

Pandangan Jürgen Habermas tentang Iman dan Akal Budi dan Implikasinya bagi Diskursus seputar Peran Publik Agama di Indonesia

Otto Gusti Ndegong Madung ^{a,1}

^a *Institut Filsafat dan Teknologi Kreatif, Ledalero-NTT, Indonesia*

¹ ottomadung@gmail.com

Kata Kunci:

Iman dan Rasio;
Agama dan
Negara; Agama
dan Ruang Publik;
Pancasila;
Pluralisme,
Sekularisme,
Pancasila

Abstrak

Tulisan ini menjelaskan aspek-aspek terpenting dalam hubungan antara agama dan negara, khususnya di Indonesia. Saya berpendapat bahwa, di satu sisi, memeluk sebuah agama harus diakui sebagai hak asasi manusia, dan di sisi lain, agama juga harus dilindungi oleh negara. Sayangnya, seringkali negara tampaknya lebih memprioritaskan agama daripada manusia. Akibatnya, kelompok minoritas dapat mengalami marginalisasi, kekerasan, dan diskriminasi. Dalam hal ini, saya akan menunjukkan bahwa pandangan Habermas tentang hubungan antara akal budi dan iman menawarkan kerangka kerja yang masuk akal untuk menata interaksi normatif antara politik dan agama di Indonesia. Fungsi negara dalam masyarakat Indonesia yang majemuk adalah untuk menjamin kebebasan beragama, bukan untuk membela agama. Habermas juga berpendapat bahwa agama memiliki peran penting dalam ruang publik bahkan dalam masyarakat sekuler. Di sisi lain, agama-agama dalam masyarakat majemuk juga harus belajar untuk mendamaikan perbedaan-perbedaan dalam gagasan-gagasan inti etika dan metafisika mereka. Dengan demikian, agama-agama yang hidup di Indonesia dapat berkontribusi dalam menegakkan demokrasi, hak asasi manusia, kesetaraan, dan kebebasan.

Jürgen Habermas' Views on Faith and Reason and Its Implications for the Discourse on the Public Role of Religion in Indonesia

Keywords:

Faith and Reason, Religion and State, Religion and Public Sphere, Pancasila, Pluralism, Secularism, Pancasila.

Abstract

This essay describes the most important aspects of the relationship between religion and the state, especially in the case of Indonesia. It argues that, on the one hand, religion and belonging to one's religion should be acknowledged as a fundamental human right, and on the other, religion should also be protected by the state. Unfortunately, most of the time the state seems to prioritise religion over the people. As a result, minority groups may experience marginalisation, violence, and discrimination. In this regard, I will show that Habermas' view of the relation between reason and faith offers a cogent framework for structuring Indonesia's normative interaction between politics and religion. This paper makes the case that the state's function in an Indonesian pluralistic society is to ensure religious freedom rather than to defend religion. Habermas holds that religion in has a substantial role in the public sphere even in a secular society. On the other hand, religions in a pluralistic society must also learn to reconcile disparities of their core ethical and metaphysical ideas. As a result, religions living in Indonesia may contribute to uphold democracy, human rights, equality, and freedom.

Pendahuluan

Pada awal berdirinya bangsa Indonesia pernah terjadi perdebatan seputar peran agama di ruang publik. Perdebatan tersebut berlangsung antara dua pendiri bangsa Indonesia yakni Soekarno dan Mohammad Natsir.¹ Soekarno berpandangan bahwa negara Indonesia yang akan didirikan harus bersifat sekuler agar dapat mempersatukan pelbagai kelompok agama, etnis dan budaya yang terbentang dari Sabang hingga Merauke. Sebaliknya Mohammad Natsir cemas dengan landasan moral yang rapuh sebuah bangsa sekuler. Karena itu ia menganjurkan agar bangsa Indonesia dibangun di atas titik pijak moralitas Islam.

Perdebatan ini diakhiri dengan sebuah kompromi di mana Pancasila diterima sebagai landasan moral bangsa Indonesia. Dengan pengakuan atas Pancasila, bangsa Indonesia tidak menjadi negara Islam yang dapat menimbulkan penolakan dari agama-agama dan kepercayaan lain. Namun

¹ Ahmad Suhelmi, *Polemik Negara Islam: Soekarno vs Natsir* (Jakarta: UI Press, 2012).

kelompok Islam tetap menerima Pancasila karena Pancasila diakui sebagai sebuah konsensus lintas batas (*Overlapping Consensus*)² yang mampu mengartikulasikan moralitas publik Islam. Pengakuan akan Pancasila juga tidak menjadikan bangsa Indonesia sebagai negara sekuler yang dapat menimbulkan reaksi negatif dari kelompok religius. Dengan Pancasila Indonesia didirikan atas dasar prinsip kepercayaan pada Tuhan Yang Maha Esa. Artinya nilai-nilai religius menjadi basis kehidupan berbangsa dan moralitas politik.³

Perdebatan tentang peran publik agama di Indonesia belum berakhir dengan diterimanya Pancasila sebagai landasan moral bangsa. Polemik seputar pasal agama di dalam Kitab Undang Hukum Pidana (KUHP) yang disahkan pada awal tahun 2023 lalu menunjukkan hal itu. Perdebatan berkisar seputar pasal perlindungan terhadap agama, pasal penodaan agama dan larangan untuk menganut dan menyebarkan ateisme.⁴

Diskusi tentang peran publik agama tidak hanya terjadi di negara-negara religius seperti Indonesia, tapi juga di negara-negara sekuler di mana peran agama dipandang tidak penting lagi. Di negara-negara sekuler, diskursus seputar peran publik agama diwarnai dengan tesis yang menegaskan bahwa keyakinan-keyakinan religius merupakan persoalan privat dan karena itu harus disingkirkan dari proses deliberasi politik. Para pendukung tesis privatisasi agama ini beranggapan bahwa dalam diskusi tentang persoalan politik atau pengambilan keputusan politik, rujukan pada keyakinan atau otoritas agama tidak dapat diterapkan di dalam masyarakat plural. Sebab argumentasi berbasis religius tersebut sudah pasti tidak akan mendapat persetujuan dari semua warga negara. Dari perspektif hermeneutis, argumentasi religius tidak akan dipahami oleh warga non-religius atau sekuler. Juga praktik kekuasaan negara yang didasarkan pada pandangan agama atau ideologi tertentu berdampak secara politis pada perlakuan yang tidak setara terhadap warga yang setara. Karena itu argumentasi religius tidak memiliki tempat dalam diskursus politik publik.

Dalam konteks ini, Richard Rorty menyebut agama sebagai "conversation-stopper" - "penghalang komunikasi".⁵ Rorty mengangkat contoh tentang tesis moral bahwa homoseksualitas adalah dosa karena di dalam Kitab Imamat, 18:22 dinyatakan sebagai "kekejian". Pernyataan seperti ini menurut Rorty menghentikan diskursus karena mengabaikan kepentingan publik demi sikap atau keyakinan pribadi yang sesungguhnya bukan menjadi bagian dari ranah politik.

² Bdk John Rawls, *Politischer Liberalismus*. (Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 2003), 14.

³ Otto Madung & Mere, W., "Constructing Modern Indonesia Based on Pancasila in Dialogue with the Political Concepts Underlying the Idea of Human Rights." *Journal Of Southeast Asian Human Rights*, 5 no. 1 (2021): 1-24. <https://doi.org/10.19184/jseahr.v5i1.20258>

⁴ Rumadi Ahmad, "KUHP dan Kebebasan Beragama", dalam: *Kompas*, 5 Januari 2023.

⁵ Richard Rorty, *Philosophy and Social Hope*. (London: Penguin Books, 1999), 171.

Pada tataran global, diskursus normatif tentang privatisasi agama dalam beberapa waktu terakhir mengalami gugatan secara empiris. Sekurangnya sejak peristiwa terorisme 11/9/2001 kita menyaksikan secara tragis dampak publik dan makna politis dari keyakinan religius yang selalu diasumsikan sebagai bagian dari ranah privat. Juga secara sosiologis depolitisasi agama tidak dapat dipahami sebagai konsekuensi yang seharusnya dari proses modernisasi. Sejak awal tahun 90-an misalnya Jose Casanova berbicara tentang “deprivatisasi” agama-agama.⁶

Tulisan ini bertujuan untuk memperkenalkan pandangan Jürgen Habermas tentang relasi antara iman dan akal budi serta implikasinya bagi usaha untuk merumuskan peran publik agama di Indonesia.

Gambaran Umum tentang Relasi antara Agama dan Ruang Publik

Secara umum biasanya dikenal tiga paradigma yang menjelaskan peran agama di ruang publik. *Pertama*, pandangan yang mengatakan bahwa agama harus ditempatkan di ruang privat. Tidak banyak lagi pemikir yang menganut pandangan ini. Salah satu contohnya adalah Richard Rorty.

