkan tiga struktur dasar dunia kehidupan, yakni kebudayaan (*culture*), masyarakat (*society*), dan individu (*person*). Ia memahami kebudayaan sebagai stok pengetahuan yang menjadi sumber bagi anggota masyarakat dalam memahami dunia. Kebudayaan selalu menjadi horison bagi semua anggota masyarakat dalam melihat sesuatu. Sementara yang dimaksud dengan masyarakat adalah tatanan legitim (*legitimate orders*) yang melaluinya keanggotaan ditata dan solidaritas dijaga. Anggota masyarakat yang dianggap melanggar tatanan akan diperingatkan agar tetap bisa menjadi bagian dari kelompok. Dan terakhir, yang dimaksud dengan personalitas atau individu adalah kompetensi seorang individu untuk berbicara dan bertindak yang dengan itu ia bisa menyatakan identitas dirinya.¹¹ Menurut Habermas, dalam setiap struktur dunia kehidupan yang sudah dijelaskan ini, ada kondisi-kondisi yang harus dijaga agar struktur ini tidak mengalami gangguan atau krisis. Kebudayaan, masyarakat dan individu tentu saja akan selalu mengalami perubahan. Namun, ketika terjadi perubahan, kita perlu memastikan adanya kesinambungan antara yang lama dan yang baru agar tidak terjadi goncangan atau krisis.

Habermas sangat menekankan adanya kesinambungan antara yang lama dan yang baru dalam perubahan yang berlangsung baik pada level kebudayaan, masyarakat dan juga individu. Menurutnya, jika satu perubahan sama sekali tidak terhubung dengan hal yang sudah ada sebelumnya maka akan terjadi kondisi-

¹⁰ Habermas, *The Theory of Communicative Action II*, 135–36.

¹¹ Habermas, 138.

kondisi yang ia sebut sebagai “kelangkaan makna”, konflik, dan psikopatologi. Kondisi ini bisa kita pahami sebagai kondisi di mana kita betul-betul mengalami kegagapan dalam menghadapi kondisi yang baru. Dalam bentuk yang ekstrim, legitimasi kebudayaan, kesatuan sosial dan kekuatan identitas akan hilang. Seperti yang dikatakan Habermas, hilangnya hubungan antara hal lama dan hal baru akan mengakibatkan krisis legitimasi pada level kebudayaan, konflik (*anomie*) pada level masyarakat, dan psikopatologi pada level individu.¹² Di sini Habermas menunjukkan pentingnya kesinambungan antara dunia kehidupan dan sistem atau tatanan sosial yang dibangun agar masyarakat tidak kehilangan horison dan panduan yang mereka pegang selama ini.

Tabel 1.

Struktur Dunia Kehidupan	Proses yang berlangsung	Hal yang hendak dicapai	Gangguan yang dapat muncul
Kebudayaan	Reproduksi kebudayaan	Konsensus	Hilangnya makna
Masyarakat	Integrasi sosial	Hubungan antar-personal yang diatur secara legitim	<i>Anomie</i> atau konflik
Individu	Sosialisasi	Kapabilitas interaktif	Psikopatologi

Agama dalam arti yang sangat luas pada dasarnya merupakan bagian dari kesadaran kolektif (*collective consciousness*) yang bersifat menyeluruh. Dalam pengertian ini, agama secara niscaya akan selalu terbawa ketika kita menyusun tatanan sosial (*social order*), termasuk di dalamnya tatanan politik-kenegaraan.¹³ Dengan kerangka ini, ide pemisahan atau pelucutan agama dari ruang publik politik sebenarnya merupakan sesuatu yang sangat sulit, atau bahkan tidak mungkin. Namun pertanyaan penting yang kemudian layak diajukan adalah bagaimana kesadaran kolektif dalam dunia kehidupan itu disampaikan di ruang politik yang majemuk. Di sini kita melihat pentingnya kriteria prosedur penyampaian gagasan yang berasal dari agama dan dunia kehidupan dalam ruang

¹² Habermas, 140–41.

¹³ Agama adalah faktor yang terlalu penting untuk diabaikan dalam memahami tindakan-tindakan politik. Agama selalu menjadi inspirasi bagi banyak tindakan politik yang mempengaruhi kehidupan publik, baik dalam arti positif maupun negatif. Lih. Walter A. McDougall, “The Myth of the Secular: Religion, War, and Politics in the Twentieth Century,” *Orbis* 64, no. 1 (January 1, 2020): 1–3, <https://doi.org/10.1016/j.orbis.2019.12.003>.

politik. Kriteria ini menjadi hal yang sangat penting karena dua pertimbangan. Pertama, kita tetap ingin memastikan adanya kesinambungan antara dunia kehidupan dan sistem. Kedua, kriteria ini juga sangat penting untuk memastikan hubungan antar-doktrin komprehensif yang *fair* dalam masyarakat majemuk. Dalam kehidupan publik yang plural, adanya kriteria ini akan menjamin keadilan bagi semua pihak sehingga tidak ada pihak yang merasa didominasi atau bahkan direpresi.

Sejarah Hubungan Agama dan Politik

Hampir semua masyarakat, sejatinya memiliki pengalaman hubungan agama dan politik dalam arti luas. Dalam merespon hubungan itu, ada masyarakat yang menjadikan agama sebagai fondasi sosial kehidupan masyarakat, dan juga ada yang mencoba menolak intervensinya secara total. Di sini penulis akan menunjukkan pengalaman masyarakat Barat yang pada umumnya dikenal sebagai masyarakat sekuler. Hal yang ingin ditunjukkan adalah bahwa meski dikenal sebagai masyarakat sekuler, ternyata agama tetap hadir dalam kehidupan publik politik masyarakat Barat dengan skala yang berbeda-beda. Sebagai sebuah masyarakat, mereka pernah mengalami masa yang kerap disebut Abad Iman di Abad Pertengahan. Di abad ini, agama sangat mendominasi kehidupan masyarakat, bukan hanya dalam kehidupan spiritual tetapi juga dalam urusan politik kemasyarakatan. Dominasi itu telah membuat Eropa sangat terpuruk sehingga mereka menyebut masa itu sebagai abad gelap (*the dark age*). Mereka menyebut abad ini sebagai abad gelap karena peran rasio atau akal budi sangat dibatasi. Pemikiran kritis dianggap sebagai bid'ah. Temuan-temuan ilmu pengetahuan yang bertentangan dengan kitab suci harus berhadapan dengan institusi gereja yang memonopoli kebenaran.

