



Post-Sekularisme, Demokrasi, dan Peran Publik Agama

Petrus Tan

Sekolah Tinggi Filsafat Driyarkara, Jakarta

pos-el: tanpeter997@yahoo.com

Diajukan: 22-03-2021; **Direview:** 29-03-2021; **Diterima:** 13-04-2021; **Dipublis:** Juni 2021

DOI: <http://dx.doi.org/10.31385/jl.v20i1.228.35-50>

Abstract: This article tries to elaborate the relationship between post-secularism, democracy and the public role of religion. The facts of religion's global revival show the failure of the secularization thesis about the disappearance of religion from the public sphere. In political philosophy and social sciences, this phenomenon is called post-secularism. In this article, post-secularism is understood as a phenomenon of religion's revival in the public sphere or the legitimacy for the public role of religion. This understanding is especially necessary to encourage religion in addressing political, social and humanitarian issues. However, this understanding does not ignore the fact that religion often becomes a scandal and terror for democracy. Therefore, in this article, post-secularism also needs another understanding, namely as "awareness of a reciprocal learning process" between religion and secularity, religious and secular citizens, faith and reason, religious doctrine and public reason. The last model of post-secularism is urgently needed in Indonesia.

Key words: Post-sekularisme, sekularisasi, agama, demokrasi.

Pendahuluan

Sejak tahun 1980 hingga awal 1990, ketika para sosiolog dan sejumlah filsuf politik mempublikasikan karya mereka yang amat krusial tentang isu "agama publik" dan "desekularisasi", sudah mulai tampak bahwa paradigma sekular tentang agama yang mendominasi diskursus filsafat, ilmu-ilmu sosial dan politik sedang berhadapan dengan tantangan fundamental.¹ Perubahan-perubahan kompleks yang mengiringi evolusi globalisasi turut membuktikan betapa perlunya memahami dan menganalisis peran dan keterlibatan agama dalam realitas politik dan sosial masyarakat kontemporer.

Tesis Samuel Huntington, *clash of civilization* sebagai ekses perubahan identitas dan simbol-simbol secara dramatis pasca Perang Dingin, turut menstimulasi presentasi debat-debat intensif tentang peran publik agama dalam kehidupan masyarakat kontemporer. Tesis ini juga memosisikan agama sebagai faktor sentral politik modern dan post-modern seiring dengan rekonfigurasi politik global di sepanjang lintas batas kultural.² Mengutip gagasan Wittgenstein tentang *language games*, bahasa keagamaan tidak lagi terkurung dalam kerangkeng privat komunitas religius, tetapi turut meramalkan debat-debat publik, mulai dari isu legalisasi aborsi, euthanasia sukarela, riset genetika, pernikahan sejenis, persoalan LGBT, hingga perlindungan binatang dan perubahan iklim. Itu berarti,

ISSN: 1412-5420 (print) ISSN: 2503-4316 (online)

2021 ©Litbang STFK Ledalero dan Penerbit Ledalero

¹ Peter Loconzi and Aakash Singh, "Reason, Belief and Paradoxes: Religion and Democracy," dalam Peter Loconzi and Aakash Singh (eds.), *From Political Theory to Political Theology* (London: Continuum International Publishing, 2010), hlm. xv.

² Samuel Huntington, *Benturan Antar Peradaban dan Masa Depan Politik Dunia*, penerj. M Sadat Ismail (Jakarta: Penerbit Qalam, 2012), hlm. 3.

Habermas menyebut kondisi tersebut sebagai *post-secular turn*. Istilah *post* dalam kata post-sekular, sebagaimana Habermas, menunjuk kepada perubahan kesadaran dan penerimaan fakta bahwa komunitas-komunitas religius beserta seluruh tradisinya masih bertahan dan bahkan berperan aktif dalam masyarakat yang tersekularisasikan. Selain memengaruhi peristiwa politik global, agama juga memainkan peran sebagai *communities of interpretation* dalam diskursus seputar isu-isu kontroversial dan krusial di ruang publik dewasa ini.

Tulisan ini berupaya menggumuli diskursus post-sekularisme tersebut dalam relasinya dengan demokrasi dan peran publik agama. Pergumulan ini dilatarbelakangi dua problem pokok yang menandai perjalanan masyarakat post-sekular dewasa ini. Pertama, kecenderungan privatisasi agama. Agama dan iman diperlakukan sebagai urusan kesalehan personal belaka. Iman dan politik/keadilan dipandang tak berkaitan. Diskursus post-sekularismemenyediakan sumbangan epistemologis-etis dalam upaya merumuskan ketakterpisahan agama/iman dari persoalan-persoalan masyarakat kontemporer. Kedua, alih-alih sebagai mata air solidaritas danbasis prapolitis masyarakat modern-sekular, agama justru tampil sebagai hantu demokrasi. Pada momen ini, peran publik agama tidak saja ditafsir sebagai perkembangan sehat dan wajar dari demokrasi yang sedang dirayakan, melainkan juga skandal yang mengacaukan tatanan demokratis itu sendiri. Karena itu, penting untuk menerima tesis post-sekularisme bukan saja sebagai legitimasi peran publik agama melainkan juga sebagai “proses belajar ganda” antara iman/agama dan tuntutan-tuntutan demokrasi.

Penulis akan menganalisis pokok persoalan tersebut dalam beberapa tahap. Pertama, memahami post-sekularisme dan beberapa tesis kuncinya. Kedua, menganalisis problem privatisasi agama dalam dua konteks berbeda yaitu liberalisme tradisional dan masyarakat dengan surplus agama. Ketiga, mengurai peran publik agama dari perspektif filsafat post-sekular. Keempat, mengurai relasi masyarakat post-sekular dan demokrasi. Tulisan ini ditutup dengan beberapa kesimpulan.

Memahami Post-Sekularisme

Harus diakui, klaim-klaim sekularisme tentang “kematian agama” telah patah dengan munculnya berbagai fenomena kebangkitan global agama. Begitupun tesis-tesis liberalisme tradisional yang menekankan prosedur *modus vivendi* dan pendepakan agama ke ruang privat guna menghindari *bellum omnium contra omnes*, perang semua melawan semua. Sejumlah pemikir mengakui, sekularisasi sebagai proses tetap berjalan. Namun, sekularisme sebagai akhir riwayat agama di muka bumi telah diruntuhkan baik oleh fakta bertahannya agama dalam masyarakat sekular maupun oleh sejumlah teori kunci post-sekularisme.

Dalam kata pengantar edisi revisi bukunya, *The Secular City* (2013), teolog Amerika Serikat, Harvey Cox, meragukan tesis bahwa sekularisasi telah benar-benar menggeser posisi agama dari masyarakat sekular. Pembakaran diri seorang biksu Budha, bangkitnya sekte fanatik seperti Soka Gakkai di Jepang, meledaknya terorisme yang terus mengancam peradaban Barat dan Timur hari ini, menguatnya gerakan-gerakan fundamentalistik agama di berbagai negara, munculnya muslim hitam di Amerika, dan kekuatan baru Katolik Roma saat ini, menunjukkan bahwa obituari agama dan tesis-tesis sekularisasi bersifat prematur.³Berseberangan dengan prediksi kaum sekularis yang terlalu percaya diri pada pertengahan abad ke-20, agama justru hadir dengan militansi yang belum pernah dilihat sebelumnya.⁴

Fenomena kebangkitan global agama ini sering muncul sebagai bentuk pembaruan. Para pemeluk agama merasa perlu memberi makna dan semangat baru terhadap keyakinan

³ Harvey Cox. *The Secular City*(USA: Princeton University Press, 2013), hlm. 33.