Kedua, paradigma yang menegaskan bahwa agama-agama boleh terlibat dalam diskusi politik di ruang publik tanpa batasan-batasan. Pandangan ini antara lain diwakili oleh filsuf agama Nicholas Wolterstorff. Ia berpandangan bahwa atas dasar prinsip kebebasan beragama, negara sekuler tidak dapat membebaskan warga dengan kewajiban hukum yang bertentangan dengan keyakinan religiusnya. Tuntutan bahwa perdebatan politik hanya memberi ruang bagi argumentasi-argumentasi sekuler merupakan bentuk pembatasan yang illegitim terhadap kebebasan warga religius.⁷

Ketiga, agama dapat terlibat di dalam diskursus politik jika ia membatasi diri pada pernyataan-pernyataan yang dapat dimengerti dengan akal budi. Pandangan inklusif ini antara lain dikemukakan oleh John Rawls, Robert Audi dan Jürgen Habermas. Dalam konsep liberalisme politik, Rawls berpandangan bahwa negara modern sekuler ditandai dengan pluralitas doktrin komprehensif yang rasional, tapi tidak kompatibel satu dengan yang lain. Rawls bertolak dari pertanyaan fundamental: bagaimana mungkin di tengah kondisi plural, baik warga sekuler maupun orang-orang beragama sama-sama menyetujui tatanan politis, bukan saja sebagai sebuah “keburukan yang tak terelak” (*necessary evil*), tetapi menerimanya dalam sebuah konsensus lintas batas. Bahkan konsensus tersebut diakui juga

⁶ Jose Casanova, “Chancen und Gefahren öffentlicher Religion.” dalam *Das Europa der Religionen. Ein Kontinent zwischen Sakularisierung und Fundamentalismus*. Diedit oleh Otto Kallscheuer (Frankfurt a.M.: Fischer, 1996), 181-210, 191.

⁷ Nicholas Wolterstorff, “Audi on Religion, Politics, and Liberal Democracy.” dalam *Religion in the Public Square: The Place of Religious Convictions in Political Debate*. Diedit oleh Robert Audi (Lanham, Md., u.a.: Rowman Sc Littlefield, 1997), 145-165, 146.

kendatipun pandangan hidup sendiri tidak terungkap sepenuhnya di dalamnya atau bahkan dibatasi.⁸ Contoh, orang Kristen mengakui undang-undang yang bertentangan dengan pandangan moral Kristiani tentang sikap anti-aborsi. Norma yang membatasi kebebasan hanya dianggap legitim jika ia diterima oleh semua yang terkena dampaknya. Kendatipun demikian menurut Rawls adalah mungkin untuk mengemukakan keyakinan religius di dalam perdebatan politik publik, hanya dengan persyaratan: kita harus mengemukakan alasan-alasan politis yang adekuat (bukan argumentasi religius) yang menopang kontribusi religius tersebut.⁹ Pandangan Rawls ini mendapat tanggapan kritis dari banyak pemikir lainnya. Konsep ini dirumuskan lebih tajam oleh Robert Audi. Audi memperkenalkan prinsip pembenaran sekuler (*principle of secular rational*). Menurut Robert Audi, politik yang menyentuh kebebasan warga hanya layak memperoleh dukungan jika ia dibangun di atas argumentasi-argumentasi sekuler.¹⁰ Kewajiban doa di sekolah-sekolah publik menurut Audi dapat dibenarkan dengan alasan-alasan sekuler seperti manfaat pedagogis dan psikologis untuk anak-anak muda.¹¹

Pandangan Habermas tentang Relasi antara Iman dan Akal Budi

Habermas memiliki pandangan yang inklusif terkait peran agama di dalam negara sekuler yang plural. Dalam hubungan dengan perdebatan yang dikemukakan di atas, Habermas mengambil jalan tengah antara posisi Rawls dan Audi di satu sisi dan Wolterstorff di sisi lain. Pada tempat pertama, Habermas menegaskan bahwa dalam perdebatan politik pada tataran institusional, yang diakui hanya argumentasi-argumentasi sekuler.¹² Untuk memahami tesis ini, dibutuhkan kemampuan epistemis agar mampu melihat secara refleksif keyakinan religius sendiri dari perspektif orang luar dan menghubungkannya dengan pandangan sekuler.¹³ Pada tempat kedua, Habermas mengkritik tendensi marginalisasi agama ke ruang privat. Tuntutan kepada warga religius untuk menggunakan argumentasi sekuler dalam perdebatan politik di luar tataran institusional, menurut Habermas, merupakan tuntutan berlebihan. Di sini Habermas sepakat dengan

⁸ John Rawls, *Politischer Liberalismus*. (Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 2003), 14; John Rawls, "Nochmals: Die Idee der öffentlichen Vernunft." dalam *Das Recht der Völker*. (Berlin/New York: de Gruyter, 2002), 165-262, 185f.

⁹ Rawls, *Nochmals*, 189, 206f.

¹⁰ Robert Audi. *Religious Commitment and Secular Reason*. (Cambridge: Cambridge University Press, 2000), 86.

¹¹ Audi, *Religious Commitment and Secular Reason*, 87

¹² Jürgen Habermas. *Zwischen Naturalismus und Religion: philosophische Aufsätze*. (Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 2005), 136; Jürgen Habermas. "Ein Bewußtsein von dem, was fehlt." dalam *Ein Bewußtsein von dem, was fehlt: Eine Diskussion mit Jürgen Habermas*. Diedit oleh Michael Reder & Josef Schmidt. (Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 2008), 26-36, di sini 33.

¹³ Habermas. *Zwischen Naturalismus und Religion*, 136

Wolterstorff. Ia berpendapat bahwa makna integral dari keyakinan religius menyebabkan sulitnya bagi warga religius untuk menghayati kepribadian yang terpecah ke dalam peran- peran yang berbeda.¹⁴

Dalam diskusi tentang peran agama dalam negara sekuler, Habermas tidak menggunakan konsep pembatasan (*restraint*) keyakinan religius seperti banyak dipakai di Amerika Serikat, tapi menganjurkan penggunaan term terjemahan (*Übersetzung*). Di balik penggunaan term *Übersetzung* ini terdapat tesis yang menggarisbawahi bahwa proses sekularisasi yang tidak menghancurkan atau tidak bersifat destruktif terungkap lewat modus terjemahan.¹⁵ Artinya, dalam proses formasi opini politik publik, pandangan-pandangan agama tidak boleh dibatasi, melainkan dapat diterjemahkan agar “makna profan” tetap dapat diselamatkan bagi para warga sekuler.¹⁶ Menurut Habermas, tugas “menerjemahkan” keyakinan-keyakinan religius ini tidak boleh hanya dibebankan kepada warga religius, tapi harus menjadi tanggung jawab bersama warga religius dan sekuler. Kerja sama ini dapat mengurangi beban warga religius dan juga menyadarkan warga sekuler akan “potensi semantis” dari agama-agama.¹⁷

Tesis Habermas tentang “terjemahan” jelas memprovokasi sejumlah pemikir yang beranggapan bahwa agama adalah bagian dari kebudayaan tradisional masa lalu yang sudah diatasi oleh pencerahan dan perkembangan ilmu pengetahuan modern. Anggapan ini secara empiris ditopang oleh fenomena fundamentalisme dan kekerasan atas nama agama.

Bagaimana kita menjelaskan pandangan Habermas yang begitu positif terhadap agama dalam masyarakat sekuler tersebut? Ada dua alasan mendasar. *Pertama*, arti penting agama ketika berhadapan dengan sejumlah fenomena patologi sosial. Habermas menekankan bahwa perkembangan minatnya terhadap tradisi agama didasarkan pada penilaian yang semakin skeptis atas arah jalan modernitas.¹⁸ Sikap skeptis ini bertolak dari kecemasan Habermas akan arah sejarah modernitas yang sesat. Untuk mendeskripsikan patologi ini Habermas menggunakan metafora “entgleisen” atau tergelincir ke luar rel. Habermas berbicara tentang “entgleisende Modernisierung” (modernitas yang tergelincir ke luar rel)¹⁹ dan juga “entgleisende Sakularisierung der Gesellschaft” atau proses

¹⁴ Habermas. *Zwischen Naturalismus und Religion*., 133 dst.

¹⁵ Jürgen Habermas. *Glauben und Wissen*. (Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 2001), 29. Lihat juga: Magnus Striet. “Grenzen der Übersetzbarkeit. Theologische Annäherungen an Jürgen Habermas.” dalam *Glauben und Wissen. Ein Symposium mit Jürgen Habermas*. Diedit oleh Rudolf Langthaler & Hertga Nagl-Docekal, Herta (Wien: Oldenbourg-Verl. 2007), 259-282.