Di awal abad 16 muncul pemikir, cendekiawan, filsuf, sastrawan dan ilmuwan kritis yang melakukan kritik terhadap dominasi gereja. Peristiwa ini melahirkan masa yang disebut sebagai Reformasi. Secara garis besar gereja kemudian terbelah menjadi dua, yakni gereja Katholik dan Protestan. Perpecahan ini melahirkan konflik antara dua kelompok yang tentu saja sama-sama mengatasnamakan kebenaran agama. Dalam konflik ini, negara atau kerajaan

memiliki andil besar hingga muncul istilah Liga Katholik (*Catholic League*) dan Uni Protestan (*Protestant Union*). Peristiwa ini sangat membekas bagi masyarakat Eropa sebagai fase kelam. Mereka pernah mengalami perang besar yang kemudian dikenal sebagai perang tiga puluh tahun pada 1618 hingga 1648.¹⁴ Salah satu jalan keluar yang dihasilkan dari kesepakatan damai Westphalia saat itu adalah dengan memisahkan urusan agama dan urusan politik.¹⁵ Penyatuan agama dan politik telah berkontribusi pada lahirnya konflik, perang dan represi yang dilakukan oleh penguasa. Untuk menghentikan semua itu, urusan politik harus dipisahkan dari agama. Dengan prinsip ini, negara tidak boleh memaksakan satu agama tertentu kepada warga negara yang memiliki keyakinan berbeda.

Para ahli menyebut proses yang tengah berlangsung saat itu sebagai sekularisasi, di mana urusan gereja (agama) dan urusan politik (negara) harus dipisahkan. Di abad berikutnya, yakni di abad 18 dan 19, masyarakat Barat semakin mengalami proses sekularisasi. Pippa Norris dan Ronald Inglehart mengutip pernyataan C. Wright Mills untuk menggambarkan proses yang tengah berlangsung saat itu:

*“Dunia pernah dipenuhi dengan yang-sakral—dalam pemikiran, praktik, dan bentuk kelembagaan. Setelah Reformasi dan Renaisans, kekuatan-kekuatan modernisasi menyapu dunia, dan sekularisasi, sebagai proses historis yang mengikutinya, memperlemah dominasi dari yang-sakral. Pada waktunya, yang-sakral akan sepenuhnya menghilang, kecuali mungkin dalam wilayah pribadi.”*¹⁶

Pilihan masyarakat Barat pada sekularisme diyakini menjadi jalan keluar paling mujarab untuk megakhiri perang-perang di Eropa yang kerap mengatasnamakan agama di masa sebelumnya. Secara perlahan tapi pasti, peran gereja dalam urusan politik kenegaraan semakin berkurang.¹⁷

Domestikasi agama ke ruang privat atau yang kerap disebut sekularisasi ini, menurut Richard Rorty dan Gianni Vattimo, tidak lain merupakan sejarah dari

¹⁴ Stephen Hause and William Maltby, *Western Civilization: A History of European Society* (London: Wadsworth Publishing, 2004), 284–85.

¹⁵ Jeffrey Haynes, “Introduction,” in *Routledge Handbook of Religion and Politics*, ed. Jeffrey Haynes (London: Routledge Taylor and Francis Group, 2009), 1.

¹⁶ Pippa Norris and Ronald Inglehart, *Sekularisasi Ditinjau Kembali: Agama Dan Politik Di Dunia Dewasa Ini (1)*, ed. Ihsan Ali-Fauzi (Jakarta: Democracy Project, 2011), 3.

¹⁷ Steve Bruce, “Secularisation and Politics,” in *Routledge Handbook of Religion and Politics*, ed. Jeffrey Haynes (London: Routledge Taylor and Francis Group, 2009), 145.

weak thought (pikiran lemah). Dengan istilah ini mereka memahami bahwa pertanyaan mengenai eksistensi Tuhan dan keyakinan metafisik lainnya dianggap tidak memiliki banyak manfaat karena kelemahan pikiran kita. Dalam hal ini, proses sekularisasi tidak hendak mengatakan bahwa Tuhan tidak ada. Hal yang ingin digarisbawahi dalam proses sekularisasi adalah bahwa urusan politik dan duniawi tidak boleh dicampuradukkan dengan keyakinan metafisik yang kriteria penilaiannya banyak didasarkan pada iman.¹⁸ Meski masyarakat Barat mengalami proses sekularisasi yang mendalam dan meluas, proses dan skala sekularisasi di setiap negara Eropa ternyata berbeda-beda. Perbedaan itu bergantung pada kompromi yang berlangsung di masing-masing negara. Kita memang dapat melihat cukup jelas bahwa sekularisme telah menjadi nafas bagi mayoritas masyarakat Eropa di masa-masa selanjutnya. Mereka menilai, pilihan itu menjadi jalan paling baik agar mereka tidak mengalami kembali konflik atas nama agama yang pernah terjadi. Agama didomestikasi sebagai urusan privat atau hubungan pribadi antara manusia dan Tuhan.

Sebagian besar pemikir, filsuf dan ilmuan di abad ke-18 dan 19 secara menggebu-gebu menyerang agama sebagai sesuatu yang irasional. Banyak ilmuan sosial di masa itu memprediksi bahwa agama akan lenyap dengan sendirinya seiring perkembangan masyarakat yang semakin modern. Sebagian memahami proses sekularisasi sebagai nihilisasi agama dari ruang publik politik dan juga dari ranah ilmu pengetahuan. Lantas, apakah kemudian agama betul-betul hilang dari masyarakat Eropa? Proses sekularisasi memang berlangsung massif dan peran agama semakin kecil dibanding masa-masa sebelumnya, namun nilai-nilai agama sebenarnya tidak ditinggalkan sepenuhnya. Nilai-nilai keagamaan – dalam hal ini agama Kristen - diangkat ke level yang lebih tinggi menjadi semacam prinsip-prinsip universal yang bisa diterima oleh masyarakat yang semakin rasional. Agama tidak lagi tampil sebagai dogma dan juga ritus irasional. Agama dikonversi menjadi nilai-nilai publik yang dapat membangun tatanan hidup sosial yang lebih baik. Bagi para warga negara sekuler, mereka bisa menerima nilai-nilai

¹⁸ Santiago Zabala, "Introduction: A Religion Without Theists or Atheists," in *The Future of Religion*, ed. Santiago Zabala (New York: Columbia University Press, 2005), 11.

itu bukan karena nilai kekristenan yang ada di dalamnya, tetapi karena nilai tersebut kompatibel dengan nilai kemanusiaan yang universal. Kita bisa melihat hal ini dari pemikiran yang diajukan oleh para filsuf dan juga teolog yang sudah tercerahkan di masa itu. Mereka menyusun dan menyiapkan tatanan politik Eropa agar mampu mengarungi zaman baru yang semakin rasional dan kritis. Di sini kita melihat bahwa pada dasarnya agama tidak hilang dalam kehidupan masyarakat Eropa. Mereka tetap hadir, tentu saja dalam wajah baru untuk zaman yang sudah mengalami perubahan luar biasa.