⁴Paul Cliteur, *The Secular Outlook* (UK: Wiley-Blackwell, 2010), hlm. 4.

religiusnya. Kristen, Islam, Yudaisme, Hinduisme, Budhisme dan agama-agama lainnya menghembuskan angin baru dalam komitmen, relevansi dan praktik-praktik keagamaan. *Aggiornamento* di Eropa, misalnya, tidak lagi dimaksudkan sebagai “penginjian kedua” atau modernisasi Islam, melainkan “meng-Islam-kan” modernitas. Demikian pula perdebatan seputar pemakaian jilbab bagi wanita muslim di negara-negara Eropa seperti Prancis, Swiss dan Belanda. *Laicite* seperti yang diterapkan di Prancis (sering disebut “eksepsionalisme Prancis”) tidak saja menggambarkan ekseseks sekularisasi bagi pembentukan multikulturalisme, tetapi justru memicu pembalikan luar biasa sekularisasi.⁵

Sekurang-kurangnya dalam komunitas muslim di Prancis dan Eropa umumnya, pembaruan agama terjadi dalam dua sisi berbeda. Di satu sisi, Islam harus tunduk terhadap asas-asas negara sekular-demokratis. Opini publik yang tidak menghendaki wanita muslim di Prancis memakai jilbab di tempat umum, atau referendum di Swiss baru-baru ini yang menghasilkan 51,2% suara setuju terhadap larangan memakai penutup wajah (burka/niqab) bagi perempuan Muslim, dapat menjadi contoh. Di sisi lain, tampak bahwa Islam (dan Kristen) mengambil peran dalam menyikapi persoalan-persoalan yang tak bisa diselesaikan sendiri oleh masyarakat sekular, misalnya persoalan tentang makna kehidupan dan kematian, serta persoalan bio-politik seperti pernikahan sesama jenis, aborsi, dan euthanasia.

Di banyak tempat, proses sekularisasi yang cenderung menceraibera manusia dari penjangkaran pada komunitas dan nilai-nilai tradisional, rupanya harus bertabrakan dengan kegairahan-kegairahan baru kaum religius untuk mencari dan menemukan kembali identitas dan makna pada komunitas-komunitas religius tradisional. Di India, orang-orang membentuk kembali identitasnya seturut nilai-nilai agama Hindu. Di Rusia, orang-orang berpulang kepada nilai-nilai agama Ortodoks. Di Indonesia, upaya penegasan identitas tersebut menyeruak dalam gerakan-gerakan fundamentalistik sekelompok Muslim. Demonstrasi raksasa 411 dan 212 di penghujung tahun 2016, misalnya, tidak sekadar protes terhadap seorang Ahok yang diklaim merusak “kemurnian Al-quran”, tapi lebih merupakan penegakan identitas agama bahwa- sebagaimana Magnis-Suseno, “kami ini Muslim dan kami membela Islam”.⁶

Secara politis, gerak kembali ke komunitas-komunitas tradisional ini menjadi awasan bagi liberalisme, yang atas nama netralitas dan antropologi filosofis manusia sebagai *unencumbered-self*, berupaya mengosongkan diskursus publik dari dimensi makna, tujuan bersama dan penghargaan sosial. Sebab ruang kosong ini, yang tak mungkin disediakan negara liberal-sekular, sering menjadi suaka bagi gerakan politik intoleran dan otoritarian entah dalam wajah fundamentalisme religius atau populisme.

Sejumlah fenomena ini lalu dicarikan keterangan teoretisnya. Para sosiolog seperti Charles Taylor, Talal Asad, Cassanova dan Berger menolak klaim-klaim sekularisasi. Mewakili mereka, penulis menunjukkan argumentasi Berger yang bisa dipadatkan ke dalam beberapa tesis afirmatif berikut.⁷ Pertama, teori sekularisasi kontraproduktif. Alih-alih memerosotkan agama, sekularisasi justru melahirkan “*counter-secularization*”. Sekularisasi tidak “mematikan” agama, tapi malah merangsang kebangkitan agama dalam bentuk yang jauh lebih militan: pembaruan agama, resakralisasi, gerakan fundamentalistik, dan terorisme.

⁵Nilufer Gole, “Islam In European Publics: Secularism and Religious Difference,” *The Hedgehog Review*, *After Secularization* (University of Virginia, 2006), hlm. 14.

⁶Franz Magnis-Suseno, “Kata Pengantar”, dalam Otto Gusti Madung, *Post-sekularisme, Toleransi dan Demokrasi* (Maumere: Penebit Ledalero, 2017), hlm. iii.

⁷Peter L. Berger, ed., *The Desecularization of the World Resurgent Religion and World Politics* (Washington: Eerdmans Publishing Company, 2005), hlm. 2-5.

Kedua, teori sekularisasi menarik hubungan terlalu tegas antara sekularisasi pada level sosial dan level kesadaran individual. Faktanya, kedua level sekularisasi ini tidak terkait secara mutlak. Beberapa institusi religius telah kehilangan pengaruh dalam masyarakat, tetapi praktek agama yang lama maupun baru tetap berjalan pada level kehidupan individual, dan kadang-kadang memicu ledakan besar semangat keagamaan. Pembakaran diri seorang biksu Budha, bangkitnya sekte fanatik seperti Soka Gakkai di Jepang, munculnya muslim hitam di Amerika, menunjukkan bahwa meskipun suatu ruang sosial tersekularisasikan, “kegairahan agama” individual tetap meledak-ledak, yang lalu muncul dalam bentuk tindakan institusional tertentu: atas nama sekte, aliran, praktek atau kepercayaan tertentu.

Ketiga, proposisi sekularisasi bersifat *value free*. Artinya, proposisi itu diamini baik oleh mereka yang menilai modernitas itu sebagai kabar baik maupun oleh mereka yang melihat modernitas sebagai kabar buruk. Sekularisasi sebagai gejala sosial diakui baik oleh kalangan progresif-sekular maupun kalangan konservatif religius. Bukan saja kelompok progresif, kaum beragama yang taat pada nilai-nilai ortodoks juga cenderung melihat ide sekularisasi sebagai hal yang terpuji. Jadi tesis “kaum religius ortodoks atau konservatif otomatis memusuhi ide sekularisasi” tidak sepenuhnya benar.

Dari berbagai dinamika kebangkrutan sekularisasi itulah, diskursus seputar post-sekularisme menjadi penting dan strategis. Post-sekularisme sendiri sebuah topik yang luas. Ide dasarnya bahkan telah tumbuh sejak 1948 dalam karya Hans Morgenthau, *Politics Among Nations*. Meski tak memakai istilah post-sekularisme, dalam karya itu, Morgenthau menegaskan perlawanan terhadap dominasi rasionalitas sekular dalam sistem politik internasional. Bagi Morgenthau, kekuatan-kekuatan superstiti dan irasional tak pernah lenyap begitu saja dari kehidupan sosial bahkan politik dalam masyarakat modern sekular.⁸

Mempertimbangkan kompleksitas teori post-sekularisme, penulis mengutamakan pemahaman post-sekularisme sebagai jawaban atas krisis masyarakat sekular. Dengan kata lain, post-sekularisme atau post-sekularitas adalah sebuah sekularitas yang telah menjadi reflektif, dan karena itu tidak diinterpretasikan sebagai “non-sekularitas dan anti-sekularisasi”. Menurut Charles Taylor, term “post-sekular” membahasakan metanarasi sekularisasi yang semakin ditantang.⁹ Post-sekularisme, karena itu, bukan periode baru dalam agama dan bukan negasi sekularisasi, melainkan suatu *alternative story* dari sekularitas.¹⁰ Jadi, post-sekularisme sebetulnya adalah dialektika sekularisasi: gerak dialektis sekularitas itu sendiri.