¹⁶ Habermas. *Zeit der Übergänge: Kleine politische Schriften* 9. (Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 2001), 192; Habermas. *Zwischen Naturalismus und Religion*, 13.

¹⁷ Habermas. *Glauben und Wissen*, 20 dst.; Habermas. *Zwischen Naturalismus und Religion*, 12 dst.

¹⁸ Jürgen Habermas. “Replik auf Einwände, Reaktion auf Anregungen.” dalam *Glauben und Wissen. Ein Symposium mit Jürgen Habermas*. Diedit oleh Rudolf Langthaler & Hertga Nagl-Docekal, 366-414, 393.

¹⁹ Habermas. *Zwischen Naturalismus und Religion*, 106, 111, 218, 247.

sekularisasi masyarakat yang tergelincir ke luar rel yang seharusnya.²⁰ Ungkapan-ungkapan ini mau mendeskripsikan bahaya erosi solidaritas kewargaan yang melanda negara-negara sekuler. Warga negara bertransformasi menjadi monade-monade atau individu liberal atomistik yang bertindak hanya untuk kepentingan dirinya. Mereka cenderung menggunakan hak-hak liberalnya sebagai senjata untuk mempertahankan diri dan menyerang yang lain.²¹ Justru konsep demokrasi deliberatif yang dianjurkan Habermas sangat bergantung pada partisipasi substantif warga dalam proses politik. Habermas menunjukkan sejumlah indikasi raibnya kebijakan politik publik tersebut lewat sejumlah akibat dari perkembangan ekonomi global tanpa kendali yang pada gilirannya menciptakan depolitisasi dan privatisasi warga. Perkembangan ini merupakan antagonisme dari praksis demokrasi deliberatif yang menuntut partisipasi aktif warga. Habermas berpandangan bahwa untuk menghadapi krisis ini negara sekuler sangat membutuhkan kekuatan solidaritas warga dan keterlibatan aktif masyarakat sipil. Karena itu negara hukum konstitusional harus merawat dan menjalin komunikasi yang penuh kehati-hatian dan dalam suasana damai dengan sumber-sumber daya yang berperan membentuk etos prapolitis.

Menurut Habermas, tradisi agama merupakan salah satu dari sumber daya etos tersebut. Agama memang bukan merupakan sumber etos satu-satunya atau yang menentukan seperti pernah diasumsikan oleh Ernst-Wolfgang Bockenforde.²² Kendatipun demikian tradisi religius menurut Habermas memainkan peran khusus dan luar biasa karena agama mengandung potensi makna dan yang memberi arti. Habermas mengangkat contoh potensi tersebut semuanya dari tradisi Kristen, seperti konsep dosa dan kehilangan maknanya ketika diterjemahkan ke dalam konsep kesalahan,²³ paham tentang citra Allah dan transposisi kreatif yang menyelamatkan ke dalam konsep martabat manusia,²⁴ ide tentang Kerajaan Allah dan terjemahan ke dalam imperatif solidaritas sosial.²⁵ Filsafat post-metafisik tidak dapat lagi seperti agama menawarkan gambaran tentang dunia (*Weltbild*) yang secara komprehensif menata hidup secara bermakna dan dengan demikian menyediakan jawaban bagi patologi eksistensial dan sosial kontemporer. Namun lantaran karakter wahyu dan substansi yang

²⁰ Habermas. *Glauben und Wissen*, 12.

²¹ Habermas *Zwischen Naturalismus und Religion*, hlm. 112.

²² Bernd Irlenborn. "Entgleisende Modernisierung und christlicher Glaube: Habermas' Interpretation des Bockenforde-Theorems." *Theologie und Glaube* 97 (2007): 12-27.

²³ Habermas. *Glauben und Wissen*, 24; Habermas. "Replik auf Einwände," 389; Habermas. *Zeit der Übergänge*, 190.

²⁴ Habermas. *Zwischen Naturalismus und Religion*, 115 dst.

²⁵ Habermas. *Zwischen Naturalismus und Religion*, 250.

tidak tembus pandang (*der opake Kern*) dari pengalaman religius,²⁶ maka jawaban-jawaban religius tersebut, demikian Habermas, bersifat rahasia dan tidak dapat diakses oleh cara berpikir sekuler. Karena itu, potensi makna tersebut harus diterjemahkan dalam proses kerja sama antara warga religius dan sekuler.²⁷ Bagi Habermas hal ini tidak saja berkaitan dengan perkara respek, toleransi dan *political fairness*. Negara tidak boleh hanya membebaskan kerja transposisi potensi religius itu kepada umat beragama karena secara moral hal itu dipandang tidak *fair* dan juga secara epistemis bersifat asimetris. Lebih jauh dari itu, dampak dari krisis modernitas tersebut dirasakan oleh semua warga baik yang religius maupun yang sekuler. Hal ini akan dielaborasi lebih jauh pada bagian berikut ini.

Kedua, agama adalah bagian esensial dari sejarah akal budi.²⁸ Habermas mengakui di satu sisi bahwa “retakan historis antara ilmu pengetahuan sekuler dan wahyu agama” tidak dapat disambung kembali.²⁹ Akan tetapi di sisi lain pemikiran post-metafisik tidak dapat memahami dirinya sendiri dengan baik jika ia tidak merefleksikan tradisi agama sebagai bagian dari genealoginya.³⁰ Sebab asal-usul agama Yudeo-kristiani berakar di dalam zaman antik yang juga menjadi tempat asal filsafat. Keduanya sama-sama mengalami transformasi kognitif dari mitos menuju logos. Keduanya diwarnai dengan proses helenisasi dan proses apropriasi konsep dan motif timbal-balik yang melampaui Kant dan Hegel. Tradisi Yudeo-Kristiani telah menciptakan kultur intelektual yang ditandai dengan daya refleksi dan kesadaran diri kritis.

Atas dasar latar belakang bersama dari iman dan pengetahuan ini, Habermas menegaskan bahwa dalam masyarakat post-sekuler dewasa ini pandangan dunia sekularistik dan naturalistik murni tidak dapat dipertahankan lagi.³¹ Menurut Habermas, postsekularisme mengungkapkan fenomena kembalinya agama ke ruang publik yang mengalami proses privatisasi di dalam pemikiran sekuler.³² Masyarakat postsekuler menurut Habermas menggambarkan perubahan kesadaran dalam masyarakat sekuler atau masyarakat di mana pengaruh agama sudah lenyap. Perubahan kesadaran tersebut terjadi pada tataran sosiologis dan normatif. Secara sosiologis, masyarakat postsekuler merupakan sebuah

²⁶ Habermas. *Zwischen Naturalismus und Religion*, 150.

²⁷ Habermas. *Zwischen Naturalismus und Religion*, 12, 115, 144-150.

²⁸ Jürgen Habermas. *Auch eine Geschichte der Philosophie*, vol. 1, *Die okzidentale Konstellation von Glauben und Wissen* (Suhrkamp Verlag: Berlin, 2019); Jürgen Habermas, *Auch eine Geschichte der Philosophie*, vol. 2, *Vernünftige Freiheit: Spuren des Diskurses über Glauben und Wissen*, (Suhrkamp Verlag: Berlin, 2019).

²⁹ Habermas. “Ein Bewußtsein von dem, was fehlt,” 28.

³⁰ Habermas. *Zwischen Naturalismus und Religion*, 12, 148; Habermas. “Replik auf Einwände,” 369, 394; Habermas. “Ein Bewußtsein von dem, was fehlt,” 28.

³¹ Habermas. *Zwischen Naturalismus und Religion*, 116, 145.

³² Otto Gusti Ndegong Madung, “Post-Secularism as a Basis of Dialogue between Philosophy and Religion.” *Jurnal Filsafat UGM* 31, no. 2 (2021): 271-288.

koreksi atas teori sosiologi sekularisasi yang memprediksikan lenyapnya agama sebagai hasil akhir dari proses modernisasi sosial. Akan tetapi fakta menunjukkan bahwa agama tetap ada di ruang publik dan menurut Habermas fenomena ini akan tetap bertahan di masa depan. Dari perspektif sosiologis, konsep masyarakat postsekuler juga mau mengungkapkan bahwa secara *epistemis* masyarakat modern tetap terbuka terhadap kehadiran komunitas-komunitas religius.³³ Artinya, bentuk-bentuk praktik dan kepercayaan religius tetap dapat diakses secara kognitif. Dalam konteks ini, John Rawls berpandangan bahwa agama tetap *reasonable* di tengah kondisi modernitas. Sejumlah pemikir beranggapan bahwa terdapat kontradiksi antara tesis masyarakat post-sekuler Habermas dengan anjurannya yang tegas untuk mengeksklusi argumentasi-argumentasi religius dari deliberasi politik institusional.³⁴ Namun sesungguhnya pemahaman Habermas tentang masyarakat post-sekuler tidak dimaksudkan untuk mempersoalkan legitimasi negara sekuler. Masyarakat post-sekuler pada tempat pertama ingin mempersoalkan pemahaman sekularisasi sosial yang mengarah kepada hilangnya relevansi sosial dan politik agama. Bagi Habermas, sebuah doktrin religius yang *reasonable* terungkap dalam keterbukaan untuk mengakui legitimasi politik sekuler.