Di beberapa negara Eropa, akomodasi agama dalam kehidupan publik dapat dilihat pada penerapan nilai-nilai Kristiani yang dianggap sesuai dalam masyarakat demokratis. Dalam pengamatan Pippa Norris dan Ronald Inglehart, di abad ke-20, masyarakat Swedia misalnya, memang hanya sedikit yang pergi ke gereja setiap minggu, tetapi masyarakat di sana mengimplementasikan sistem nilai Protestan yang mereka anut dalam kehidupan publik. Masyarakat negara lain yang kebetulan memiliki latar belakang agama Protestan juga melakukan hal yang sama, seperti Norwegia, Denmark, Islandia, Finlandia, Jerman dan Belanda. Nilai-nilai agama tersebut diwartakan tidak hanya oleh gereja tetapi juga oleh institusi pendidikan dan media massa. Dalam pengamatan keduanya, bahkan dalam masyarakat yang sangat sekular sekalipun, warisan historis dari agama-agama tertentu masih terus memberikan pengaruh pada cara mereka memandang dunia dan mendefinisikan wilayah-wilayah budaya.¹⁹ Proses sekularisasi yang berlangsung di Eropa pada dasarnya tidak menihilkan peran agama secara total.

Alfred Stepan juga menunjukkan bahwa nihilisasi agama dari ruang politik secara total sebenarnya tidak terjadi. Pada skala tertentu masyarakat Barat memang semakin menjaga jarak dari pandangan keagamaan ketika mereka berbicara mengenai politik. Namun dalam kenyataannya, proses pelucutan itu tidak terjadi secara total. Ia mencontohkan, pada 1990, lima dari lima belas negara Uni Eropa masih memiliki “gereja negara” (*established church*).²⁰ Lima negara itu

¹⁹ Norris and Inglehart, *Sekularisasi Ditinjau Kembali: Agama Dan Politik Di Dunia Dewasa Ini (1)*, 21–22.

²⁰ Established church adalah gereja yang diakui secara hukum sebagai gereja resmi sebuah negara dan didukung oleh otoritas sipil. Dalam mekanisme ini ada kesepakatan bahwa gereja tidak boleh

adalah Denmark, Finlandia, Yunani, Swedia dan United Kingdom. Di luar lima negara Uni Eropa itu juga ada Norwegia yang memiliki gereja negara. Jerman memang tidak memiliki gereja negara tapi mereka menjadikan Katholik dan Protestan sebagai agama resmi. Di Jerman dan Austria juga terdapat ketentuan konstitusional dalam sistem federalnya yang memberikan izin adanya peran agama bagi pendidikan.²¹

Di beberapa negara Eropa, pemerintah pusat memberikan semacam subsidi kepada sekolah-sekolah agama. Itu terjadi di Belgia, Denmark, Finlandia, Jerman, Yunani, Islandia, Norwegia, Spanyol, Swedia dan Swiss. Bahkan di negara Perancis yang kita kenal sebagai negara dengan model sekularisme kerasnya (*hard secularism*), mereka tetap memberikan subsidi kepada sekolah dan rumah sakit agama. Dalam sistem politik di Eropa kita juga masih menyaksikan banyak partai politik keagamaan. Beberapa bahkan menjadi partai penguasa dalam pemerintahan.²² Fakta-fakta ini memberikan petunjuk bahwa dalam kasus masyarakat di negara-negara Eropa yang mengalami sejarah sekularisasi ratusan tahun, pada dasarnya tetap tidak menihilkan agama secara total dari kehidupan publik. Skala hubungan agama dalam kehidupan publik di setiap negara Eropa memang tidak sama, tergantung pada sejarah dan kompromi yang telah disepakati.

Selain pengalaman masyarakat Barat di negara-negara Eropa, kita juga bisa melihat hubungan keduanya di Amerika Serikat. Di negeri itu, meski ada pemisahan tegas antara gereja dan negara, peran gereja dalam kehidupan publik justru kuat. Kelompok-kelompok agama memiliki pengaruh besar bagi para politisi di Amerika. Menurut Robert Bellah, hanya sedikit orang yang menyadari bahwa yang berkembang di Amerika sebenarnya adalah sebuah model agama sipil (*civil religion*) yang tertata dan terlembagakan secara baik. Adanya pemisahan agama dan negara di Amerika tidak lantas membuat mereka menolak pentingnya

mengubah doktrin, aturan atau ibadah tanpa persetujuan negara. Karena kesepakatan ini, biasanya (tidak selalu) gereja akan mendapatkan bantuan finansial dan keistimewaan khusus lainnya. Lih. "Established Church | Britannica," accessed November 21, 2020, <https://www.britannica.com/topic/established-church>.

²¹ Yudi Latif, *Negara Paripurna: Historisitas, Rasionalitas Dan Aktualitas Pancasila* (Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 2011), 97–98.

²² Latif, 98–99.

dimensi agama dalam kehidupan politik. Dalam penilaiannya, semangat keagamaan tetap mewarnai banyak peristiwa kenegaraan yang bersifat sekuler seperti pelantikan presiden dan peristiwa kenegaraan lainnya.²³ Seperti yang juga disimpulkan oleh Kenneth D. Wald dan Allison Calhoun-Brown, agama masih menjadi faktor penentu yang sangat penting dalam kehidupan politik di Amerika.²⁴

Dari penataan politik negara-negara Barat yang dianggap sekuler, kita kemudian mendapatkan pemahaman bahwa pemisahan agama dari politik itu sebenarnya tidak bersifat total. Agama tidak sepenuhnya hilang dari kehidupan publik. Bahkan, dari perkembangan masyarakat dan negara di abad 20, Norris dan Inglehart memberikan kesimpulan menarik. Dalam penilaiannya, masyarakat dari negara-negara industri maju khususnya memang sudah menjadi masyarakat sekuler. Namun, “*Meskipun demikian, secara keseluruhan, di dunia sekarang ini, terdapat lebih banyak orang dengan pandangan keagamaan tradisional dibanding sebelumnya—dan mereka merupakan bagian dari populasi dunia yang terus bertambah.*”²⁵ Ada kecenderungan bahwa agama semakin diminati oleh masyarakat industri maju itu meski dalam bentuk yang lain seperti gerakan *New Age* dan sejenisnya. Kencenderungan ini menandai pelambatan gerak sekularisasi dibanding masa-masa sebelumnya.