Kita boleh saja memahami post-sekularisme sebagai “pengakuan akan peran publik agama”. Pemahaman ini membantu kita memahami secara positif fenomena kebangkitan agama di ruang publik, sekaligus menjadi tuntutan etis bahwa beriman artinya melibatkan diri dalam persoalan-persoalan publik. Dengan kata lain, masyarakat post-sekular adalah suatu masyarakat yang terbuka pada nilai-nilai religius di satu sisi, dan di sisi lain, suatu masyarakat di mana orang-orang beriman telah menemukan konteks penghayatan iman dan kesalehannya secara otentik dalam pelibatan diri dengan soal-soal publik berdasarkan nilai-nilai religius yang diyakininya.

Dalam arti itu, post-sekularisme sebetulnya “menegaskan” kembali maksud luhur sekularisasi: “menduniawikan iman” yaitu mendekatkan iman dengan dunia kehidupan dan persoalan-persoalan kemanusiaan di sini dan saat ini (sekular), tidak terpaku pada urusan rohani atau urusan dunia-sana (akhirat). Maka, upaya-upaya “sakralisasi” terhadap hal-hal duniawi seperti politik,

⁸ Hans Morgenthau, *Politics among Nations: The Struggle for Power and Peace* (New York: McGraw Hill, 1993), hlm. 9.

⁹ Charles Taylor, *A Secular Age* (USA: The Belknap Press, 2007), hlm. 534.

¹⁰ Guido Vanheeswijk, “The Ambiguity of Post-Secular and Post-Metaphysical Stories,” dalam Florian Zemmin, dkk. (eds), *Working with Secular Age* (Boston: De Gruyter, 2016), hlm. 99.

partai, ideologi, jabatan (religius atau profan) atau *khilafah* (pendirian negara agama), jelas-jelas bertentangan dengan sekularisasi dan post-sekularisme. Hanya Allah yang sakral. Mensakralisasi hal-hal duniawi sering berujung pada kesesatan, kekerasan, totalitarianisme dan teror.

Mempertimbangkan bahwa peran publik agama sering mengingkari prosedur-prosedur demokratis, post-sekularisme harus dilengkapi dengan pengertian lain yaitu- sebagaimana Habermas- suatu kesadaran akan perlunya menjaga batas-batas antara yang sekular dan yang religius karena “batas-batas itu (iman dan pengetahuan, yang religius dan yang sekular, Kitab Suci dan konstitusi) seringkali keropos dan kadang-kadang motif-motif religius memaksakan dirinya di bawah klaim-klaim keliru, di mana akal kehilangan pijakan dan cenderung mengalah kepada perasaan (pasca-kebenaran).”¹¹

Dengan kata lain, masyarakat post-sekular adalah masyarakat yang telah mencapai kematangan pemahaman tentang prosedur demokratis, yang mampu mendengarkan suara akal sehat dalam hidup bersama, yang berjuang demi kemanusiaan dan bukan sebaliknya mempertaruhkan kemanusiaan demi sakralitas doktrin agama, dan yang sungguh-sungguh sadar akan batas-batas politik dan agama, doktrin religius dan prinsip negara liberal-sekular, ayat-ayat konstitusi dan ayat-ayat suci. Seorang beriman dalam masyarakat post-sekular dituntut untuk paham betul batas-batas itu sehingga mampu menghargai proses-proses demokratis. Dalam arti ini, post-sekularisme adalah “suara profetik” yang menyerukan pentingnya kecukupan nalar publik di tengah padang gurun masyarakat religius yang semakin intoleran dan tak masuk akal.

Privatisasi Agama

Krisis legitimasi publik agama meningkat pada awal abad ke-20 seiring dengan menguatnya perkembangan sains, pluralisme budaya, teknologi dan insituti-insituti demokratis. Liberalisme tradisional yang digagas Hobbes, Locke, dan Schleiermacher berhasil mengunci agama pada domain privat. Agama didesak pulang ke ruang-ruang privat nan mistis. Gejala ini disebut sebagai privatisasi agama. Belakangan disaksikan, gejala privatisasi ini justru muncul bukan saja pada masyarakat dengan sekularisme dan liberalisme tradisional yang keras, melainkan juga pada masyarakat yang justru ramah terhadap agama. Dengan kata lain, gejala ini bukan gejala khas pada masyarakat maju seperti Eropa yang telah mengalami fase-fase puncak sekularisasi, melainkan juga pada masyarakat dengan sekularisasi setengah-setengah atau dengan semangat religius yang masih sangat tinggi seperti Indonesia.

Karena itu, pada bagian ini, penulis perlu menjelaskan dua model privatisasi itu: privatisasi dalam konteks menguatnya sekularisme-liberalisme tradisional dan dalam konteks masyarakat yang justru overdosis agama. Kelihatan bahwa privatisasi jenis pertama muncul dari kecurigaan berlebihan pada agama, sedangkan yang kedua dari kecurigaan berlebihan pada sekularisasi. Keduanya menghancurkan perkawinan ideal agama dan ruang publik.

Pertama: Privatisasi dalam Konteks Dominasi Liberalisme-Sekularisme

Penurunan progresivitas agama Kristen institusional di Eropa adalah fakta sosial tak terbantahkan. Sejak 1960-an, sebagian besar penduduk Eropa telah berhenti berpartisipasi

¹¹Habermas, *Between Naturalism and Religion* (UK: Polity Press, 2008), hlm. 243.

dalam praktik keagamaan tradisional secara reguler, namun tetap mempertahankan tingkat kepercayaan pribadi individu yang relatif tinggi. Grace Davie telah menandai situasi ini sebagai “*believe without belonging*”. Bruce menyebutnya sebagai “*the decline of the church form of religion*”.¹² Slogan sebangun yang sering kita dengar misalnya *Christ yes Church no*. Slogan ini dikumandangkan pertama kali oleh Mahatma Gandhi, sekitar 80-90 tahun yang lalu. Namun, alasannya berbeda. Gandhi yang setiap hari membaca khotbah Yesus di bukit menyimpulkan bahwa Injil itu baik, tapi Gereja itu kolonial.

Secara umum, meningkatnya revolusi industri dan proses rasionalisasi di Eropa pada abad ke-18-19 mendepak agama dari ruang publik ke ruang privat hingga diklaim irasional. Alhasil, agama dan iman adalah perkara personal dan relatif, suatu “iman tanpa kepemilikan” di mana orang mengaku diri Kristen, tapi patuh pada institusi Gereja adalah opsi relatif. Personal berarti agama berurusan dengan *good life*, tidak relevan dalam wilayah publik yang berurusan dengan *the concept of justice*. Wilayah publik adalah titik temu, tempat orang bertindak bukan sebagai jemaat agama tertentu, melainkan sebagai warga negara.¹³

Pendepakan agama tersebut dikenal dengan sebutan “domestifikasi agama”. Kata domestifikasi berasal dari kata *domus* yang berarti rumah. Artinya, agama adalah urusan rumah, bukan urusan negara.¹⁴ Agama beserta simbol-simbol, ekspresi dan aspirasinya tidak boleh mendominasi ruang publik karena berbahaya. Tampak di sini pemisahan tegas antara ruang privat dan ruang publik, agama dan negara, pandangan hidup partikular dan konsep keadilan yang bersifat publik.