Tesis post-sekularisme di atas berarti di satu sisi, atas dasar genealoginya rasionalitas post-metafisik mengenal batas-batasnya dan dengan demikian mengatasi sebuah pemahaman diri yang sekularistik murni. Habermas di beberapa tempat menyebut cara berpikir seperti ini sebagai sebuah bentuk "*Konversion der Vernunft durch Vernunft*"- "pertobatan akal budi lewat akal budi".³⁵ Di sisi lain, pengakuan akan genealogi dapat melindungi akal budi sekuler dari defetisme³⁶ postmodern (sikap menyerah pada nasib) ketika berhadapan dengan sejumlah patologi modernitas yang sudah diuraikan di atas. Karena itu pembicaraan tentang pandangan Habermas tentang relasi antara iman dan akal budi sangat relevan untuk konteks Indonesia di mana agama sudah selalu berperan di ruang publik. Namun

³³ Jürgen Habermas. "Religion in the Public Sphere: Presuppositions for the 'Public Use of Reason' by Religious and Secular Citizens." dalam *Between Naturalism and Religion*. Diedit dan diterjemahkan oleh Ciaran Cronin. (Malden, MA: Polity Press, 2008), 139.

³⁴ Maeve Cooke. "Violating Neutrality? Religious Validity Claims and Democratic Legitimacy." dalam *Habermas and Religion*, diedit oleh Craig Calhoun, Eduardo Mendieta, dan Jonathan Van Antwerpen. (Malden, MA: Polity Press, 2013), 227; Lihat juga: Jose Casanova. "Exploring the Postsecular: Three Meanings of 'the Secular' and their Possible Transcendence." dalam *Habermas and Religion*, diedit oleh Craig Calhoun, Eduardo Mendieta, dan Jonathan Van Antwerpen. (Malden, MA: Polity Press, 2013), 47-48

³⁵ Habermas. *Zwischen Naturalismus und Religion*, 114, 244.

³⁶ Konsep defetisme (Jerman: Defatismus; Prancis: *defaitisme*, dari *defaite*: kekalahan) dapat dilukiskan sebagai kondisi ketakberdayaan, keputusan dan hilangnya keberanian. Pada awalnya, defetisme menggambarkan keyakinan bahwa tidak ada harapan lagi untuk menang dalam sebuah pertempuran dan karena itu harus menyerah (Bdk. <https://de.wikipedia.org/wiki/Def%C3%A4tismus>)

sebelum masuk ke bagian tersebut, pada bagian berikut kita akan mendiskusikan gambaran umum tentang relasi antara agama dan politik di Indonesia.

Diskursus tentang Agama dan Politik di Indonesia

Sejak berdirinya bangsa Indonesia, agama sudah selalu memainkan peran signifikan di ruang publik. Hal tersebut dirumuskan secara jelas di dalam mukadimah konstitusi Republik Indonesia yakni bahwa bangsa Indonesia dibangun di atas prinsip “kepercayaan pada Tuhan Yang Maha Esa”.³⁷ Namun hal tersebut tidak berarti bahwa bangsa Indonesia hanya merujuk pada satu agama tertentu. Konstitusi bangsa Indonesia tidak mengakui adanya agama negara, atau dengan kata lain, negara Indonesia memiliki sebuah konstitusi sekuler.³⁸ Akan tetapi perlu digarisbawahi bahwa dalam sejarah bangsa Indonesia keberadaan negara sekuler tersebut selalu diperdebatkan dan dipersoalkan.

Karena peran agama dipandang sangat esensial dalam membentuk landasan moral kehidupan politik di Indonesia, kewajiban negara dalam politik HAM untuk melindungi kebebasan beragama warga negara tidak hanya terbatas pada kewajiban untuk menghargai hak-hak liberal atau hak negatif, tapi lebih dari itu, negara berkewajiban untuk melindungi dan memajukan agama-agama.³⁹ Akibatnya, selalu terdapat konflik antara prinsip kebebasan beragama atau keyakinan berbasis hak asasi manusia di satu sisi dan pelaksanaan tugas negara untuk melindungi agama di sisi lain. Konflik ini dapat kita jumpai di dalam konstitusi negara Republik Indonesia 1945. Di satu sisi, UUD 45 Pasal 29 dan 28E menekankan hak setiap warga negara untuk memilih dan memraktikkan agamanya, untuk beriman dan mengungkapkan iman dan sikapnya sesuai dengan prinsip kebebasan hati nurani.⁴⁰ Akan tetapi, di sisi lain kebebasan beragama atau berkeyakinan dapat dibatasi oleh negara.⁴¹ Menurut pasal 28J UUD 1945 pembatasan-pembatasan kebebasan beragama atau berkeyakinan dapat diterapkan atas dasar pertimbangan moral, nilai-nilai agama dan kaidah-kaidah publik dalam sebuah masyarakat demokratis. Di sini tampak sekali bahwa syarat-

³⁷ Selain itu, Pembukaan Undang-Undang Dasar 1945 juga memuat empat pilar lain dari Pancasila, yaitu kemanusiaan yang adil dan beradab, persatuan Indonesia, kerakyatan yang dipimpin oleh hikmat kebijaksanaan dalam permusyawaratan/perwakilan, dan keadilan sosial bagi seluruh rakyat Indonesia.

³⁸ Emanuel Gerrit Singgih, “What Has Ahok to Do with Santa? Contemporary Christian and Muslim Public Theologies in Indonesia,” *International Journal of Public Theology*, 13, no. 1 (2019): 25-39.

³⁹ Stewart Fenwick, *Blasphemy, Islam and the State: Pluralism and Liberalism in Indonesia*, (London: Taylor & Francis, 2016), 85.

⁴⁰ Undang-Undang Dasar Negara Republik Indonesia Tahun 1945, p. 2, [https://www.mkri.id/public/content/profil/kedudukan/UUD 1945 Perubahan%204.pdf](https://www.mkri.id/public/content/profil/kedudukan/UUD%201945%20Perubahan%204.pdf) (diakses 5 Agustus 2023).

⁴¹ Simon Butt, ‘Islam, the State and the Constitutional Court in Indonesia’, *Pacific Rim Law & Policy Journal* 19 (2010): 279.

syarat pembatasan sangat kabur dan longgar, sehingga dapat membuka peluang bagi rezim yang berkuasa untuk menggunakan pasal karet ini guna membungkam suara-suara kritis dalam masyarakat, atau secara khusus menjalankan kehendak kelompok agama mayoritas ketika mereka berhadapan dengan kelompok-kelompok yang dianggap sesat.⁴²

Kendatipun politik perlindungan terhadap agama-agama oleh negara cenderung melanggar prinsip hak-hak asasi manusia, kebijakan ini tetap saja dipertahankan hingga kini seperti tampak dalam KUHP baru yang disahkan oleh DPR bersama pemerintah pada bulan Januari 2023 yang lalu. KUHP ini merupakan hasil pembaharuan terhadap KUHP yang dirancang oleh rezim kolonial Belanda pada tahun 1918. Karena itu salah satu tujuan dari KUHP baru ini adalah untuk mendekolonialisasi hukum Indonesia.⁴³ Akan tetapi tujuan ini tentu saja tidak tercapai karena sejumlah pasal kolonial masih tetap dipertahankan dalam KUHP versi revisi tersebut. Hal itu sungguh mengancam demokrasi di Indonesia karena pasal-pasal tersebut membatasi kebebasan berpendapat dan berekspresi, melarang kritik terhadap pemerintah dan penyelenggara negara dan membatasi kebebasan beragama atau berkeyakinan dengan memasukkan sejumlah pasal tentang *Tindak Pidana terhadap Agama, Kepercayaan, dan Kehidupan Beragama atau Kepercayaan*.⁴⁴