Alasdair MacIntyre juga memberikan penilaian yang kurang lebih sama. Proses sekularisasi di paruh kedua abad ke-20 tidak lagi bergerak lebih jauh daripada masa-masa sebelumnya.²⁶ Ia mengutip gejala yang ditangkap Friedrich Engels pada paruh pertama abad 19 bahwa sekularisasi bergerak sangat progresif. Masyarakat pada saat itu tidak terlalu peduli pada agama. Mereka pada umumnya menganut deisme, dan tidak jarang mereka sudah tidak percaya pada agama (*infidel*) atau ateis. Dalam keyakinan Engels, jika masyarakat semakin rasional,

²³ Latif, 99–100.

²⁴ Kenneth D. Wald and Allison Calhoun-Brown, *Religion and Politics in the United States*, 8th Editio (New York: Rowman & Littlefield, 2018), 1.

²⁵ Norris and Inglehart, *Sekularisasi Ditinjau Kembali: Agama Dan Politik Di Dunia Dewasa Ini (1)*, 6.

²⁶ Alasdair MacIntyre, *Secularization and Moral Change* (Oxford: Oxford University Press, 1967), 7.

sebagaimana yang ada dalam masyarakat industri, maka agama akan semakin tersisih dari kehidupan masyarakat. Namun hal yang dicatat oleh MacIntyre, prediksi ini – yang juga dinyatakan oleh banyak ilmuwan sosial di masa itu – ternyata tidak terbukti.²⁷ Bahkan, Peter L. Berger sebagai salah satu pendukung teori sekularisasi mengatakan: “*Dunia sekarang ini, dengan beberapa pengecualian... amat sangat religius sebagaimana sebelumnya, dan di beberapa wilayah bahkan lebih religius ketimbang sebelumnya. Hal ini berarti bahwa keseluruhan kepustakaan oleh para sejarawan dan ilmuwan sosial yang secara longgar disebut ‘teori sekularisasi’ pada dasarnya salah.*”²⁸

Dalam melihat hubungan agama dan politik, kita juga perlu melihat praktik dan pandangan yang berkembang dalam masyarakat Islam modern. Masyarakat Islam dari abad ke-18 hingga 20 mewarisi pandangan para pemikir sebelumnya mengenai Islam dan politik. Umat Islam di masa ini tampaknya mengalami kegamangan antara doktrin yang dianut dengan realitas keterpurukan masyarakat Islam saat itu di hadapan peradaban Barat. Dari segi doktrin, jika merujuk pada Alquran dan Sunnah Nabi Muhammad, Islam pada dasarnya lebih dipahami sebagai ajaran moral personal dan sosial seperti tuntutan untuk berbuat baik, menegakkan keadilan dan membantu orang-orang lemah. Namun dalam menghadapi dominasi peradaban Barat, para pemikir muslim merasa perlu membangun identitas politik yang lebih distingtif mengenai negara Islam (*Islamic State*). Karenanya muncul banyak ide mengenai negara Islam atau penyatuan agama dan negara (*al-Din wa al-Dawlah*) di dalam Islam. Padahal, sebagaimana digarisbawahi oleh Ahmad Syafii Maarif, ide mengenai negara sebenarnya adalah sesuatu yang tidak pernah dibahas dalam Alquran.²⁹

Ketika negara-negara berpenduduk muslim muncul di abad ke-20 sebagai negara merdeka, isu mengenai agama dan politik menjadi salah diskusi paling

²⁷ MacIntyre, 9–10.

²⁸ Namun menurut Pippa Norris dan Ronald Inglehart, penilaian bahwa teori ini salah adalah penilaian yang terlalu dini. Bukti-bukti yang diberikan belum terlalu cukup untuk membuktikan bahwa teori ini sudah gagal. Lih. Norris and Inglehart, *Sekularisasi Ditinjau Kembali: Agama Dan Politik Di Dunia Dewasa Ini (1)*, 4–5.

²⁹ Ahmad Syafii Maarif, *Islam Dan Pancasila Sebagai Dasar Negara: Studi Tentang Perdebatan Dalam Konstituante* (Bandung: Mizan, 2017).

keras dan tidak selalu mudah untuk diselesaikan. Sebagian besar umat Islam berpandangan bahwa Islam adalah agama yang menyeluruh. Islam tidak mengenal pemisahan urusan dunia dan akhirat.³⁰ Karenanya ketika berbicara mengenai negara, mereka berpandangan bahwa tidak ada pemisahan antara agama dan negara. Hasilnya kita bisa menyaksikan negara-negara berpenduduk muslim di era modern yang didasarkan pada Islam. Kita bisa melihat itu pada banyak negara-negara Islam di kawasan Timur Tengah, Afrika Utara, Asia Tengah dan juga beberapa negara di Asia Tenggara.³¹ Namun kita juga melihat beberapa negara berpenduduk mayoritas muslim yang tidak menjadikan Islam sebagai dasar negara, atau Islam sebagai agama negara. Beberapa negara yang eksplisit menyebut negaranya sebagai negara Islam adalah Iran, Afghanistan, Pakistan, Arab Saudi, Yaman dan Mauritania. Beberapa negara muslim menjadikan Islam sebagai agama negara di dalam konstitusinya. Sementara beberapa negara yang lain tidak menjadikan negaranya sebagai negara Islam atau menjadikan Islam sebagai agama negara. Bahkan kita juga bias mendapati beberapa negara muslim yang mendeklarasikan negaranya sebagai negara sekuler. Keragaman bentuk ini merefleksikan keragaman sikap masyarakat muslim dalam merespon hubungan agama dan negara.³²

³⁰ Olivier Roy, *The Failure of Political Islam* (Cambridge, MA.: Harvard University Press, 1994); Olivier Roy, *Secularism Confronts Islam* (New York: Columbia University Press, 2007).