Pengaruh liberalisme tradisional terhadap domestifikasi agama ini sangat kuat. Prosedur *modus vivendi*, sebagaimana tampak dalam pemecahan liberal Hobbes, menuntut warga religius melepaskan agama dan segala atributnya agar ruang publik netral. Seperti para egois dalam *Leviathan* yang dipaksa melalui kontrak untuk menanggalkan potensi kekerasan terhadap orang lain, umat beragama juga dilarang membawa doktrin, aspirasi dan simbol agama ke ruang publik.¹⁵ Di ruang publik, para warga negara berhubungan tidak melalui nilai altruis atau solidaritas dan nilai moral religius lainnya melainkan melalui sebuah kontrak bersama dengan aturan tegas yang disebut negara. Prosedur *modus vivendi* tidak benar-benar mengatasi masalah pluralisme, tetapi berhasil melucuti peran publik agama serta menguncinya pada ranah urusan privat.

Sosiolog agama, Ernst Troeltsch, menyebut domestifikasi atau privatisasi agama ini sebagai “mistisisme individual, yang perlu dibedakan dari “sekte” dan “gereja”.¹⁶ Sering disebut juga “penghayatan individual” yang dibedakan dari penghayatan kelompok. Apa yang disebut Thomas Luckmann sebagai “*invisible religion*” di tahun 1960-an tetap merupakan bentuk dominan agama individual dan kemungkinan semakin menonjol secara global.

¹²Steve Bruce, “Secularization and The Impotence of Individualized Religion,” dalam *Hedgehog Review*, *op.cit.*, hlm. 37.

¹³F. Budi Hardiman, “Konsep Habermas tentang Masyarakat Post-sekular Serta Diskursus tentang Relasi Agama dan Negara di Indonesia,” *Jurnal Ledalero*, 10:1 (Ledalero, Juni 2011), hlm. 11.

¹⁴*Ibid.*

¹⁵F. Budi Hardiman, *Demokrasi dan Sentimentalitas* (Yogyakarta: Kanisius, 2018), hlm. 200.

¹⁶Jose Casanova, “Rethinking Secularization,” dalam *Hedgehog Review*, *op.cit.*, hlm. 17.

Invisible religion, sebagaimana Casanova, tidak lain adalah bentuk dominan mistisisme (penghayatan agama yang bersifat individual).¹⁷

Pada level politik, privatisasi agama adalah eksekusi sekularisasi politik yaitu pemisahan ketat agama dari politik. Gagasan ini diakui misalnya oleh filsuf politik liberal Amerika Serikat, Richard Rorty, dalam pandangannya tentang anti-klerikalisme. Menurutnya, anti-klerikalisme adalah perspektif politik, bukan epistemologis dan metafisis.¹⁸ Maksud Rorty: anti-klerikalisme dan agama dipersoalkan dalam korelasinya dengan politik, bukan dengan metafisika dan epistemologi. Politik terkait dengan ruang publik, sedangkan epistemologi dan metafisika terkait dengan ruang privat dan wilayah komunal. Anti-klerikalisme sebagai perspektif politik berarti “institusi-institusi Gereja, di samping segala hal baik yang mereka lakukan atau kenyamanan bagi pemeluk-pemeluknya, berbahaya bagi keberlangsungan demokrasi.”¹⁹ Jadi, bukan agama itu sendiri sebagai perspektif metafisis dan epistemologis yang menakutkan, melainkan secara politik institusi-institusi agama berbahaya. Maka, agama harus dikembalikan ke wilayah epistemologis dan metafisis, ke wilayah privat. Jika tidak, referensi pemeluk agama kepada ketuhanan yang transenden berpotensi intoleran secara politik, dan dapat merusak demokrasi yang diharapkan menjadi gawang kehidupan bersama.

Di samping dominasi liberalisme tradisional, privatisasi agama juga merupakan eksekusi urbanisasi. Dalam masyarakat perkotaan, hubungan primer dan sekunder, pribadi dan publik harus dibedakan secara tegas. Sebagian besar transaksi dilakukan dengan para pemain peran, dengan orang asing, dan dengan orang-orang di bidang pengalaman sekunder. Hubungan primer seperti ikatan keluarga dan agama “dicadangkan untuk kehidupan pribadi”.²⁰ Selain itu, kehidupan masyarakat perkotaan juga ditandai mobilitas geografis dan sosial yang tinggi. Orang berpindah-pindah dan mengganti pekerjaan dua sampai tiga kali setahun. Mobilitas ini menyebabkan hilangnya “makna/rasa permanen” terhadap komunitas-komunitas tradisional. Dalam masyarakat semacam itu, tidak ada teologi, ideologi atau agama dominan.²¹ Jelas, mobilitas sosial tersebut mengikis rasa permanen terhadap agama serentak menempatkan agama sebagai persoalan pribadi belaka.

Kedua: Privatisasi dalam Lingkungan yang Ramah terhadap Agama

Jika kita terlibat aktif dalam polemik gagasan di media sosial, kita menemukan, tidak sedikit orang berpandangan bahwa agama hanya mengurus kehidupan rohani, dan tidak perlu menyibukkan diri dengan soal-soal sosial-politik. Sebagai contoh, satu opini yang diulang-ulang para pendukung tambang yang sinis terhadap sikap kontra Gereja terhadap pertambangan ialah Gereja tidak boleh mencampuri urusan duniawi dan urusan pemerintah. Gereja mesti meninggalkan politik dan kembali berkonsentrasi pada tugas pokok yaitu

¹⁷*Ibid.*, hlm. 18.

¹⁸Ola Sigurdson, “Beyond Secularism? Toward A Post-Secular Political Theology,” *Jurnal Compilation, Modern Theology*, Blackwell Publishing, 2010, hlm. 178.

¹⁹*Ibid.*

²⁰Cox, *op.cit.*, hlm.13.

²¹*Ibid.*

pelayanan sakramental agar orang masuk surga. Dari perspektif masyarakat religius dan dan diskursus teologi abad ke-21, pandangan semacam ini kelihatan kolot dan dangkal secara intelektual. Pandangan-pandangan ini adalah contoh “privatisasi iman/agama” dalam lingkungan yang akrab dengan agama.

Johann Baptist Metz mengungkapkan fakta menarik tentang model privatisasi agama atau iman dalam lingkungan yang ramah agama. Menurutnya, penjangkaran iman pada sakralitas ruang privat tidak hanya produk penetrasi sekularisme melainkan muncul dari agama sendiri. Orang-orang beriman lebih suka menjinakkan iman atau Allah daripada menjadikannya sebagai “provokasi” bagi keterlibatan sosial-politik. Allah bahkan “dilarang” mengungkapkan tuntutan-tuntutan yang mengganggu keamanan dan kenyamanan pribadi.²² Alhasil, agama boleh jadi memberi hiburan spiritual dan rasa nyaman tapi membutuhkan pemeluk agama terhadap persoalan sosial-politik. Devosi dan ritual-ritual rohani semakin canggih, tapi kesadaran kritis terhadap belenggu-belenggu ketidakadilan semakin buta. Orang-orang beriman, sebagaimana John Prior, semakin “saleh namun jinak”, kelihatan religius tapi makin korup. Gereja-Gereja mengalami “insignifikasi internal, irelevansi eksternal”. Artinya, jemaat-jemaat Kristen mengasingkan dirinya dari dunia seolah-olah mereka tidak memiliki hubungan apapun dengan *lebenswelt*.²³

Agama seperti itu, bagi Metz, telah menjadi semacam psikologi yang buta terhadap ketakterjangkauan yang lain dan dunia serta kehilangan daya gugat politis. Kritik Metz memiliki basis epistemologis pada teologi politiknya. Teologi politik hanya memiliki satu-satunya maksud pokok yaitu relevansi politis iman. Maksud Metz bukanlah bahwa iman itu mempunyai dimensi politis yang mesti dibedakan dari dimensi personal, melainkan seluruh iman itu berdimensi politis, juga aspek personal iman adalah sebuah ungkapan politis.²⁴ Iman seseorang tak pernah lepas dari konteks sosial-politis di mana dia hidup. Menjangkarkan iman pada dimensi personal belaka tidak hanya berarti menenggelamkan dimensi publik-politis iman, tapi juga menghancurkan seluruh otentisitas iman, sebab iman seluruhnya, termasuk segi personalnya, bersifat politis.

