

AGAMA DAN POLITIK – HUBUNGAN YANG AMBIVALEN DIALOG VERSUS “BENTURAN PERADABAN”? *

Mathias Daven

Abstract

At base, modern culture is a culture that evolves through the frame of managing non-violent normative conflict. With the acknowledgement of religious freedom as a basic human right, the state and religion have been distinguished institutionally: politics and the state no longer deal with truth, but rather with peace between people of different persuasions. In reality, the institutional distinction between religion and politics/the state has been translated into a variety of different political arrangements, including within the Muslim world; the relationship between politics and religion cannot return to a single (Western) model as the norm. Therefore an analysis of the correlation between religion and politics assumes an appropriate understanding about the relationship between religion and culture, for an analysis of the ties between religion and culture will more or less indicate the ambivalence of religion: on the one hand religions have the potential to critique culture; but on the other hand, religions play a very problematic role: they can take up a sacred form and tend to make absolute areas that are in fact relative, including politics. Religion refers to absolute truth and can be (mis)used in the interests of a religious political elite who collaborate with the political elite of the state which may be far from the key message of the religion in question. Nevertheless, an awareness of the ambivalence of religion and politics encourages us to collaborate between religions and cultures in order to lessen human suffering.

Kata-kata Kunci: agama, politik, sekularisasi, modernisasi, ambivalensi, demokrasi, Sekularitas, hak asasi manusia, benturan peradaban, Fundamentalisme, dialog, etika derita.

Pendahuluan

Tiada tema yang acap kali menimbulkan kesalah-pahaman di kalangan Intelektual di Barat dan di dunia Islam selain tema di seputar

hubungan antara agama dan politik. Perbedaan pendapat dan kesalahpahaman muncul ketika kaum Intelektual di Barat dan di dunia Islam harus diminta menyikapi problem kecocokan antara agama di satu pihak dan demokrasi di pihak lain. Isu yang dapat memancing perdebatan sengit adalah isu di seputar masalah sejauh manakah agama (Islam) dapat mengakui dan menerima pemisahan antara agama dan politik, seperti yang terjadi dalam peradaban Barat/Kristen. Bernard Lewis dalam bukunya *Die Politische Sprache des Islam* menegaskan bahwa pemisahan antara agama dan politik tidak dikenal dalam dunia Islam. Sekularisasi kekuasaan politik sebagaimana halnya dalam sejarah kekristenan di Barat merupakan sesuatu yang tidak mungkin diterapkan dalam dunia Islam dan dari sudut pandang ajaran Islam merupakan pemikiran sesat.¹

Bassam Tibi-politolog berkebangsaan Suriah yang telah lama menikmati suasana kebebasan intelektual di Eropa – menegaskan bahwa agama Islam yang tidak mengenal pemisahan tegas antara agama dan politik harus melakukan koreksi total terhadap sejarah dan tradisinya secara mendalam dan menyeluruh jika ingin berafiliasi dengan alam pemikiran modern. Untuk menghindari apa yang disebut sebagai *Konflik Peradaban*-demikian Tibi-kaum muslim harus “berguru” pada sejarah dan nilai-nilai peradaban Barat/Kekristenan. Satu-satunya jalan yang harus dilalui oleh masyarakat Islam menuju era modern adalah *sekularisasi*, yaitu pemisahan tegas antara agama dan politik.² Pendapat serupa diamini oleh Samuel Huntington dalam tesisnya terkenal “Konflik Peradaban”, ketika ia menegaskan bahwa antara (peradaban) Islam dan cita-cita demokrasi terdapat ketidak-cocokan, karena dalam Islam tidak dikenal pemisahan yang tegas antara agama dan politik.³

Pandangan ketiga tokoh tersebut-langsung atau tidak langsung-telah memberikan “spirit” bagi kelompok *fundamentalis* dalam Islam untuk “berperang” melawan selain Hegemoni peradaban Barat terhadap dunia Islam juga nilai-nilai universal yang dibawa serta oleh proses modernisasi. Bagi kaum fundamentalis, Islam merupakan agama yang serba lengkap,