³¹ Rached Ghannouchi, "The State and Religion in the Fundamentals of Islam and Contemporary Interpretation," *Contemporary Arab Affairs* 6, no. 2 (2013): 164–71, <https://doi.org/10.1080/17550912.2013.783184>; Showkat Ahmad Dar, "Contemporary Discourses on the Possibility of an 'Islamic State': An Overview," *Contemporary Arab Affairs* 9, no. 3 (July 2, 2016): 421–27, <https://doi.org/10.1080/17550912.2016.1204681>; Galina Yemelianova, "Islam, Nationalism and State in the Muslim Caucasus," *Caucasus Survey* 1, no. 2 (April 1, 2014): 3–23, <https://doi.org/10.1080/23761199.2014.11417291>; Arolda Elbasani, "Governing Islam in Plural Societies: Religious Freedom, State Neutrality and Traditional Heritage," *Journal of Balkan and Near Eastern Studies* 19, no. 1 (January 2, 2017): 4–18, <https://doi.org/10.1080/19448953.2016.1201985>; Ahmet Alibašić and Nedim Begović, "Reframing the Relations between State and Religion in Post-War Bosnia: Learning to Be Free!," *Journal of Balkan and Near Eastern Studies* 19, no. 1 (January 2, 2017): 19–34, <https://doi.org/10.1080/19448953.2016.1201987>.

³² Maarif, *Islam Dan Pancasila Sebagai Dasar Negara: Studi Tentang Perdebatan Dalam Konstituante*; Mujiburrahman, "Islam and Politics in Indonesia: The Political Thought of Abdurrahman Wahid," *International Journal of Phytoremediation* 21, no. 1 (1999): 339–52, <https://doi.org/10.1080/09596419908721191>; Ridwan Al-Sayyid, "State and Religion in a Revolutionary Era: Perspectives and Demands of the Islamic Awakening," *Contemporary Arab Affairs* 6, no. 3 (July 1, 2013): 325–40, <https://doi.org/10.1080/17550912.2013.799732>; Al Makin, "'Not a Religious State': A Study of Three Indonesian Religious Leaders on the Relation of State

Dari sejarah sekularisme di Barat dan fenomena pelambatan gerak sekularisasi di satu sisi, dan keragaman bentuk relasi hubungan agama dan negara di dalam masyarakat Islam, kita memang perlu melihat kembali bagaimana sebaiknya hubungan agama dan politik ditata secara proporsional. Hubungan agama dan politik (negara) tidak lagi bisa dilihat secara ketat sebagai hubungan antara ruang privat dan ruang publik semata. Bahkan di beberapa tempat, gerakan politik yang membawa identitas keagamaan semakin menguat dalam beberapa tahun terakhir. Para sarjana menyebutnya sebagai kebangkitan populisme keagamaan.³³ Terhadap kenyataan ini kita tentu saja perlu berhati-hati. Di satu sisi kita tidak mungkin menerima ide penyatuan total antara agama dan negara, terlebih dalam konteks masyarakat yang majemuk. Di sisi lain, kita juga tidak punya dasar untuk memisahkannya secara total. Hubungan antara keduanya harus dilihat dengan lebih bijak. Agama sebagai dunia kehidupan yang membentuk cara manusia memandang dunia tentu sulit untuk dilepas secara total ketika mereka mengajukan aspirasi yang terkait dengan masalah publik. Namun, dalam proses penyampaian aspirasi itu kita juga memerlukan mekanisme yang bisa menyaring gagasan-gagasan yang berasal dari kelompok agama agar bisa diiterima oleh publik.

Terkait dengan ini kita juga perlu menimbang model hubungan agama dan negara yang disebut toleransi kembar (*twin tolerations*). Konsep ini menekankan adanya kesadaran dari masing-masing pihak, baik dari agama atau negara, tentang keterbatasan yang ada pada keduanya.³⁴ Masing-masing harus menyadari bahwa ruang otoritasnya dibatasi satu sama lain. Institusi negara demokratis memiliki kebebasan yang diatur oleh konstitusi dan hukum. Sebagai institusi publik, negara harus menjadi rumah bersama bagi semua kelompok agama secara setara. Negara

and Religion,” *Indonesia and the Malay World* 46, no. 135 (May 4, 2018): 95–116, <https://doi.org/10.1080/13639811.2017.1380279>.

³³ David M. Bouchier, “Two Decades of Ideological Contestation in Indonesia: From Democratic Cosmopolitanism to Religious Nationalism,” *Journal of Contemporary Asia* 49, no. 5 (April 8, 2019): 1–21, <https://doi.org/10.1080/00472336.2019.1590620>; Martin van Bruinessen, “Introduction: Contemporary Developments in Indonesian Islam and the ‘Conservative Turn’ of the Early Twenty-First Century,” in *Contemporary Developments in Indonesian Islam Explaining the “Conservative Turn”* (Singapore: ISEAS, 2013).

³⁴ Latif, *Negara Paripurna: Historisitas, Rasionalitas Dan Aktualitas Pancasila*, 100–101.

tidak boleh mengokupasi ruang agama yang dilindungi atas nama kebebasan beragama dan berkeyakinan. Namun pada saat yang sama, agama juga perlu mengembangkan sikap keagamaan yang semakin kompatibel bagi masyarakat demokratis yang majemuk. Agama tidak mengokupasi ruang publik yang dihuni oleh banyak kelompok agama yang sangat beragam. Hanya dengan ini hubungan antara agama dan negara bisa lebih bersahabat dalam relasi yang matang, bukan permusuhan yang saling menihilkan.

Prinsip Akomodasi Agama dalam Kehidupan Publik

Dalam upaya meninjau kembali hubungan agama dan politik kita bisa melihat beberapa pandangan dasar yang pernah diajukan oleh beberapa filsuf sosial dan politik kontemporer. John Rawls, filsuf sosial dan politik paling berpengaruh di akhir abad 20 dan awal abad 21 pernah menulis buku *Political Liberalism*. Melalui buku itu, ia mengajukan sebuah pertanyaan yang sangat mendasar mengenai tata kelola doktrin komprehensif (*comprehensive doctrines*) dalam kehidupan publik. Tanyanya, bagaimanakah kita membangun sebuah tatanan politik yang adil, di mana di dalamnya terdapat banyak doktrin komprehensif yang satu sama lain bisa saling bertentangan?³⁵ Pertanyaan ini ia jawab dengan sangat elaboratif dalam buku itu. Intinya, ia mengatakan bahwa untuk membangun kehidupan publik yang *fair* kita perlu mengembangkan doktrin komprehensif yang kompatibel dengan prinsip kewarasan publik (*reasonableness*). Rawls memahami kewarasan publik sebagai kemampuan untuk menempatkan semua warga negara dalam posisi yang setara.³⁶ Dengan prinsip ini kita tidak memiliki pandangan tentang warga kelas satu dan warga kelas dua. Sebagai warga negara, semua orang memiliki kebebasan yang setara (*equal liberty*), apapun latar belakang agama yang dianut oleh warga tersebut. Prinsip ini

³⁵ "How is it possible that there may exist over time a stable and just society of free and equal citizens profoundly divided by reasonable though incompatible religious, philosophical, and moral doctrines?" John Rawls, *Political Liberalism* (New York: Columbia University Press, 1996), 3–4.