Pandangan Metz sejajar dengan pandangan Paus Fransiskus dalam *Evangelii Gaudium*. Menurut Paus, kita perlu waspada terhadap jenis kehidupan rohani yang menyibukkan diri dengan berbagai olah kerohanian yang rumit dan memberi kenyamanan tetapi tidak mendorong orang terlibat dalam upaya membangun dunia melalui evangelisasi. Paus menyebut ketenggelaman dalam perigi kerohanian yang rumit tapi minus tanggung jawab sosial-politis itu sebagai bentuk “konsumerisme rohani yang lahir dari individualisme sempit dan dapat mengancam hidup beriman yang sejati.”²⁵ Paus mengapresiasi semangat kerohanian yang tinggi serta kemunculan berbagai kelompok doa, persekutuan-persekutuan pemohon, kelompok pembacaan Sabda Allah. Akan tetapi, ada bahaya, saat-saat doa menjadi alasan untuk tidak mempersembahkan hidup bagi karya perutusan.

²²Adrianus Sunarko, “Berteologi Bagi Agama di Zaman Post-sekular,” *DISKURSUS* 16:1, 2017, hlm. 27.

²³John M. Prior, “Integrasi, Isolasi atau Deviasi. Membaca Galatia 3:27-28 di Indonesia Dewasa Ini,” dalam Kirchberger dan Prior (eds.), *Jati Diri Manusia dan Injil Perdamaian* (Maumere: Penerbit Ledalero, 2009), hlm. 60-61.

²⁴Paul Budi Kleden, *Teologi Terlibat* (Maumere: Ledalero, 2012), hlm. 69.

²⁵*Ibid.*, hlm. 89.

Moltmann menyebut privatisasi iman sebagai “*The God crisis*”.²⁶ Frase ini ditempatkan dalam konteks krisis iman akan Allah, dan bukan saja krisis institusi Gereja di Eropa. Yang dimaksud bukan ateisme militan, bukan ketiadaan iman kaum agnostik, melainkan terutama krisis iman pada lingkungan yang justru ramah terhadap agama. Dalam lingkungan yang ramah terhadap agama ini, nama Allah jadi banal dan kerap dicatut dalam berbagai kesempatan dari reklame politik, klinik-klinik para ahli psiko-analisa, diskursus moral dan etika, pembelaan diri para koruptor, sumpah serapah jabatan, hingga berbagai praktik penyembuhan. Tetapi, pencatutan nama Allah itu sama sekali tidak menunjukkan persentuhan intim iman personal dengan labirin-labirin keadilan. Pencatutan itu malah menampilkan kedangkalan dan ketidakmatangan religius. Menyeret-nyeret nama Tuhan adalah pertanda suatu masyarakat beragama sedang menderita sakit mental dan moral. Pencatutan nama Allah untuk kepentingan politik atau untuk menyembunyikan kejahatan misalnya adalah sebuah tindakan melawan kebenaran teologis bahwa “*God is the subject of his own existence; God is in his own presence and in his own kingdom.*”²⁷

Filsafat Post-Sekular dan Peran Publik Agama

Pertanyaan tentang mengapa dan untuk apa agama perlu memainkan peran publik, bukan saja pertanyaan kunci dalam diskursus teologis melainkan juga dalam diskursus filsafat kontemporer. Dari filsuf politik liberal seperti Rorty dan Habermas hingga para Marxis radikal seperti Slavoj Žižek, Lacan dan Terry Eagleton, tema peran publik agama dan dimensi sosial-politis iman, menjadi tema menarik. Meski mereka menyusun perspektif dan kesimpulan berbeda tentang peran publik agama, mereka sepakat bahwa agama telah menjadi salah satu isu sosial yang signifikan pada masa kini.

Menariknya, hanya sedikit dari para filsuf tersebut yang mempunyai ketertarikan religius personal. Badiou dan Žižek menyatakan diri sebagai sungguh ateis. Eagleton menyatakan diri agnostik, sama seperti Habermas. Ketertarikan mereka terhadap tema agama dan teologi tidak didasarkan pada fenomena, komunitas atau pengalaman religius tertentu, melainkan semata-mata karena “sumber-sumber filosofis dan politik yang bisa digali dari agama dan teologi”. Dengan kata lain, mereka menemukan “isi filosofis dan politis” agama, yang kemudian dipakai untuk menyusun filsafat mereka sendiri. Penulis membatasi topik ini pada tiga filsuf: Žižek, Eagleton dan Alan Badiou.

Dalam *The Fragile Absolute: Or, Why Is the Christian Legacy Worth Fighting For*, Žižek berbicara tentang “*subversive core of Christianity*” yang berarti “Kristianitas yang bebas dari dan serentak melawan semua bentuk perkembangan fundamentalisme, korupsi, dan neo-kapitalisme.”²⁸ Dalam kenyataan, Žižek menyaksikan bahwa krisis modernitas dan sekularisasi menunjukkan tidak hanya matinya demokrasi melainkan juga matinya

²⁶Moltmann, *God for a Secular City* (London: SCM Press, 1999), hlm.5.

²⁷*Ibid.*

²⁸ Ananda Abeyskara, *The Politics of Postsecular Religion* (New York: Columbia University Press, 2008), hlm. 7.

Kristianitas itu sendiri, yang merupakan inti dan dasar pesan santo Paulus.²⁹ *Subversive core* sebagai warisan Kristianitas itu menurutnya “mudah pecah” dan karena itu harus diperjuangkan terus-menerus lewat pergulatan sosial-politik.

Žižek mengaitkan kritik psikonalisis terhadap demokrasi, kapitalisme dan Kristianitas. Dia membangkitkan diskursus tentang pertanyaan-pertanyaan seputar Kristianitas sebagai suatu pengalaman bahwa materialisme dialektis (Marx) sedang berproses menjadi materialisme dialektis yang real. Diskursus ini menempatkan Žižek dalam rangkaian panjang usaha mencari solusi dari problem sekularisme sepanjang sejarah, termasuk mengaitkan agama dan politik, atau menarik nilai filosofis dan politis dari teks-teks Kitab Suci seperti surat-surat Paulus. Žižek menganggap, kritiknya terhadap kapitalisme dan humanisme sekular bisa menghasilkan pilihan baru tidak hanya bagi demokrasi dan politik, tetapi juga bagi agama dalam dimensi sosial-politiknya melawan berbagai ketimpangan struktural.