¹ Sebagian tulisan ini merupakan ikhtisar singkat dari Disertasi penulis yang dipertahankan pada *Hochschule für Philosophie/Philosophische Fakultät S.J. München* pada tanggal 1 Juli 2011. Disertasi tersebut berjudul: *Die Zuordnung von Religion und Politik in Indonesien. Eine kritische Reflexion auf dem Hintergrund des Konzeptes von Peter L. Berger. (Relasi antara Agama dan Politik di Indonesia. Refleksi kritis dengan mengacu pada pandangan Peter L. Berger)*. Penulis terdorong untuk membuat ikhtisar ini dalam versi bahasa Indonesia dengan menyesuaikannya di sana sini konteks Indonesia.

² Bernard Lewis. *Die politische Sprache des Islam*, Berlin, 1991, hlm. 14.

³ Bassam Tibi. *Der Islam und das Problem der kulturellen Bewältigung sozialen Wandels*. Frankfurt, 1985, hlm. 243. Bassam Tibi. *Die neue Weltordnung, Westliche Dominanz und islamischer Fundamentalismus*, Berlin, 2001, hlm. 352.

sehingga tak ada aturan hidup kecuali yang telah didekritkan Tuhan dalam Al-Quran dan ucapan Nabi. Agama dan politik merupakan satu kesatuan. Demokrasi merupakan penemuan peradaban Barat dan tidak boleh begitu saja diterapkan dalam dunia Islam.⁴

Posisi yang menegaskan ketidakcocokan antara Islam dan etika demokrasi menafikan kebhinekaan ekspresi sosio-budaya agama Islam itu sendiri. Artinya dalam pendirian tersebut tampak suatu upaya mereduksi kemajemukan *ekspresi kultural* agama Islam ke dalam apa yang dinamakan “kesatuan imajiner Islam”. Padahal Islam, seperti agama-agama besar lainnya, selalu merupakan agama manusia biasa dalam suatu konteks sejarah dan kebudayaan tertentu. Pendirian tersebut karenanya bukanlah hasil analisis sejarah yang cermat, melainkan perwujudan pemikiran *essentialistis* para ideolog dalam agama Islam itu sendiri dan juga “Islamolog” yang menempuh pendidikan liberal di Barat. Hal yang hendak dibela dalam tulisan ini adalah pemisahan *institusional-legal* antara agama dan politik dalam dunia Islam telah menjadi bagian integral dari sejarah peradaban Islam. Bagaimana wujud serta bentuk *institusional-legal* dari pemisahan (politik dan agama) tersebut, amat bergantung dari konteks sejarah, di mana pemisahan *institusional-legal* antara agama dan politik itu diterapkan.⁵

Beberapa hal penting yang perlu dicermati dalam beberapa pandangan tersebut di atas adalah, *pertama*, tidak dicoba untuk menanggapi bahwa bagian terbesar pemikir Islam sekurang-kurangnya di Indonesia sendiri berpendapat, demokrasi dan hak asasi manusia merupakan keyakinan tinggi dan cita-cita universal dan amat cocok dengan Islam dan karena itu perlu dikembangkan.⁶ *Kedua*, agama dipandang sebagai entitas yang statis, suatu konstruk abstrak yang lepas dari manusia yang menghayati dan mempraktikkannya dalam suatu konteks sosio-budaya tertentu.

Dengan bertitik tolak dari refleksi sosio-budaya atas pengertian agama dan budaya yang dinamis (1), tulisan ini akan mengkaji secara kritis posisi agama dalam proses modernisasi serta konsepsi politik dan negara hukum sekular (2), serta kritik atas tesis “benturan peradaban” (3), dan akhirnya mengajukan gagasan etika derita sebagai kemungkinan dan batas-batas dialog antar-agama.