³⁶ Rawls menjelaskan kewarasan sosial sebagai kemampuan untuk menawarkan sebuah proposal tatanan sosial (*social order*) yang bisa diterima secara timbal balik (*resiprokal*). Kemampuan ini terkait dengan relasi yang *fair* dalam sebuah masyarakat majemuk. Pengakuan bahwa semua warga negara memiliki kebebasan yang setara (*equal liberty*) adalah salah satu gagasan yang dianggap waras secara sosial (*reasonableness*) karena memiliki nilai resiprokal. Rawls, 49–50.

sangat penting untuk memberikan jaminan kesetaraan bagi semua pihak, tanpa kecuali.

Dalam buku ini Rawls memperkenalkan istilah doktrin komprehensif (*comprehensive doctrines*) dan budaya latar (*background culture*). Menurutnya, agama, aliran kepercayaan, pandangan filsafat, pandangan budaya, ideologi, dan bahkan hobi adalah bagian dari doktrin komprehensif atau budaya latar. Hampir pasti, setiap masyarakat selalu terdiri atas berbagai doktrin komprehensif dan semua orang sebagai warga negara memiliki hak untuk meyakini dan mengimani salah satu doktrin komprehensif atau agama. Negara tidak memiliki hak untuk melakukan intervensi terkait dengan isi keyakinan para warga. Negara hanya perlu memastikan bahwa hak dasar sebagian warga tidak dilukai oleh sebagian yang lain. Pada saat yang sama, para warga, dengan doktrin komprehensif yang mereka yakini juga harus memiliki kemampuan untuk bertindak secara waras (*reasonable*) dalam kehidupan publik yang demokratis. Melalui kemampuan ini, setiap kelompok harus menghargai perbedaan agama dan keyakinan dengan tidak memaksakan pandangan-pandangan yang berasal dari agamanya untuk diterapkan secara publik melalui institusi negara.

Lantas bagaimana ‘kesinambungan’ antara nilai yang dianut dalam dunia kehidupan atau doktrin komprehensif, dan tatanan sosial politik (sistem) diformulasikan? Pada dasarnya, sebagaimana sudah disinggung di atas, dua wilayah ini tidak bisa dipisahkan secara total. Tatanan publik politik adalah produk kesepakatan antar-masyarakat yang berasal dari dunia kehidupannya masing-masing. Mereka memiliki hak legitim untuk mengajukan pandangan yang mereka anut untuk ditawarkan sebagai aturan sosial atau hukum. Pertanyaannya, bagaimana hal itu dilakukan dalam bingkai demokrasi yang menghormati kesetaraan semua warga? Hal pertama yang perlu diingat, semua kelompok memang memiliki hak untuk menyampaikan pendapat, termasuk gagasan yang berasal dari pandangan agamanya, namun pada saat yang sama mereka harus menerima prinsip kewarasan publik (*reasonableness*).

Dengan prinsip ini, semua pihak harus menerima status kebebasan yang setara (*equal liberty*) bagi semua warga negara. Prinsip ini merupakan esensi

nilai-nilai politik (*political values*) atau nalar publik (*public reason*) yang diajukan Rawls.³⁷ Dalam mendayagunakan nalar publik, semua doktrin komprehensif harus mengakui adanya kebebasan yang setara bagi semua warga negara secara timbal balik (resiprokal). Keragaman dalam masyarakat adalah fakta sosial dan politik yang tidak bisa disangkal. Agar kehidupan publik yang beragam bisa berjalan secara *fair*, hubungan di antara mereka harus *reasonable*. Satu doktrin komprehensif atau agama harus menerjemahkan pandangannya yang partikular menjadi lebih universal agar bisa diterima oleh publik yang lebih luas. Kehidupan publik tidak boleh diokupasi atau didominasi oleh satu kelompok agama tertentu sehingga kelompok lain akan merasa “direpresi.” Kita perlu mengembangkan aturan komunikasi publik yang *reasonable* agar proses penalaran publik (*public reasoning*) bisa berlangsung secara terbuka dan adil.

Dalam kerangka demokrasi deliberatif, Jürgen Habermas pernah menyampaikan pentingnya komunikasi yang lebih terbuka antara kelompok agama dan kelompok sekuler. Ia mendorong agar kaum sekuler bisa belajar mendengar pandangan-pandangan yang disampaikan kelompok agama. Dalam satu diskusi bersama Ratzinger (Paus Benediktus XVI), ia meminta agar kelompok sekuler terbuka untuk mendengar pandangan dari kaum beriman. Katanya, dalam diskusi tersebut:

“Netralitas kekuasaan negara terhadap berbagai pandangan hidup menjamin kebebasan etis yang sama bagi semua warga... Para warga yang tersekularisasi, sejauh mereka tampil dalam perannya sebagai warga negara, tidak boleh begitu saja menolak kemungkinan kebenaran yang terkandung di dalam pandangan-pandangan hidup yang bersifat religius, juga mereka tidak boleh mempersoalkan hak para warga yang beriman untuk memberikan kontribusinya dalam diskusi-diskusi publik dalam bahasa religius. Satu kultur politis yang liberal malah dapat mengharapkan dari para warganya bahwa mereka turut melibatkan diri dalam usaha untuk menerjemahkan kontribusi-kontribusi relevan dari bahasa religius ke dalam bahasa publik yang dapat dipahami semua orang.”³⁸

³⁷ John Rawls, “The Idea of Public Reason Revisited,” in *The Law of Peoples* (Cambridge, MA.: Harvard University Press, 2000), 131; 136–37.

³⁸ Jürgen Habermas, “Pre-Political Foundations of the Democratic Constitutional State?,” in *Dialectic of Secularization on Reason and Religion*, ed. Florian Schuler (San Francisco: Ignatius Press, 2005), 51–52. Lih. juga terjemahan Paul Budi Kleden dan Adrianus Sunarko, *Dialektika Sekularisasi: Diskusi Habermas-Ratzinger dan Tanggapan* (Yogyakarta: Penerbit Lamalera dan Penerbit Ledalero, 2010), 27-28.