Fokus Žižek pada konflik dan perlawanan terhadap ketidakadilan struktural menunjukkan sikap intelektualnya sebagai seorang Marxis. Konflik itu baik ketika agama mampu menelanjangi ketidakadilan kapitalisme.³⁰ Di sinilah titik simpang Žižek dengan liberalisme tradisional tentang status agama di ruang publik. Bagi Žižek, agama berguna karena potensinya mewujudkan emansipasi masyarakat dari penindasan kapitalisme dan ketidakadilan struktural. Agama bisa menjadi sumber daya yang berguna dalam memerangi kapitalisme global serta berpotensi memberikan wawasan moral baru bagi politik.³¹ Maka Žižek tidak setuju kalau peran agama hanya terbatas pada pengalaman religius yang bersifat individual. Dia menekankan institusi atau struktur doktrinal agama, sejauh institusi atau doktrin agama sanggup memberikan implikasi politis yang nyata di ruang publik. Dengan kata lain, agama menjadi penting di zaman post-sekular sejauh memiliki “nalar publik”. Artinya, agama mengkonfrontasikan diri dengan persoalan-persoalan publik dan membangkitkan implikasi politik tertentu. Demokrasi modern menyatakan idealisme politik justru ketika agama sanggup mengembalikan “konflik” ke dalam politik dan mengajukan kritik radikal terhadap ketidakadilan struktural.

Atas dasar itu, Žižek menolak post-sekularisme yang kompromistis dan liberal di mana agama (di)jinak(kan) terhadap ketidakadilan dalam masyarakat. Žižek juga menolak setiap upaya filsafat yang mengalihkan daya transformatif agama kepada fetisisme atau pemujaan belaka.³² Sebaliknya, Žižek menerima sepenuh hati suatu post-sekularisme yang “agonistik”, di mana agama “memberontak” terhadap struktur-struktur ketidakadilan, terutama ketidakadilan yang diciptakan kapitalisme dalam masyarakat sekular dewasa ini. Gagasan-gagasan Žižek tersebut terkait erat dengan motif utama seluruh pemikirannya yaitu emansipasi radikal.³³ Tampak bahwa Žižek berupaya membangun “rekonsiliasi” antara agama

²⁹*Ibid.*

³⁰Sigurdson, *op.cit.*, hlm. 181.

³¹Adam Possamai, “Post-Secularism in the Multiple Modernities,” *Journal of Sociology*, Vol. 53, No. 4, December 2017, hlm. 4.

³²Žižek, *Did Somebody Say Totalitarianism* (London: Verso, 2001), hlm. 152.

³³Robertus Robet, *Manusia Politik* (Tangerang: Marjin Kiri, 2010), hlm. 20.

dan Marxisme, atau memperlihatkan bagaimana nilai-nilai Marxis bisa diperjuangkan juga secara militan oleh agama yang pernah dicap Marx sebagai “opium rakyat”.

Searah dengan Žižek, Eagleton menjelaskan bahwa agama memiliki pandangan-pandangan politik yang jauh lebih radikal daripada pandangan politik beraliran kiri seperti sosialisme atau marxisme.³⁴ Maka marginalisasi agama dan teologi dari diskursus politik dan akademis berarti membiarkan terjadinya defisit persepsi yang luas tentang apa yang sedang terjadi di dunia serentak pemiskinan refleksi politik itu sendiri. Meskipun Eagleton tidak membedakan teologi sebagai refleksi teoretis dan agama sebagai fenomena sosial, pandangannya tentang urgensi agama dan teologi sebagai kekuatan baru di era post-sekular memperkaya refleksi filosofis tentang post-sekularisme. Pandangan Eagleton juga ditemukan pada pandangan Hardt, Negri atau Henri de Lubac tentang agama. Bagi mereka, agama adalah “*the social body*”. Itu berarti, agama tidak saja berurusan dengan perkara-perkara surgawi melainkan terutama berurusan dengan persoalan dunia dan masyarakat.

Alain Badiou, filsuf dan dramawan Prancis kontemporer, membangun argumentasi tentang “politik sebagai kejadian - karena berkaitan dengan yang kolektif”³⁵ dalam membaca peran publik agama. Menurut Badiou, politik sebagai kejadian menuntut hadirnya seorang subjek militan. Badiou melihat Rasul Paulus sebagai contoh subjek militan itu. Alasannya, Paulus sanggup menjungkirbalikkan materialitas subjektif serta menginspirasi perjuangan melawan kapitalisme global dan komunitarianisme lokal. Menurut Badiou, keduanya (kapitalisme global dan komunitarianisme lokal) adalah mata uang dari koin yang sama. Dalam perlawanan itu, Paulus adalah “*an antiphilosophical theoretician of universality*”.³⁶ Pandangan-pandangan Badiou tentang pentingnya peran publik agama menjawab salah satu problem fundamental post-sekularisme yaitu apa tujuan masyarakat post-sekular berbalik kepada agama, jika sebagian dari masyarakat post-sekular itu sendiri tidak religius. Bagi Badiou, agama diharapkan menjadi subjek baru yang mewujudkan ideal pencerahan atau modernitas akan “kebebasan manusia dari segala struktur dan sistem yang menindas”, sebuah cita-cita luhur yang diingkari modernitas sendiri.

Dengan menampilkan pemikiran beberapa filsuf kontemporer tersebut, terbersitlah jawaban atas pertanyaan, mengapa dalam masyarakat sekular agama justru semakin menarik perhatian banyak orang. Gadamer menegaskan kembali jawaban atas pertanyaan itu.³⁷ Menurutnya, agama semakin menarik bagi masyarakat sekular karena “agama secara signifikan membantu politik mempertahankan radikalitasnya dalam sebuah era yang disebut post-politik.” Era post-politik adalah era kehancuran politik, era di mana cita-cita luhur politik yang telah dibangun sejak zaman Yunani kuno telah diingkari masyarakat modern-sekular.

Para filsuf tersebut mungkin tak memberi sumbangan apapun bagi doktrin teologis, tetapi sanggup mengantar agama dan teologi kepada konfrontasi dengan persoalan-persoalan sosial, politik dan kemanusiaan saat ini. Mereka menunjukkan bahwa agama dapat memicu

³⁴Sigurdson, *op.cit.*, hlm. 183.

³⁵ Felix Baghi, “Politik Sebagai Kejadian dan Etika Kebenaran,” dalam Paul Budi Kleden, dkk., (eds.), *Allah Menggugat Allah Menyembuhkan* (Maumere: Ledalero, 2012), hlm. 304.

³⁶Sigurdson, *loc.cit.*

³⁷*Ibid.*, hlm.184.

transformasi sosial ketika pengetahuan, prinsip dan nilai-nilainya diperjuangkan demi kebaikan bersama.³⁸ Mereka juga menegaskan ciri publik iman yaitu sebagai tanggapan aktif terhadap persoalan publik. Doa-doa dan liturgi tidak boleh terputus dari persoalan manusia dan dunia, dan dari perjuangan membentuk masyarakat baru tanpa penindasan. Kesucian atau kesalehan diukur tidak semata-mata dari kategori kesucian itu sendiri, tetapi terutama dari kategori keadilan. Orang suci adalah dia yang melakukan keadilan selama hidup dan mempertaruhkan apapun bahkan nyawanya sendiri demi kemanusiaan. Dengan kata lain, iman menemukan otentisitasnya bukan saja dalam kesalehan personal, melainkan juga dalam kesalehan publik yaitu melakukan keadilan dan membela kemanusiaan. Tanpa itu, praktik-praktik kesalehan tidak lebih dari suatu kemunafikan belaka.