⁴ Samuel Huntington. *Kampf der Kulturen. Die Neugestaltung der Weltpolitik im 21. Jahrhundert.*, München, 1996, hlm. 28, 177, 309.

⁵ Bassam Tibi. *Fundamentalismus im Islam – Eine Gefahr für den Weltfrieden?*, Darmstadt, 2002, hlm. 9-12.

⁶ Dietrich Jung. “Religion und Politik in der islamischen Welt”, dalam: *Aus Politik und Zeitgeschichte* Nr. 42 - 43 / 21./28.10.2002.

Pertautan Agama dan Kebudayaan

Dalam perdebatan aktual mengenai korelasi antara agama dan politik terlihat suatu perkembangan yang “aneh” bahwa aspek kebudayaan selalu berada dalam posisi marginal. Padahal semua agama selalu merupakan agama manusia dan amat berkaitan erat dengan upaya manusia membangun dunianya (kebudayaan).⁷ Usaha manusia membangun dunia sosialnya dilakukan manusia sebagai kompensasi bagi keterbatasan naluri-nalurnya dan sekaligus merupakan upaya tanpa henti untuk bisa beradaptasi dengan lingkungannya.

Dan dalam proses penciptaan kebudayaan tersebut akan selalu terlihat tiga tahap yang berjalan bersama: *Eksternalisasi*, *objektivikasi* dan *internalisasi*. Tahap *eksternalisasi* merupakan proses pencurahan diri manusia baik dalam kegiatan mental maupun fisik. Manusia menghasilkan dirinya sendiri dalam suatu dunia (kebudayaan). Pada tahap *eksternalisasi* dunia sosial menjadi dunia manusia, dan merupakan produk kegiatan subjektivitas manusia. Jika dunia manusia yang terbentuk itu kemudian mendapatkan status sebagai realitas objektif, ada di luar kesadaran manusia, maka pada saat itu proses tersebut memasuki tahapan objektivikasi. Pada tahap ini dunia sosial menjadi dunia objektif yang berdiri sendiri yang tak bergantung lagi kepada subjektivitas manusia yang melahirkannya. Agar dunia objektif itu jangan menjadi asing bagi manusia yang telah menciptakannya, dia harus diusahakan kembali menjadi bagian dari subjektivitas manusia. Inilah tahapan *internalisasi*, yaitu suatu proses penyerapan kembali dunia objektif ke dalam kesadaran sedemikian, sehingga subjek-individu dipengaruhi oleh struktur dunia sosial.⁸

Dari pemaparan singkat ini, dapat dikatakan bahwa kebudayaan merupakan lingkungan hidup sekunder manusia yang dalam arti tertentu merupakan kompensasi bagi keterbatasan naluri-nalurnya. Setiap kebudayaan merupakan upaya adaptasi manusia secara kolektif pada lingkungannya. Kebudayaan terdiri dari totalitas produk manusia yang meliputi, baik unsur-unsur non-materiil seperti agama, nilai, maupun unsur-unsur teknis-materiil, seperti kesenian, kerajinan tangan atau alat-alat sebagai produk kegiatan manusia yang terorganisir.⁹ Pemikiran ini hampir serupa dengan pemaparan Clifford Geertz tentang kebudayaan, ketika ia melihat kebudayaan sebagai kerangka orientasi yang tak

⁷ Masykuri Abdillah. *Responses of Indonesian Muslim Intellectuals to the Concept of Democracy (1996-1993)*, Hamburg, 1997.

⁸ Peter L. Berger, *Langit Suci. Agama sebagai Realitas Sosial*. Jakarta: LP3ES, 1991; Geertz, C. *Kebudayaan dan Agama*. Yogyakarta: Penerbit Kanisius, 1992.