Hal yang perlu ditekankan dalam proses penalaran publik adalah kriteria isi doktrin komprehensif yang disampaikan. Di sini kita perlu melihat sejauh mana isi atau substansi gagasan yang diajukan kompatibel dengan dua hal mendasar ini. *Pertama*, isi gagasan yang diajukan harus kompatibel dengan prinsip perlindungan kehidupan. Tentu saja kita mengakui bahwa tidak ada yang lebih penting dalam hidup ini kecuali kehidupan itu sendiri. Pandangan-pandangan yang bertentangan dengan prinsip ini harus dieliminasi. Pengertian perlindungan kehidupan dapat kita pahami dalam dua arti: langsung dan tidak langsung. Dalam arti langsung, pandangan yang diajukan tidak mendorong tindakan perampasan hidup yang sewenang-wenang. Sementara dalam arti tidak langsung, perlindungan kehidupan dipahami dalam kerangka lebih luas, yakni sebagai perlindungan terhadap semua hal yang menopang kehidupan berkualitas dan berkelanjutan.

Kedua, pandangan yang diajukan juga harus kompatibel dengan nilai yang mengusung prinsip kebebasan yang setara (*equal liberty*) bagi semua warga negara. Pandangan ini merupakan bagian dari prinsip keadilan. Kebebasan di sini dipahami sebagai kebebasan memilih dan meyakini nilai yang dianggap baik (dalam arti proses), dan sebagai kemampuan untuk meraih (*the ability to achieve*) sesuatu yang dianggap baik itu (dalam arti substantif).³⁹ Kebebasan merupakan hal mendasar bagi hidup yang bernilai, bermartabat, dan juga berkualitas. Tindakan pemaksaan atau perampasan kebebasan dapat mendegradasi kemanusiaan seseorang. Pandangan yang mengandung diskriminasi karena perbedaan keyakinan, agama, pandangan politik, dan apalagi karena perbedaan warna kulit dan jenis kelamin juga harus disisihkan. Prinsip kebebasan yang setara bagi semua menegaskan bahwa semua manusia harus dipandang secara setara dan memiliki hak yang setara untuk meyakini apapun pandangan yang mereka anggap baik tanpa diskriminasi.

Semua doktrin komprehensif yang hendak mengajukan aspirasi di dalam kehidupan publik perlu menerjemahkan isi pandangannya agar kompatibel dengan dua prasyarat dasar di atas. Dalam kerangka ini, tentu saja gagasan-gagasan

³⁹ Sunaryo, *Etika Berbasis Kebebasan Amartya Sen* (Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 2017), 255–59.

keagamaan yang diajukan tidak lagi dipandang sebagai ajaran partikular yang hanya dianut oleh para pemeluknya saja. Gagasan yang diajukan harus sudah bersifat universal dan kompatibel dengan nilai-nilai kepublikan. Proses penalaran publik semacam ini menjadi bagian dari filter yang dapat menyaring berbagai gagasan yang diajukan oleh doktrin komprehensif yang beragam. Dengan rumusan ini kita bisa menegaskan bahwa agama, sebagai salah satu doktrin komprehensif atau dunia kehidupan memiliki hak legitim untuk berpartisipasi dalam kehidupan publik, tidak hanya sebagai inspirasi tetapi juga bisa sebagai aspirasi.

Model akomodasi semacam ini bisa menjadi jalan tengah antara mereka yang menolak total semua gagasan agama dan mereka yang sepenuhnya mengakuisisi gagasan agama bagi kehidupan publik. Tapi, model ini memang betul-betul mengandaikan kematangan, kedewasaan dan kewarasan doktrin-doktrin komprehensif yang terlibat aktif dalam kehidupan politik.⁴⁰ Pertanyaannya kemudian, bukankah dalam sebuah masyarakat selalu ada doktrin komprehensif yang tidak waras (*unreasonable*). Kelompok yang tidak waras ini kerap mengajukan gagasan-gagasan partikularnya ke dalam tatanan publik dengan cara memaksa, dan bahkan juga memandang kelompok lain sebagai “warga kelas dua.” Dengan prinsip demokrasi dan keadilan, kita tidak dapat memberikan tempat bagi doktrin komprehensif seperti ini. Kelompok semacam ini merupakan ancaman bagi kehidupan demokrasi yang *fair*. Dalam kerangka ini, demokrasi tidak hanya dimaknai sebagai sistem yang memberi hak bagi suara terbanyak, tetapi juga sebagai filter yang bisa menjamin terpenuhinya nilai-nilai keadilan yang *fair* bagi semua kelompok. Betapapun gagasan yang diajukan oleh doktrin komprehensif tertentu didukung oleh mayoritas, namun jika gagasan itu tidak sesuai dengan prinsip-prinsip keadilan, maka sepatutnya gagasan itu ditolak.

⁴⁰ Tuntutan kematangan dan kedewasaan diarahkan kepada semua pihak dalam masyarakat. Tuntutan ini mengharap agar salah satu pihak tidak melakukan provokasi yang menyinggung nilai-nilai yang dianut oleh kelompok lain. Sebagai bagian dari warga, semua orang memiliki hak yang sama untuk meyakini nilai-nilai yang dianggap luhur di dalam kelompoknya. Alih-alih melakukan hal yang bisa menyinggung nilai yang dianut oleh satu kelompok, semua pihak sebaiknya mengarahkan energinya untuk membangun kehidupan sosial bersama yang lebih baik dan berkeadilan.

PENUTUP

Dari diskusi di atas, kita bisa menarik beberapa kesimpulan penting mengenai hubungan agama dan politik. Pertama, hakikat dan fungsi agama bagi manusia sangatlah penting. Ia kerap menjadi horison bagi manusia dalam memahami dunia. Ia tidak hanya digunakan untuk soal-soal yang bersifat privat tetapi juga untuk hal yang bersifat publik. Karenanya, upaya privatisasi agama sebenarnya agak kurang pas dan proporsional dengan hakikat dan fungsi agama itu sendiri. Kedua, dalam pengalaman masyarakat paling sekuler sebagaimana yang terjadi dalam masyarakat Barat, agama tetapi hadir dalam kehidupan publik. Hanya saja ia sudah ditampilkan dalam wajah yang lebih kompatibel dengan nilai-nilai demokrasi. Meski sekularisme telah menjadi budaya politik masyarakat Barat, agama tidak sepenuhnya lenyap. Ketiga, meski kita memberikan ruang bagi agama untuk terlibat dalam kehidupan publik, namun kita perlu mendorong agar kelompok-kelompok agama mampu bersikap dewasa dan matang. Aspirasi yang mereka ajukan harus sesuai dengan nilai-nilai demokrasi dan keadilan dalam masyarakat majemuk. Isi gagasan yang diajukan tidak boleh menabrak nilai-nilai dasar kesetaraan, kebebasan dan keadilan bagi semua warga negara. Dengan formulasi ini, di satu sisi kita bisa menempatkan agama dalam posisi yang lebih pas, namun pada sisi lain kita juga mendorong agama untuk bersikap lebih dewasa dan matang.