Jika agama adalah “yang lain” dari modernitas, maka tidaklah mengejutkan bahwa para filsuf ini membaca teks-teks religius sebagai cara menemukan pemikiran alternatif terhadap kebuntuan modernitas terutama bagi mereka yang berjalan dalam tradisi radikal seperti Marxisme atau psikoanalisis. Filsafat post-sekular menolak tesis-tesis liberalisme tradisional dan fenomena privatisasi agama dewasa ini, serta berikhtiar memperjuangkan peran publik agama dalam masyarakat post-sekular.

Masyarakat Post-Sekular dan Demokrasi

Meski kebangkitan agama dirayakan secara positif, hal itu tidak menyembunyikan fakta adanya suatu post-sekularisme salah arah di mana agama menjadi hantu demokrasi. Teror atas nama ideologi religius masih merupakan ancaman baik di negara-negara Barat maupun Timur hingga hari ini. Di Indonesia, gerakan-gerakan fundamentalistik dan anarkis sekelompok organisasi religius, intoleransi dan persekusi terhadap minoritas, serta perjuangan mendirikan negara Islam, terus mengancam kehidupan bersama. Meskipun Front Pembela Islam (FPI) telah dibubarkan secara resmi, pembubaran itu belum cukup membawa angin segar perubahan. Yang bubar organisasinya, yang dapat saja dibentuk kembali dengan nama lain. Tetapi ideologi dan gerakan-gerakan radikal masih terus aktif dalam masyarakat, menyusup ke kampus-kampus, partai-partai politik hingga birokrasi-birokrasi negara.

Habermas benar bahwa di era post-sekular, kita tidak boleh menutup mata terhadap kegagapan dan kegagalan masyarakat religius menempatkan diri sesuai tuntutan demokrasi. Di era post-sekular, kita tak boleh mengabaikan begitu saja pengaruh-pengaruh buruk agama yang disorot kaum sekular: “Agama sering kali bersifat absolut, benar tentang diri sendiri, arogan, dogmatis dan tidak mau berkompromi. Agama membangkitkan dorongan-dorongan yang tidak rasional, yang menyebabkan kekacauan politik dan membuat neraka sungguhan ada di dunia. Agama sering tidak toleran terhadap agama lain dan perbedaan pendapat di dalam dirinya.”³⁹

Atas dasar itu, Habermas memahami post-sekularisme bukan semata-mata sebagai fenomena kebangkitan agama atau legitimasi peran publik agama, melainkan terutama perubahan kesadaran pada masyarakat religius untuk menerima dengan sepenuh hati argumen-

³⁸Cipriani & Lopez, Jr., “The Public Role of Religion,” *Jurnal religions*, Vol. 9, September 2018, hlm. 4.

³⁹Habermas, *op.cit.*, hlm. 111.

argumen kaum sekular dan tuntutan-tuntutan kunci demokrasi. Dalam artikelnya, *Prepolitical Foundations of the Constitutional State?*, Habermas memahami masyarakat post-sekular sebagai masyarakat yang mengalami perubahan kesadaran publik, yang kemudian mendorong mereka ke dalam proses belajar ganda antara warga religius dan non-religius, iman dan nalar publik. Jadi, kesadaran publik masyarakat post-sekular juga merefleksikan suatu kesadaran normatif yang berimplikasi pada interaksi antara warga religius dan warga non-religius. Dalam masyarakat post-sekular, keyakinan yang berdasarkan pada “modernisasi kesadaran publik” memengaruhi dan secara refleksif mengubah mental warga religius dan sekular.⁴⁰ Keduanya dapat mengambil kontribusinya masing-masing dalam debat tentang persoalan-persoalan publik sehingga turut membentuk pemahaman tentang post-sekularisme sebagai proses belajar ganda komplementer.

Dengan itu, Habermas memperjelas pemahaman kita bahwa post-sekularisme tidak hanya berkaitan dengan fakta kehadiran agama dalam suatu kerangka teoretis, tetapi juga jauh lebih penting yaitu perubahan struktur-struktur kesadaran dan pemahaman komunitas politik yang ada. Habermas memahami post-sekularisme sebagai “perubahan kesadaran” masyarakat sekular seperti Eropa. Perubahan itu didorong oleh kesadaran masyarakat Eropa akan relativitasnya: kehadiran kelompok Muslim di Eropa mendesak masyarakat Kristen Eropa mengkonfrontasikan kembali kepercayaan mereka, atau kebangkitan agama entah dalam wajah ramah atau teror mendesak sekularitas di Eropa untuk belajar dan menimba kembali nilai-nilai religius. Dalam cara yang sama, gelombang modernisasi atau sekularisasi di Indonesia semestinya mendesak warga religius untuk mengkonfrontasikan iman dengan nilai-nilai modern-sekular, atau mendesak proses belajar ganda antara agama dan sekularitas, iman dan nalar, doktrin religius dan prinsip-prinsip negara liberal-sekular.

Gagasan post-sekularisme sebagai proses belajar ganda inilah yang paling cocok di Indonesia. Di Indonesia, agama sudah terlalu kuat bahkan segala hal dihubungkan dengan agama, sehingga memahami post-sekularisme sebagai kebangkitan agama atau legitimasi peran publik agama tentu kurang tepat. Jika di Barat, masyarakat post-sekular adalah masyarakat yang merefleksikan kembali peran nilai-nilai religius, di Indonesia, masyarakat post-sekular idealnya adalah masyarakat yang sadar untuk melakukan proses belajar ganda dan menimba nilai-nilai sekularitas, nalar publik dan prinsip-prinsip demokrasi demi menunjang kehidupan bersama.

Dalam diskursus tentang relasi antara agama dan demokrasi, perhatian ditarik kepada cara-cara di mana kondisi perubahan sosial dalam era post-sekular menentukan suatu tipe baru relasi antara negara dengan agama-agama yang berbeda-beda dengan batas-batasnya masing-masing. Sebagaimana Habermas, warga religius harus belajar menghadapi ketegangan-ketegangan yang muncul di antara diskursus religius di satu sisi, dan diskursus sekular atau liberal demokratis di sisi lain. Warga religius harus bisa mengaitkan doktrin komprehensif agamanya dengan nilai-nilai liberal seperti kebebasan individual, egalitarianisme, HAM, yang merupakan prinsip-prinsip dasar demokrasi. Habermas yakin

⁴⁰*Ibid.*

bahwa warga religius dapat memenuhi tuntutan tersebut karena setiap agama memiliki *public reason* atau isi kognitif yang sesuai dengan percakapan etis-rasional. Hal yang perlu dilakukan warga religius ialah menerjemahkan doktrin religius dan isi Kitab Suci ke dalam nalar publik sehingga dapat dipahami juga oleh orang lain dalam diskursus publik.⁴¹

Di samping aksentuasi pada betapa urgennya agama menjawab tuntutan-tuntutan demokrasi, menurut Habermas, sistem demokrasi juga akan berjalan baik kalau negara sekular demokratis bisa menimba nilai-nilai prapolitis agama, sebab “klaim terhadap hukum positif diandaikan membutuhkan pendasaran dalam keyakinan-keyakinan etis-prapolitis agama atau komunitas-komunitas nasional lainnya, karena suatu hukum legal tidak dapat melegitimasi dirinya di dalam sebuah model refleksi-diri lewat prosedur legal demokratisnya sendiri.”⁴² Dengan kata lain, masyarakat post-sekular adalah masyarakat yang skeptis sekaligus berpikiran terbuka terhadap suara agama di ranah publik.⁴³ Ide Habermas ini mungkin relevan di negara-negara Barat, tapi kurang relevan di Indonesia, di mana surplus agama di ruang publikdibarengi intoleransi dan fanatisme justru mengancam demokrasi. Yang mendesak di Indonesia ialah kesediaan agama-agama menimba nilai-nilai sekularitas dan nalar publik seperti HAM, humanisme, dan demokrasi.