⁹ Peter L. Berger, *Langit Suci... op.cit.*, hlm. 3-35.

tergantikan, yang memaknai hidup manusia (fungsi hermeneutis) dan mengarahkan tindakannya (fungsi etis). Kebudayaan merupakan pandangan hidup (metafisika) dan etos (pola hidup) suatu bangsa yang berkaitan erat dan saling mendukung.¹⁰

Geertz membedakan empat sudut pandang budaya, yakni perspektif akal sehat (*common sense*), perspektif *estetis* yang dilahirkan oleh pandangan langsung, perspektif ilmiah-kritis, dan perspektif keagamaan. Perspektif keagamaan menurut Geertz dilandasi oleh pengakuan atas adanya suatu instansi ilahi (Tuhan dengan pelbagai nama). Oleh sebab itu agama adalah kasus khusus kebudayaan dengan ritual sebagai simbol pokok. Jadi, agama dapat dipandang sebagai suatu sistem budaya yang memuat kepercayaan kepada sesuatu yang transenden, kepercayaan mana dijalankan melalui ibadah tertentu.¹¹

Dengan menggunakan rumusan Peter L. Berger, agama merupakan jangkauan terjauh dari proses eksternalisasi diri manusia, karena dalam agama terlihat usaha manusia untuk membangun kosmos yang kudus. Dengan kata “kudus” dimaksudkan sebagai kuasa yang mengagumkan, suatu kekuatan yang maha besar, toh tetap menyapa manusia dan menempatkan kehidupan manusia dalam suatu tatanan yang penuh makna. Dan nilai-nilai agama memberikan legitimasi atas tatanan dunia sosial agar masyarakat terlindungi dari ancaman *chaos* atau *anomi*. Legitimasi religius merupakan bentuk legitimasi paling efektif karena agama itu menghubungkan konstruksi realitas yang sulit (*precarious reality*) dari masyarakat empiris dengan *realitas akhir* (*ultimate reality*).¹²

Ungkapan bahwa agama telah memainkan peranan strategis dalam usaha manusia membangun dunianya (=kebudayaan), tidak dapat diartikan bahwa agama dapat dilihat semata-mata sebagai “efek” atau “refleksi” proses-proses sosial, melainkan lebih dari itu, realitas agama mengatasi fenomena manusiawi. Dengan demikian Berger mendefinisikan agama secara substantif, yaitu agama tidak hanya dipahami sebagai suatu “produk manusia” yang dibuat dari bahan-bahan yang manusiawi saja, tapi juga non-manusiawi. Oleh karena itulah, bagi Berger agama sesungguhnya tidak sekadar melindungi, tapi juga “sakral”.¹³ Yang sakral itu tidak hanya berkaitan dengan gambaran

¹⁰ *Ibid.*, hlm. 7.

¹¹ Johannes Müller, “Teori Kebudayaan Clifford Geertz”, dalam: *Perkembangan Masyarakat Lintas-Ilmu*, Jakarta: Gramedia, 2006, hlm-203-207.

¹² *Ibid.*, hlm. 205.

¹³ Selain itu agama mampu memberikan solusi-solusi alternatif bagi persoalan-persoalan sosial seperti kematian, perang, kenakalan remaja, kemiskinan, dan lain sebagainya, dan juga mampu memberikan warna bagi berjalannya nilai dan norma di masyarakat.

sosial saja, tetapi juga suatu kepercayaan terhadap wilayah supranatural. Bahwa agama berakar dalam kegiatan manusia membangun dunianya tidak dimaksudkan untuk menyatakan ketergantungan agama pada sejarah masyarakat, melainkan untuk mengatakan bahwa agama mendapatkan realitas baik objektif maupun subjektifnya dari manusia, yang memproduksi dan mereproduksi agama dalam kehidupan mereka berkelanjutan.¹⁴