Terkait kebebasan beragama atau berkeyakinan, produk hukum yang baru ini telah menciptakan sejumlah kemajuan penting dengan menghapus Pasal 156a KUHP lama. Pasal 156a menjatuhkan hukuman paling lama lima tahun kepada mereka yang mengungkapkan perasaan atau perilaku di depan umum: a) yang pada prinsipnya bersifat bermusuhan, kasar, atau mencemarkan agama yang dianut di Indonesia; b) dengan maksud agar orang lain tidak menganut agama apa pun yang berdasarkan Ketuhanan Yang Maha Esa.⁴⁵ Pasal 156a diambil dari pasal 4 UU 1/1965 tentang Pencegahan Penyalahgunaan dan/atau Penghinaan Agama. Undang-undang ini juga dikenal dengan sebutan 'UU Penodaan Agama'. Perlu ditegaskan, KUHP baru hanya mencabut pasal 4 UU Penodaan Agama, sedangkan pasal-pasal lainnya tetap berlaku. Pasal-pasal tersebut masih terus membahayakan hak-hak kebebasan beragama kelompok agama minoritas atau kepercayaan, karena pasal-pasal tersebut melarang tindakan

⁴² Zainal Abidin Bagir dan Renata Arianingtyas. "Limitations to freedom of religion or belief in Indonesia: Norms and Practices," *Religion & Human Rights* 15.1-2 (2020): 39-56 at 53-54; Lihat juga: Jeremy Menchik. "Moderate Muslims and Democratic Breakdown in Indonesia," *Asian Studies Review* 43, no. 3 (2019): 415-433.

⁴³ Simon Butt. "Indonesia's New Criminal Code: Indigenising and Democratising Indonesian Criminal Law?," *Griffith Law Review* 32, no. 2 (2023): 1-25. <https://doi.org/10.1080/10383441.2023.2243772>

⁴⁴ Zainal Abidin Bagir. "Half-Hearted Progress: Religious Freedom After the New Criminal Code," *Indonesia at Melbourne*, (2023). <https://indonesiaatmelbourne.unimelb.edu.au/half-hearted-progress-religious-freedom-after-the-new-criminal-code/> (diakses 28 Agustus 2023).

⁴⁵ Butt, "Indonesia's New Criminal Code," 10.

atau perilaku yang menyimpang dari ajaran dasar agama resmi di Indonesia: Islam, Protestan, Katolik, Hindu, Budha, dan Konghucu.

Penetapan enam agama resmi itu secara legal didasarkan pada Peraturan Menteri Agama Nomor 9 Tahun 1952. Berdasarkan aturan tersebut, komunitas agama resmi harus bersifat monoteistik, memiliki Kitab Suci, memiliki nabi, dan menganut etika universal. Agama yang demikian tidak terbatas pada suku, ras atau budaya tertentu saja, namun terbuka untuk semua orang.⁴⁶ Untuk menyesuaikan dengan pengertian agama yang dirancang oleh negara, agama-agama non-monoteistik seperti Hindu, Budha, dan Konghucu harus melakukan reformasi teologis internal, merekonstruksi dirinya menjadi agama monoteistik. Ini adalah cara pendekatan kolonial terhadap agama. Mengapa negara harus ikut campur dalam urusan internal agama dengan ikut serta dalam mendefinisikan apa itu agama?

Berdasarkan latar belakang sejarah Indonesia, ada anggapan bahwa agama merupakan landasan moral bangsa. Tidak ada moralitas tanpa agama. Lebih lanjut, sebagian besar kaum nasionalis berpendapat bahwa mengakui kebebasan beragama atau berkeyakinan adalah gagasan liberal dan harus ditolak, karena pemahaman mereka tentang liberalisme adalah pemahaman yang diwariskan oleh Lenin yakni bahwa liberalisme itu identik dengan imperialisme.⁴⁷ Karena itu bagi mereka, liberalisme berkaitan erat dengan kapitalisme dan kolonialisme. Selama perjuangan melawan kolonialisme Belanda, sebagian besar kaum nasionalis berpendapat bahwa yang dibutuhkan Indonesia bukanlah liberalisme, melainkan persatuan. Herbert Feith menjelaskan bahwa bagi kaum nasionalis Indonesia yang penting adalah 'kohesi, integrasi, dan solidaritas' - bukan "individualisme" tetapi "kolektivisme", bukan "liberalisme" tetapi "sosialisme".⁴⁸ Karena itu, dalam gerakan nasionalis di Indonesia pada generasi sendiri yang bercirikan unsur kebarat-baratan, liberalisme berarti kapitalisme. Ide ini masih sangat dominan dalam politik Indonesia hingga saat ini.⁴⁹

Sebagaimana sudah dijelaskan, pada masa perjuangan melawan kekuasaan kolonial Belanda, prinsip persatuan dianggap sangat fundamental guna membangun Indonesia merdeka. Oleh karena itu, dalam

⁴⁶ June McDaniel, "Agama Hindu Dharma Indonesia as a New Religious Movement: Hinduism Recreated in the Image of Islam," *Nova Religio* 14, no. 1 (2010): 96; lihat juga Martin Ramstedt, "Introduction: Negotiating Identities— Indonesian 'Hindus' between Local, National, and Global Interests", dalam *Hinduism in modern Indonesia*. Diedit oleh Martin Ramstedt (Londong: Routledge, 2005), 9.

⁴⁷ Bourchier David dan Windu Jusuf, "Liberalism in Indonesia: Between Authoritarian Statism and Islamism", *Asian Studies Review*, 47, no.1 (2023), 4.

⁴⁸ Herbert Feith, *The Decline of Constitutional Democracy in Indonesia*. (Ithaca: Cornell University Press, 1962), 35.

⁴⁹ Bourchier and Jusuf, "Liberalism in Indonesia," 10.

konteks ini para politisi Indonesia beranggapan bahwa penodaan terhadap agama dapat membahayakan keamanan nasional dan penyebaran sekte dan kepercayaan bertentangan dengan persatuan bangsa.^{50 51} Konsepsi kesatuan dan keseragaman pandangan moral berdasarkan agama ini berdampak pada perlakuan diskriminatif dan kekerasan terhadap kelompok minoritas seperti Ahmadiyah, Sunni, dan Syiah.

Selain itu, meskipun agama diakui sebagai sumber landasan moral, dalam praktiknya, baik pada masa Demokrasi Terpimpin di bawah pemerintahan Sukarno maupun pada masa Orde Baru di bawah pemerintahan Soeharto, agama sering kali digunakan sebagai alat politik untuk permainan kekuasaan di kalangan elite pemerintah. Pengakuan agama pada sila pertama menjadi “semacam agama sipil, yang berfungsi sebagai instansi yang menentukan agama mana yang benar dan sesuai dengan kepribadian bangsa dan agama mana yang dianggap sesat.⁵¹ Hanya sedikit agama yang diakui sebagai agama formal, sementara seluruh sila Pancasila (termasuk sila pertamanya) digunakan untuk melemahkan dan menindas lawan serta membatasi kebebasan berekspresi warga negara guna mempertahankan status quo. Misalnya, ketika sebuah partai Islam, Masyumi, tidak mendukung agenda pemerintahannya, Sukarno melarangnya dengan alasan perlunya mempertahankan sila pertama Pancasila.⁵² Taktik serupa juga digunakan pada masa pemerintahan Orde Baru, ketika Soeharto mencoba membenarkan kekerasan yang kejam terhadap komunisme dan membatasi ekspansi politik Islam. Setiap tindakan yang melawan pemerintah berarti tindakan yang bertentangan dengan Pancasila, yang sering dikaitkan dengan tindakan komunisme. Tindakan seperti itu tidak dapat ditoleransi dan harus dimusnahkan.⁵³ Warga negara dipaksa untuk menganut salah satu dari sedikit agama ini, atau akan dicap sebagai komunis.

Dengan dimulainya Era Reformasi setelah rezim otoriter Orde Baru, terdapat janji- janji demokratisasi, penghormatan, perlindungan dan pemajuan hak asasi manusia serta upaya menegakkan keadilan sosial. Namun, sebagaimana disebutkan di atas, janji-janji tersebut belum sepenuhnya dipenuhi termasuk janji politik untuk menghormati dan melindungi kebebasan beragama atau berkeyakinan kelompok minoritas sebagaimana tercantum dalam pasal-pasal KUHP baru. Tak berlebihan jika

⁵⁰ Fenwick, *Blasphemy, Islam and the State*, 89.

⁵¹ Remy Madinier. “Pancasila in Indonesia a “Religious Laicity” Under Attack?” dalam *Asia and the Secular: Francophone Perspectives in a Global Age* diedit oleh Pascal Bourdeaux, Eddy Dufourmont, André Laliberté dan Rémy Madinier, 71-92. Berlin, Boston: De Gruyter, 2022. <https://doi.org/10.1515/9783110733068-005>

⁵² Remy Madinier. “Pancasila in Indonesia a “Religious Laicity” Under Attack?”.