Meskipun Habermas menekankan betapa sentralnya proses saling belajar tersebut, dia tidak menunjukkan bagaimana proses belajar agama-agama terhadap nilai-nilai demokrasi itu dapat direalisasikan. Veit Bader mengisi kekosongan Habermas itu dengan memproposalkan tiga cara agama bisa belajar menerima nilai-nilai normatif demokrasi liberal.⁴⁴ Pertama, pembelajaran pada level institusional praktis: agama hidup dan berpartisipasi dalam sumbangan-sumbangan institusi liberal termasuk pengakuan akan rancangan politik liberal. Kedua, pembelajaran pada level teoretis, doktrinal dan teologis, seperti Konsili Vatikan II pada tahun 1965 dalam Gereja Katolik. Ketiga, pembelajaran pada level sikap hidup praktis: agama melatih sikap-sikap demokratis dan toleran sebagai hasil dari relasi konkret antara masyarakat dengan berbagai pandangan hidup.

Di era post-sekular, ketiga proses tersebut dapat menyelamatkan demokrasi dari *clash of monotheism*. Dalam *clash of monotheism*, hubungan mayoritas-minoritas menjadi perhatian sentral. Di mana-mana agama mayoritas berpotensi mengancam demokrasi karena dalam berpolitik, mereka mudah memaksakan doktrin komprehensif agamanya. Hal ini tidak saja disebabkan kebutuhan akan referensi normatif, melainkan terutama karena sikap-sikap dominan tersebut terkait dengan politik mayoritas. Itu sebabnya, di berbagai belahan dunia, kelompok-kelompok minoritas seperti Hindu Tamil di Sri Lanka, Kristen Koptik di Mesir, Muslim di Amerika, Perancis, India dan negara-negara lain, juga minoritas agama di Indonesia, niscaya tetap cenderung pada *secular nation-state*, sebab bentuk negara yang terakhir ini lebih menjamin kehidupan politik yang bebas dan demokratis dari kesewenang-wenangan agama mayoritas. Jadi, kesadaran post-sekular dibarengi penegakan hukum dan

⁴¹Habermas, *The Future of Human Nature* (UK: Polity Press, 2003), hlm. 114.

⁴²Habermas, *Between Naturalism and Religion*, *op.cit.*, hlm. 104.

⁴³Stanislaw Obirek, “The Challenge of Postsecularism,” *Journal of Nationalism, Memory & Language Politics*, Vol. 13, No. 2, 2019, hlm. 246.

⁴⁴ Veit Bader, ed. *Secularism or Democracy?* (Amsterdam: Amsterdam University Press, 2007), hlm. 118.

tatanan lebih adil adalah pilar-pilar yang mutlak dibutuhkan masyarakat post-sekular untuk membatasi kesewenang-wenangan mayoritas, melindungi kelompok minoritas, dan sekaligus memastikan demokrasi berjalan dengan baik.

Penutup

Ada dua kesimpulan tulisan ini. Pertama, masyarakat post-sekular adalah masyarakat yang melegitimasi peran publik agama. Pemahaman ini penting untuk menyikapi secara positif peran publik agama dan sekaligus mendorong para pemeluk agama untuk melibatkan diri dalam isu-isu publik, sosial, politik dan kemanusiaan dewasa ini. Kedua, berbagai bentuk skandal agama terhadap demokrasi dan tatanan nilai bersama menunjukkan ketakcukupan memahami post-sekularisme sebagai legitimasi peran publik agama. Post-sekularisme mesti juga dipahami sebagai kesadaran akan proses saling belajar antara warga religius dan warga sekular, iman dan akal budi, doktrin religius dan tesis-tesis ilmu pengetahuan, agama dan sekularitas. Di ujung proses belajar ini ialah pengakuan terhadap demokrasi sebagai pilar penting bagi keberlangsungan hidup bersama.

Daftar Rujukan

- Abeyskara, Ananda. *The Politics of Postsecular Religion*. New York: Columbia University Press, 2008.
- Bader, Veit, ed. *Secularism or Democracy? Associational Governance of Religious Diversity*. Amsterdam: Amsterdam University Press, 2007.
- Berger, Peter L., ed. *The Desecularization of the World Resurgent Religion and World Politics*. Washington: Eerdmans Publishing Company, 2005.
- Cipriani & Lopez, Jr. "The Public Role of Religion." *Jurnal religions*, Vol. 9, September 2018.
- Cliteur, Paul. *The Secular Outlook*. UK: Wiley-Blackwell, 2010.
- Cox, Harvey. *The Secular City*. USA: Princeton University Press, 2013.
- Habermas. *The Future of Human Nature*. UK: Polity Press, 2003.
- _____. *Between Naturalism and Religion*. UK: Polity Press, 2008.
- Hardiman, F. Budi. "Konsep Habermas tentang Masyarakat Post-sekular Serta Diskursus tentang Relasi Agama dan Negara di Indonesia". *Jurnal Ledalero*, 10:1, Juni 2011.
- _____. *Demokrasi dan Sentimentalitas*. Yogyakarta: Kanisius, 2018.

- Hedgehog Review. *After Secularization*. University of Virginia, 2006.
- Huntington, Samuel. *Benturan Antar Peradaban dan Masa Depan Politik Dunia*, penerj. M Sadat Ismail. Jakarta: Penerbit Qalam, 2012.
- Kirchberger dan Prior, ed. *Jati Diri Manusia dan Injil Perdamaian*. Maumere: Penerbit Ledalero, 2009.
- Kleden, Paul Budi dkk., ed. *Allah Menggugat Allah Menyembuhkan*. Maumere: Ledalero, 2012.
- Kleden, Paul Budi. *Teologi Terlibat*. Maumere: Ledalero, 2012.
- Loconci, Peter dan Aakash Singh, ed. *From Political Theory to Political Theology*. London: Continuum International Publishing, 2010.
- Madung, Otto Gusti. *Post-sekularisme, Toleransi dan Demokrasi*. Maumere: Penerbit Ledalero, 2017.
- Moltmann. *God for a Secular City*. London: SCM Press, 1999.
- Morgenthau, Hans J. *Politics among Nations: The Struggle for Power and Peace*. New York: McGraw Hill, 1993.
- Obirek, Stanislaw. "The Challenge of Postsecularism". *Journal of Nationalism, Memory & Language Politics*, Vol. 13, No. 2, 2019.
- Possamai, Adam. "Post-Secularism in the Multiple Modernities." *Journal of Sociology*, Vol. 53, No. 4, December 2017.
- Robet, Robertus. *Manusia Politik*. Tangerang: Marjin Kiri, 2010.
- Sigurdson, Ola. "Beyond Secularism? Toward A Post-Secular Political Theology" *Journal Compilation. Modern Theology*. Blackwell Publishing, 2010.
- Sunarko, Adrianus. "Berteologi Bagi Agama di Zaman Post-sekular". *JurnalDISKURSUS*, 16:1, 2017.
- Taylor, Charles. *A Secular Age*. USA: The Belknap Press, 2007.
- Zemmin, Florian, et al. *Working with Secular Age*. Boston: De Gruyter, 2016.
- Žižek. *Did Somebody Say Totalitarianism*. London: Verso, 2001.