Agama dan Perubahan Sosial

Untuk menghindari pemahaman yang statis tentang agama dan kebudayaan, Peter L. Berger dan C. Geertz amat memperhitungkan struktur sosial yang dimasuki agama-agama. Dalam pemaparan teorinya tentang kebudayaan Geertz menekankan hubungan timbal balik antara aspek kultur dan struktur suatu masyarakat. *Kultur* adalah jaringan makna yang dengannya manusia menafsirkan pengalaman serta mengarahkan tindakan. Sedangkan struktur sosial adalah bentuk yang diambil oleh tindakan itu, jaringan relasi-relasi sosial yang nyatanya ada.¹⁵ Hubungan dan pengaruh timbal balik yang terus menerus antara kedua aspek ini (*kultur - struktur sosial*) akan selalu menyebabkan kesinambungan dan ketidak-sinambungan antara kedua faktor itu, yang pada gilirannya mendorong perubahan sosial.

Sedangkan dari Berger kita memperoleh penegasan bahwa agama dalam menjalankan fungsi legitimasinya, memerlukan prasyarat struktur sosial tertentu. Keberlangsungan “agama sebagai suatu realitas sosial” selalu bergantung pada proses sosial yang membangun seraya mempertahankan realitas tersebut. Dapat dipahami bahwa setiap dunia tertentu membutuhkan suatu dasar bagi keberlangsungannya sendiri sebagai suatu dunia yang nyata bagi kehidupan aktual manusia. Bagi seorang individu, hidup dalam suatu sistem religius tertentu tidak lain berarti hidup dalam suatu konteks sosial tertentu pula.¹⁶ Dengan kata lain jati diri suatu agama dan kelangsungannya akan bergantung pada bagaimana agama tersebut menuangkan dirinya ke dalam suatu lingkup sosio-budaya tertentu, yang kemudian membawa perubahan sosial atau munculnya struktur sosial tertentu pula.

Jika pernyataan di atas benar, bahwa agama selalu hadir dalam bentuk sosio-budaya tertentu, maka agama selalu berhadapan dengan

Oleh sebab itu, agama disebut sebagai langit suci (*sacred canopy*), yang melindungi masyarakat dari situasi *chaos*. Lihat Peter L. Berger, *Langit Suci.... op.cit.* hlm. 40-45.

¹⁴ *Ibid.*, hlm. 33, 59.

¹⁵ *Ibid.*

¹⁶ Johannes Müller, *Perkembangan Masyarakat.... op.cit.* hlm. 206.

ketegangan yang dilematis, yaitu pilihan antara melihat dunianya sebagai ruang (lingkup kebudayaan) dan waktu: tanpa memasuki konteks sosio-budaya tertentu suatu agama tak pernah mewujudkan dirinya yang nyata bagi manusia yang menganutnya. Tetapi begitu dia merasa puas dalam ruang lingkup sosio- budaya tersebut, maka dia menyangkal dirinya, karena aspek ilahi dalam dirinya tidak bisa dikurung dalam suatu ruang kebudayaan dan struktur sosial tertentu yang terbatas sifatnya.

Demikian misalnya jati diri dan konsep diri kekristenan hanya bisa dipahami sebagai hasil tarik menarik antara alam pemikiran Ibrani dan Yunani dan dikukuhkan dalam alam pemikiran Romawi. Kalau alam pemikiran Yunani amat menekankan “hakekat” sesuatu, maka alam pemikiran Ibrani lebih menyibukkan diri dengan keputusan dan tindakan. Tarik menarik antara kedua alam pemikiran dan kebudayaan tersebut melahirkan identitas kekristenan yang bergerak antara konsep diri sebagai sesuatu yang selesai dan sempurna dan hanya perlu dipertahankan (sebagai *Scin*) dan kekristenan sebagai hasil perkembangan dari waktu ke waktu dalam proses mencari, menyesuaikan dan menemukan dirinya kembali dalam perubahan. Kedua alam pemikiran ini kemudian bertemu dengan formalisme dan yuridisme dalam alam pemikiran Romawi yang memperkuat aspek organisasi dan administrasi.¹⁷