DAFTAR RUJUKAN

- Ahmad Dar, Showkat. "Contemporary Discourses on the Possibility of an 'Islamic State': An Overview." *Contemporary Arab Affairs* 9, no. 3 (July 2, 2016): 421–27. <https://doi.org/10.1080/17550912.2016.1204681>.
- Al-Sayyid, Ridwan. "State and Religion in a Revolutionary Era: Perspectives and Demands of the Islamic Awakening." *Contemporary Arab Affairs* 6, no. 3 (July 1, 2013): 325–40. <https://doi.org/10.1080/17550912.2013.799732>.
- Alibašić, Ahmet, and Nedim Begović. "Reframing the Relations between State and Religion in Post-War Bosnia: Learning to Be Free!" *Journal of Balkan and Near Eastern Studies* 19, no. 1 (January 2, 2017): 19–34. <https://doi.org/10.1080/19448953.2016.1201987>.

- Bourchier, David M. "Two Decades of Ideological Contestation in Indonesia: From Democratic Cosmopolitanism to Religious Nationalism." *Journal of Contemporary Asia* 49, no. 5 (April 8, 2019): 1–21. <https://doi.org/10.1080/00472336.2019.1590620>.
- Bruce, Steve. "Secularisation and Politics." In *Routledge Handbook of Religion and Politics*, edited by Jeffrey Haynes. London: Routledge Taylor and Francis Group, 2009.
- Bruinessen, Martin van. "Introduction: Contemporary Developments in Indonesian Islam and the 'Conservative Turn' of the Early Twenty-First Century." In *Contemporary Developments in Indonesian Islam Explaining the "Conservative Turn."* Singapore: ISEAS, 2013.
- Durkheim, Émile. *The Elementary Forms of Religious Life*. Edited by Karen E. Fields. New York: The Free Press, 1995.
- Elbasani, Arolda. "Governing Islam in Plural Societies: Religious Freedom, State Neutrality and Traditional Heritage." *Journal of Balkan and Near Eastern Studies* 19, no. 1 (January 2, 2017): 4–18. <https://doi.org/10.1080/19448953.2016.1201985>.
- "Established Church | Britannica." Accessed November 21, 2020. <https://www.britannica.com/topic/established-church>.
- Geertz, Clifford. *The Interpretation of Cultures*. New York: Basic Books, Inc., Publishers, 1973.
- Ghannouchi, Rached. "The State and Religion in the Fundamentals of Islam and Contemporary Interpretation." *Contemporary Arab Affairs* 6, no. 2 (2013): 164–71. <https://doi.org/10.1080/17550912.2013.783184>.
- Habermas, Jürgen. "Pre-Political Foundations of the Democratic Constitutional State?" In *Dialectic of Secularization on Reason and Religion*, edited by Florian Schuler. San Francisco: Ignatius Press, 2005.
- . *The Theory of Communicative Action II*. Boston: Beacon Press, 1987.
- Hause, Stephen, and William Maltby. *Western Civilization: A History of European Society*. London: Wadsworth Publishing, 2004.
- Haynes, Jeffrey. "Introduction." In *Routledge Handbook of Religion and Politics*,

- edited by Jeffrey Haynes. London: Routledge Taylor and Francis Group, 2009.
- Jung, Carl Gustav. *Psychology and Religion: West and East*. Edited by Gerhard Adler and R.F.C. Hull. 11th ed. New Jersey: Princeton University Press, 1969.
- Kristensen, W. Brede. *The Meaning of Religion*. Edited by John B. Carman. The Hague: Martinus Nijhoff, 1960.
- Latif, Yudi. *Negara Paripurna: Historisitas, Rasionalitas Dan Aktualitas Pancasila*. Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 2011.
- Maarif, Ahmad Syafii. *Islam Dan Pancasila Sebagai Dasar Negara: Studi Tentang Perdebatan Dalam Konstituante*. Bandung: Mizan, 2017.
- MacIntyre, Alasdair. *Secularization and Moral Change*. Oxford: Oxford University Press, 1967.
- Magnis-Suseno, Franz. *12 Tokoh Etik Abad Ke-20*. Yogyakarta: Kanisius, 2000.
- Makin, Al. “‘Not a Religious State’: A Study of Three Indonesian Religious Leaders on the Relation of State and Religion.” *Indonesia and the Malay World* 46, no. 135 (May 4, 2018): 95–116. <https://doi.org/10.1080/13639811.2017.1380279>.
- McDougall, Walter A. “The Myth of the Secular: Religion, War, and Politics in the Twentieth Century.” *Orbis* 64, no. 1 (January 1, 2020): 24–42. <https://doi.org/10.1016/j.orbis.2019.12.003>.
- Mujiburrahman. “Islam and Politics in Indonesia: The Political Thought of Abdurrahman Wahid.” *International Journal of Phytoremediation* 21, no. 1 (1999): 339–52. <https://doi.org/10.1080/09596419908721191>.
- Norris, Pippa, and Ronald Inglehart. *Sekularisasi Ditinjau Kembali: Agama Dan Politik Di Dunia Dewasa Ini (1)*. Edited by Ihsan Ali-Fauzi. Jakarta: Democracy Project, 2011.
- Rawls, John. *Political Liberalism*. New York: Columbia University Press, 1996.
- . “The Idea of Public Reason Revisited.” In *The Law of Peoples*. Cambridge, MA.: Harvard University Press, 2000.
- Roy, Olivier. *Secularism Confronts Islam*. New York: Columbia University Press,

2007.

———. *The Failure of Political Islam*. Cambridge, MA.: Harvard University Press, 1994.

Sunaryo. *Etika Berbasis Kebebasan Amartya Sen*. Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 2017.

Turner, Bryan S. *Religion and Social Theory*. London: The Sage Publication, 1991.

Wald, Kenneth D., and Allison Calhoun-Brown. *Religion and Politics in the United States*. 8th Editio. New York: Rowman & Littlefield, 2018.

Yemelianova, Galina. "Islam, Nationalism and State in the Muslim Caucasus." *Caucasus Survey* 1, no. 2 (April 1, 2014): 3–23. <https://doi.org/10.1080/23761199.2014.11417291>.

Zabala, Santiago. "Introduction: A Religion Without Theists or Atheists." In *The Future of Religion*, edited by Santiago Zabala. New York: Columbia University Press, 2005.