⁵³ Krissantono. *Pandangan Presiden Soeharto tentang Pancasila* (Jakarta: CSIS, 1976).

Zainal Abidin Bagir menggambarkan pemberlakuan undang-undang pidana baru di awal tahun 2023 sebagai “kemajuan setengah hati”.⁵⁴

Relevansi Pemikiran Habermas bagi Diskursus tentang Peran Publik Agama di Indonesia

Bagaimana menjaga keseimbangan pendekatan mengenai peran agama di ruang publik di mana warga berbeda agama hidup bersama secara damai menjadi isu dan perhatian utama. Di sinilah gagasan Habermas tentang iman dan akal budi dapat memberikan kontribusi yang berguna untuk memahami peran agama dalam ruang publik di Indonesia.

Pertama, sebagaimana telah dijelaskan secara garis besar dan menyeluruh pada bagian sebelumnya, permasalahan mendasar dalam hubungan agama dan negara di Indonesia adalah bahwa agama tidak hanya dipahami sebagai hak dasar warga negara yang harus dihormati dan dilindungi, tetapi juga negara mempunyai peran dalam melindungi agama. Dalam menjalankan perannya, negara sering kali menempatkan agama di atas manusia. Akibatnya, peran negara dalam melindungi agama mengakibatkan terjadinya diskriminasi, marginalisasi bahkan kekerasan terhadap kelompok minoritas seperti Ahmadiyah, Sunni, Syiah dan agama asli lainnya di Indonesia.⁵⁵ Tidak jarang peran negara dalam melindungi agama digunakan untuk membungkam kelompok yang kritis terhadap suatu rezim. Pada masa Orde Baru misalnya, sejumlah aktivis kritis dituduh komunis dan tidak beragama, sehingga dipenjarakan.

Kebijakan negara totaliter yang menempatkan agama di atas individu berakar pada keyakinan ideologis sebagian besar generasi pendiri Indonesia yang menentang hak-hak individu (liberalisme) dan mengutamakan hak-hak kolektif. Keyakinan ideologis ini dipengaruhi oleh pemahaman Lenin tentang liberalisme sebagai imperialisme. Berdasarkan pemahaman liberalisme tersebut, maka wajar jika kita menjauhi liberalisme dalam konteks perjuangan Indonesia melawan kekuasaan kolonial Belanda. Dalam situasi seperti ini prinsip persatuan dan kolaborasi menjadi lebih penting. Pemikiran politik seperti ini masih terus berlaku di kalangan elite politik di Indonesia yang tercermin dalam pengarusutamaan konservatisme moral agama dan menguatnya ultra-nasionalisme dalam diskursus dan praksis politik.⁵⁶ Mereka menilai liberalisme tidak sejalan dengan Pancasila sehingga harus ditolak. Pandangan ini bukan sekedar gagasan politik, namun telah berujung pada pelanggaran hak asasi kelompok minoritas seperti kelompok agama minoritas dan kelompok LGBT.

⁵⁴ Bagir. “Half-hearted Progress.”

⁵⁵ Sunarko. “Religion in a Democratic,” 442.

⁵⁶ Vedi R. Hadiz. “Indonesia’s Year of Democratic Setbacks: Towards A New Phase of Deepening Illiberalism?” *Bulletin of Indonesian Economic Studies*, 53 no. 3 (2017), 261.

Namun dalam teori politik, paham liberalisme yang dikemukakan Lenin mendapat kritik dan penolakan. Liberalisme tidak hanya berkaitan dengan kapitalisme atau berkaitan dengan modelnya yang lebih ekstrem yakni imperialisme ekonomi global. Liberalisme juga terungkap dalam hak-hak negatif warga negara sebagaimana tercantum dalam Kovenan Internasional tentang Hak-Hak Sipil dan Politik (1966), seperti hak untuk hidup, hak milik, hak atas kebebasan beragama atau berkeyakinan dll. sebagaimana ditegaskan oleh John Rawls, liberalisme juga berarti bahwa “doktrin komprehensif” termasuk agama diperbolehkan aktif di ruang publik.⁵⁷ Tentu saja, doktrin-doktrin komprehensif tersebut harus rasional dan tidak berusaha memanfaatkan kekuatan politik untuk memaksakan ideologi atau pendapatnya kepada orang lain. Sejalan dengan pandangan Rawls, Habermas menekankan bahwa dalam debat politik di tingkat institusional, hanya argumentasi sekuler yang dapat diterima. Alasannya, argumentasi sekuler merupakan satu-satunya argumentasi yang dapat dipahami oleh semua kelompok dalam masyarakat majemuk. Bagi masyarakat majemuk, teori Habermas tampaknya menawarkan landasan yang tepat bagi hubungan normatif antara agama dan politik. Hal ini dapat dijelaskan dengan kebebasan beragama yang menjadi titik tolak normatif sejumlah wacana hubungan agama dan politik. Dalam masyarakat majemuk, agama hanya bisa berkembang jika kebebasannya dijamin oleh negara hukum yang netral. Hak untuk menjadi anggota suatu komunitas agama tertentu diberikan kepada setiap individu sebagai warga negara yang sah.

Lebih jauh, Habermas menganjurkan perlunya proses transposisi (terjemahan) semantik agama-agama ke dalam bahasa sekuler jika terlibat dalam diskursus publik. Seorang politisi Katolik yang menjadi anggota parlemen misalnya, dapat menjustifikasi posisinya yang sesuai dengan iman Kristiani dalam argumentasi akal budi sekuler tanpa rujukan kepada ayat-ayat Kitab Suci atau otoritas religius. Ia dapat memperjuangkan aspirasi agar negara mengurus kesejahteraan fakir miskin dan anak terlantar dengan merujuk pada amanat konstitusi pasal 34, tanpa harus mengutip Injil Matius bab 25 tentang pengadilan terakhir di mana Yesus menjadikan tindakan kasih sebagai kriteria satu-satunya. Dengan argumentasi sekuler seperti ini politisi tersebut mengalami kehilangan daya ekspresi teologis yang tajam. Namun kehilangan ini dapat dikompensasi dengan kemenangan strategis di mana posisi Kristiani (juga agama-agama lain) mendapat pengakuan publik luas.⁵⁸ Namun tuntutan untuk menerjemahkan keyakinan-keyakinan religius ke dalam bahasa sekuler bukan saja berguna karena alasan strategis-politis dan moral. Tuntutan terjemahan ini urgen dari kerangka referensi

⁵⁷ John Rawls, “Political Liberalism,” *The New Social Theory Reader* (London: Routledge, 2020), 123-128.

⁵⁸ Bdk. Ludger Honnefelder. “Weisheit durch den Weg der Wissenschaft. Theologie und Philosophie bei Augustinus und Thomas von Aquin” dalam *Philosophie und Weisheit* diedit oleh Willi Oelmüller (Paderborn u.a.: Schöningh, 1989), 65.

epistemis teologi. Artinya, agar pesan-pesan agama dapat dimengerti juga oleh orang-orang dari agama atau ideologi lain.

Untuk konteks Indonesia yang religius, seruan Habermas untuk menerjemahkan bahasa agama ke dalam bahasa sekuler dapat diterjemahkan sebagai tuntutan bagi agama-agama agar di ruang publik menggunakan bahasa yang dapat dimengerti oleh penganut agama-agama lain. Aliansi agama-agama ini dapat menjadi kekuatan moralitas publik yang mendorong kemajuan demokrasi, memperjuangkan politik hak-hak asasi manusia, dan mengambil bagian dalam advokasi mewujudkan keadilan sosial dan kesejahteraan umum. Supaya agama-agama bisa memainkan peran positif bagi perkembangan demokrasi dan diskursus rasional dalam interaksi di antara mereka, pada tempat pertama masing-masing agama perlu mendalami dan merefleksikan warisannya sendiri untuk menemukan nilai dan prinsip yang terkandung dalam warisan itu yang bisa memperkaya usaha mengembangkan keadilan, kesejahteraan umum dan kemakmuran suatu negara. Setelah setiap agama menggali nilai dan prinsip dasar dalam tradisi dan warisannya sendiri, perlu ada usaha untuk menukar pengertian dan kekayaan tradisi itu dalam dialog dan diskursus rasional di antara mereka, agar agama-agama bisa saling mengerti dan bisa memberikan sumbangannya yang khas bagi perkembangan negara, tanpa mau mendominasi perkembangan itu menurut warisan satu agama saja.

Dengan demikian agama-agama tidak lagi terperangkap dalam kooptasi kekuatan oligarki yang menjadi ciri khas demokrasi Indonesia kontemporer dan terjebak dalam permainan politik populisme yang sektarian dan intoleran.⁵⁹ Usaha untuk merumuskan pesan-pesan agama di ruang publik dalam bahasa yang dapat dimengerti oleh agama-agama lain dapat dipelajari di lembaga-lembaga studi teologi. Di Indonesia, hampir semua agama dan kepercayaan memiliki lembaga pendidikan teologi di mana terjadi proses refleksi rasional atas iman dan relevansinya bagi proses pembebasan. Interaksi intelektual dan rasional antara agama-agama itu membutuhkan suatu jaringan aktif antara lembaga-lembaga pendidikan tinggi yang ada dalam masing-masing agama yang bisa bersama-sama mengembangkan dialog dan diskursus itu.

Kedua, dalam kondisi masyarakat modern post-sekuler Habermas juga menuntut adanya proses saling belajar antara warga religius dan non-religius. Proses saling belajar tersebut urgen bukan saja karena tuntutan masyarakat plural, tapi juga karena memiliki nilai epistemik. Artinya lewat proses saling belajar tersebut umat beragama dan warga sekuler mampu mengatasi tantangan-tantangan kognitif masyarakat modern. Kesadaran

⁵⁹ Bdk. Otto Gusti Ndegong Madung, and Adrianus Yohanes Mai. "Populism, Radical Democracy, and the Indonesian Process of Democratization." *Politika: Jurnal Ilmu Politik* 13, no. 1 (2022): 131-148. <https://doi.org/10.14710/politika.13.1.2022.131-148>

tersebut memungkinkan mereka untuk menemukan cara menyelaraskan klaim-klaim kebenaran doktrin agamanya dengan pluralitas doktrin lainnya yang memiliki klaim kebenaran serupa tapi inkompatibel. Umat beragama juga harus belajar membangun relasi yang harmonis antara otoritas ilmu pengetahuan alam dengan klaim-klaim kosmologis doktrin agama.⁶⁰ Warga religius juga harus menginternalisasi prinsip-prinsip keadilan sekuler dengan menempatkan prinsip-prinsip tersebut ke dalam pandangan hidup dan orientasi nilai mereka.

Untuk konteks masyarakat Indonesia yang menempatkan agama sebagai elemen sosio-kultural yang sangat penting, proses belajar dan dialog agama dengan ilmu pengetahuan sekuler sangat penting. Dewasa ini gelombang fundamentalisme dan terorisme atas nama agama mewarnai kehidupan beragama di Indonesia. Persoalan ini tidak cukup hanya diselesaikan secara legal dengan melarang tafsiran agama yang dianggap fundamentalistis. Larangan legal seperti ini cenderung disalahgunakan oleh kekuasaan negara untuk membatasi kebebasan berekspresi dari kelompok-kelompok yang kritis terhadap rezim yang berkuasa.

Dalam masyarakat yang plural seperti Indonesia yang menghargai hak-hak asasi manusia, disensus tentang keyakinan-keyakinan etis dasar seharusnya diterima sebagai sebuah realitas. Ruang publik perlu membuka diri terhadap “konflik-konflik kebenaran” metafisis dan religius.⁶¹ Agama-agama dan pandangan hidup harus belajar hidup dalam konflik-konflik metafisis seperti itu tanpa harus menggunakan kekerasan. Untuk itu kita perlu mengembangkan apa yang oleh Otfried Hoffe dinamakan konsep “liberalisme politis terbatas”. Konsep filsafat politik baru ini membuka ruang bagi disensus-disensus fundamental atau metafisis. Filsafat politik baru itu dapat dinamakan posisi “setengah fundamentalisme” (*halbierter Fundamentalismus*) atau fundamentalisme liberal.⁶² Sebuah fundamentalisme yang mengungkapkan diri di ruang publik dalam bentuk liberalitas. Bagi umat beragama, proses ini dapat menciptakan kesadaran religius modern yang menghargai pluralitas di ruang publik dan menjauhi kekerasan dalam menyelesaikan perbedaan-perbedaan pandangan fundamental.

Sedangkan untuk warga sekuler atau non-religius, kesadaran akan hidup dalam kondisi postsekuler terungkap dalam perkembangan cara berpikir post-metafisik.

⁶⁰ Habermas. “Religion in the Public Sphere,” 137.

⁶¹ Bdk. Benedetta Giovanola dan Roberta Sala, “The Reasons of The Unreasonable: Is Political Liberalism Still an Option?” *Philosophy & Social Criticism* 48, no. 9 (2022): 1226-1246. <https://doi.org/10.1177/01914537211040568>

⁶² Hoffe, Otfried. “Die Idee eines übergreifenden Konsenses (Vorlesung IV),” dalam *John Rawls: Politischer Liberalismus. Klassiker Auslegen* diedit oleh Otfried Hoffe (Berlin/München/Boston: De Gruyter, 2015), 109.

Pemikiran post-metafisik menggambarkan sebuah konsep rasionalitas yang prosedural, *fallible*, dan terkonstruksi secara kultural dan historis sebagai hasil dari perjumpaan dengan tantangan abad ke-20 seperti kemajuan ilmu pengetahuan alam dan perkembangan filsafat hermeneutika.⁶³ Dalam horizon pemikiran post-metafisik warga sekuler harus menahan diri untuk tidak memberikan penilaian terhadap klaim kebenaran agama.⁶⁴ Pemikiran post-metafisik harus mempertahankan perbedaan kategoris antara iman dan akal budi - antara kepastian iman dan klaim validitas ilmu pengetahuan yang dapat dikritisi secara publik. Pemikiran post-metafisik juga harus mengakui bahwa kebenaran doktrin iman tidak dapat diakses oleh akal budi sekuler.⁶⁵ Paradigma berpikir post-metafisik juga tetap mengakui tempat agama dalam proses pembentukan (genealogi) akal budi sekuler dan tetap terbuka untuk belajar dari pandangan-pandangan tradisi agama. Menurut Habermas, bentuk-bentuk kesadaran religius dan nonreligius yang telah melewati proses saling belajar tersebut dapat menjawab tantangan-tantangan kognitif masyarakat kontemporer.⁶⁶

Hanya melalui proses saling belajar ini, partisipasi dan representasi yang setara dan fair antara warga sekuler dan religius di dalam negara hukum demokratis dapat dijamin. Proses ini mereproduksi syarat-syarat di mana hak-hak dasar semua dijamin dan martabat manusia dihargai. Kondisi ini akan menciptakan keutamaan publik yang menjamin prinsip kesetaraan dan kebebasan semua warga negara Indonesia. Lebih jauh dari itu, kontroversi seputar pembatasan kebebasan beragama dan berekspresi lewat pemberlakuan pasal-pasal seputar penodaan agama, perlindungan agama dan larangan menyebarkan ateisme dalam KUHP akan kehilangan dukungan sosialnya jika agama-agama terus membuka diri membangun dialog dengan konsep pemikiran sekuler seperti perkembangan ilmu pengetahuan dan paham hak-hak asasi manusia. Dengan demikian agama tidak akan kehilangan relevansinya untuk masyarakat modern karena ia terus memancarkan nilai-nilai kemanusiaan yang membebaskan dan menjawab persoalan konkret umat manusia.

Ketiga, anjuran Habermas agar pandangan post-metafisik melampaui gambaran dirinya yang murni sekuler atau naturalistik memberi ruang bagi agama untuk terlibat aktif di arena publik. Dengan melakukan hal ini,

⁶³ Jürgen Habermas, "Themes in Postmetaphysical Thinking," dalam *Postmetaphysical Thinking: Philosophical Essays* diedit dan diterjemahkan oleh William Mark Hohengarten (Cambridge, MA: MIT Press, 1994), 33-34.

⁶⁴ Franz Grubber dan Markus Knapp (Ed.), *Wissen und Glauben: Theologische Reaktionen auf das Werk von Jürgen Habermas "Auch eine Geschichte der Philosophie"*, (Freiburg im Breisgau: Herder Verlag, 2021).

⁶⁵ Habermas, "Religion in the Public Sphere," 211.

⁶⁶ Habermas, "Religion and Postmetaphysical Thinking," 78.

patologi masyarakat modern dan krisis solidaritas sosial dapat diatasi.⁶⁷ Pancasila terutama sila pertama telah menempatkan agama di ruang publik. Pancasila adalah sumber moralitas publik untuk bangsa Indonesia.⁶⁸ Artinya, pandangan agama semata-mata tidak dimengerti sebagai urusan pribadi, melainkan harus dimaknai sebagai moralitas publik. Konsep kepercayaan terhadap “Ketuhanan Yang Maha Esa” dalam sila pertama Pancasila dapat dilihat dalam konteks teori politik modern sebagai agama sipil, sumber moralitas masyarakat yang tidak pernah terbatas pada keyakinan pribadi atau individu saja.⁶⁹ Yudi Latif menjelaskan konsep ketuhanan dalam Pancasila secara sangat komprehensif:

...dalam kerangka ketuhanan menurut Pancasila, boleh saja seseorang secara pribadi tidak memeluk agama formal (sebagai agnostik atau bahkan ateis). Akan tetapi, dalam kehidupan publiknya harus tetap menghormati nilai-nilai Ketuhanan-keagamaan seperti dikehendaki Pancasila berdasarkan hasil kesepakatan konstitusional, sehingga tidak diperkenankan menyebarkan propaganda untuk menolak atau membenci agama.⁷⁰

Seperti diuraikan pada bagian terdahulu, Habermas menganjurkan agar pemikiran post-metafisik mengatasi pemahaman diri yang sekularistik murni atau naturalistik. Dengan itu Habermas memberi ruang bagi agama-agama untuk berkiprah di ruang publik guna mengatasi patologi masyarakat modern dan krisis solidaritas sosial. Sejalan dengan ini Pancasila juga menolak tesis liberal tentang “privatisasi” agama dari ruang publik. Sebab, “ketika agama tersudut dari ruang publik ke ruang privat, yang muncul adalah ekspresi spiritualitas personal yang terputus dari kehidupan publik. Sebaliknya, politik sekuler memandang rendah nilai-nilai agama dan mengabaikan signifikansi moral ketuhanan. Akibat yang ditimbulkan oleh situasi saling mengabaikan ini adalah spiritualitas tanpa pertanggungjawaban sosial, dan politik tanpa jiwa.”⁷¹ Untuk itu fundamentalisme, baik fundamentalisme agama maupun fundamentalisme sekuler harus dihindari. Maraknya korupsi di tengah pesatnya perkembangan agama-agama di Indonesia merupakan bukti kasat mata bahwa agama masih dihayati sebagai ritus kesalehan privat dan belum menjadi kekuatan moral di ruang publik.

Prinsip ketuhanan sebagai dasar moral bangsa dalam Pancasila tidak akan mengalami proses penyempitan yang fundamentalistik seperti dijelaskan dalam bagian terdahulu jika sila ketuhanan tidak dipisahkan dari sila-sila lainnya. Ketuhanan atau religioisitas sebagai landasan moral bangsa

⁶⁷ Ort. “Butler, Chakrabarty and the Possibilities,” 104.

⁶⁸ Ali Akbar. “Muslim Reformist Scholars’ Arguments for Democracy Independent of Religious Justification,” *Critical Research on Religion*, 8, no.3 (2020), 229.

⁶⁹ Madung dan Mere. “Constructing Modern Indonesia,” 11.

⁷⁰ Yudi Latif. *Negara Paripurna: Historisitas, Rasionalitas dan Aktualitas Pancasila* (Jakarta: Kompas Gramedia, 2011) 112.

⁷¹ Latif. *Negara Paripurna*. 104

harus ditunjukkan dalam penghargaan terhadap martabat manusia, usaha menciptakan solidaritas sebagai sebuah bangsa, menjadikan demokrasi sebagai cara hidup dan sistem politik yang memfasilitasi kedaulatan rakyat guna mengakhiri feodalisme dan dinasti politik, dan menjadikan keadilan sosial sebagai jalan untuk menciptakan kesejahteraan umum. Dengan ini Pancasila tidak hanya menjadi ideologi abstrak, melainkan sungguh-sungguh menjadi landasan moral publik yang berkelindan erat dengan perjuangan hidup rakyat sehari-hari.

Kesimpulan

Dalam tulisan ini saya berpandangan bahwa persoalan krusial relasi antara agama dan negara di Indonesia adalah bahwa agama tidak hanya dipahami sebagai hak dasar warga negara yang harus dihormati dan dilindungi, namun negara juga mengambil bagian dalam usaha melindungi agama. Dalam menjalankan perannya, negara sering kali menempatkan agama di atas manusia. Akibatnya, peran negara dalam melindungi agama berdampak pada diskriminasi, marginalisasi, bahkan kekerasan terhadap kelompok minoritas. Pemaparan ini juga telah menunjukkan bahwa konsep Habermas tentang hubungan antara iman dan akal dapat memberikan landasan yang rasional dalam menata hubungan normatif antara agama dan politik di Indonesia sebagai masyarakat majemuk. Berdasarkan teori Habermas, tulisan ini menunjukkan bahwa peran negara dalam masyarakat majemuk seperti Indonesia adalah menjamin kebebasan beragama atau berkeyakinan, bukan melindungi agama. Agama hanya bisa berkembang jika kebebasannya dijamin oleh negara hukum yang netral. Namun berbeda dengan Habermas yang mengangkat pentingnya peran agama ke ranah publik dalam sebuah masyarakat sekuler di mana peran agama di ranah publik diingkari dan coba dihilangkan, perlunya pendekatan yang seimbang terhadap peran agama di ranah publik di Indonesia lahir dalam kondisi di mana agama sering kali mempunyai pengaruh yang berlebihan dan kekuasaan yang terlalu besar dalam masyarakat. Dalam kondisi ruang publik yang pluralis, adalah sangat penting bagi agama-agama di Indonesia untuk belajar bagaimana menghadapi perbedaan keyakinan etis-metafisis fundamental. Ruang publik kontemporer termasuk di Indonesia diwarnai dengan pluralitas bahkan konflik kebenaran metafisik dan religius. Oleh karena itu, agama-agama di Indonesia yang menghargai demokrasi, hak asasi manusia, kesetaraan dan kebebasan, dituntut untuk terlibat dalam wacana masalah etika secara damai tanpa kekerasan atau terjerumus dalam peperangan seperti yang terjadi pada awal era modern di Eropa.

Daftar Pustaka

- Casanova, Jose. "Chancen und Gefahren öffentlicher Religion" dalam *Das Europa der Religionen. Ein Kontinent zwischen Sakularisierung und Fundamentalismus* diedit oleh Otto Kallscheuer, 181-210, 191. Frankfurt a.M.: Fischer, 1996.

- Grubber, Franz dan Markus Knapp (Eds.), *Wissen und Glauben: Theologische Reaktionen auf das Werk von Jürgen Habermas "Auch eine Geschichte der Philosophie,"* Freiburg im Breisgau: Herder Verlag, 2021.
- Habermas, Jürgen. *Zwischen Naturalismus und Religion: Philosophische Aufsätze*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 2005.
- Habermas, Jürgen. "Ein Bewußtsein von dem, was fehlt." dalam *Ein Bewußtsein von dem, was fehlt. Eine Diskussion mit Jürgen Habermas* diedit oleh Michael Reder dan Josef Schmidt, 26-36. Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2008.
- Habermas, Jürgen. *Auch eine Geschichte der Philosophie*, vol. 1, Die okzidentale Konstellation von Glauben und Wissen. Suhrkamp Verlag: Berlin, 2019.
- Habermas, Jürgen. *Auch eine Geschichte der Philosophie*, vol. 2, Vernunftige Freiheit: Spuren des Diskurses über Glauben und Wissen. Suhrkamp Verlag: Berlin, 2019.
- Madung, Otto Gusti Ndegong & Winibaldus Stefanus Mere. "Constructing Modern Indonesia Based on Pancasila in Dialogue with the Political Concepts Underlying the Idea of Human Rights." *Journal of Southeast Asian Human Rights*, 5 no. 1 (2021): 1-24. <https://doi.org/10.19184/jseahr.v5i1.20258>
- Madung, Otto Gusti Ndegong, and Adrianus Yohanes Mai. "Populism, Radical Democracy, and the Indonesian Process of Democratization." *Politika: Jurnal Ilmu Politik* 13, no.1 (2022): 131-148. <https://doi.org/10.14710/politika.13.1.2022.131-148>
- Rawls, John. *Politischer Liberalismus*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2003.
- Rawls, John. "Nochmals: Die Idee der öffentlichen Vernunft." dalam *Das Recht der Völker: Enthält: "Nochmals: Die Idee der öffentlichen Vernunft"*. 165-175. Berlin, Boston: De Gruyter, 2002.
- Rorty, Richard. *Philosophy and Social Hope*. London: Penguin, 1999.
- Wolterstorff, Nicholas. "Audi on Religion, Politics, and Liberal Democracy." dalam *Religion in the Public Square. The Place of Religious Convictions in Political Debate* diedit oleh Nicholas Wolterstorff dan Robert Audi, 145-165. Lanham, Md., u.a.: Rowman Sc Littlefield, 1997.