Hal yang sama dapat dikatakan terhadap dunia Islam. Kehadiran Islam di Nusantara harus memperhitungkan struktur sosio-budaya di kepulauan Nusantara. Norma-norma Islam tidak dapat begitu saja menggeser sama sekali atau mengganti norma-norma adat dalam masing-masing kebudayaan Nusantara, khususnya kebudayaan Jawa. Terkait tema tulisan ini (agama dan politik) adalah menarik untuk mencermati proses *inkulturasi* Islam dalam konteks kebudayaan Jawa, karena budaya Jawa amat menentukan kultur politik Indonesia hingga dewasa ini. Islam Indonesia/Jawa lebih dikenal dengan sebutan „Islam synkretis“, Islam yang menampung baik element-element yang berasal dari tradisi Hindu dan Budha maupun juga unsur-unsur dari tradisi agama asli (animis), dan dengan demikian membedakannya dari *Islam-Arab*. Islam Jawa menempatkan hukum-adat dalam posisi yang tak kalah pentingnya di samping Al-Quran atau Hadith sebagai sumber-sumber hukum.¹⁸

Dalam perkembangannya di Jawa, Islam harus berhadapan dengan pengaruh Hindu yang telah mendapat bentuk pada abad VIII-XI yang ekspresi politisnya kemudian terlihat dalam persaingan kerajaan-

¹⁷ Peter L. Berger, *Langit Suci... op.cit.* hlm. 56.

¹⁸ Ignas Kleden, “Agama dalam Perubahan Sosial”, dalam: *Agama dan Tantangan Zaman. Pilihan Artikel Prisma 1975-1984* Jakarta: LP3ES, 1985, hlm. 215- 234.

kerajaan Islam di pesisir dan kerajaan-kerajaan Hindu di pedalaman, yang dalam perkembangan di kemudian hari melahirkan kelompok *santri* dan *abangan*. Perbedaan mendasar antara kedua kelompok ini dapat dirumuskan sebagai berikut: Kaum Santri melihat Islam sebagai agama yang absolut benar dan memandang kesetiaan terhadap Hukum Islam sebagai prasyarat “masuk Surga”, sebaliknya kaum *Islam-Abangan* memandang Islam dalam kategori jalan: jalan mana yang paling benar, itu harus diserahkan pada pilihan pribadi yang bersangkutan. Islam sebagai jalan, ia tak boleh diabsolutkan: jalan mana yang paling benar. Ungkapan doa atau ritus tidak dilihat dalam kategori “salah-benar” atau “penting atau tak penting”, melainkan dilihat sebagai *sarana*. Bagi orang Jawa persatuan dengan Allah merupakan tujuan akhir dari kehidupan keagamaan.¹⁹ Selain itu kaum muslim *Abangan* tidak terlalu berorientasi pada dunia seberang. Bagi mereka kriterium usaha pemantapan hidup keagamaan adalah pencapaian harmoni dalam hidup sekarang di dunia ini. Kebenaran mutlak dalam agama harus tercermin dalam pencapaian nilai-nilai harmoni, yaitu harmoni dengan Tuhan dan sesama.²⁰

Kenyataan ini menjelaskan mengapa Islam yang telah mulai mantap memperlihatkan keutuhannya dalam dominasi legalisme konservatif dan mistisisme tarekat tidak memberikan tempat begitu saja kepada angin Formalisme dan Dogmatisme yang ditiupkan oleh Al-Afgani dan Moh. Abduh ke kepulauan Nusantara bersama gelombang reformasi pada abad XIX–XX. Sejarah menunjukkan bahwa penolakan formalisme Islam dalam wujud gagasan *negara-Islam* bukan terutama datang dari kaum minoritas Kristen atau Hindu-Budha melainkan datang dari mayoritas kaum *Muslim-Abangan*.²¹

Menjelang pemilu pertama (1955) kaum Islam pendukung ide negara Islam berjuang memasukkan *Piagam Jakarta* sebagai dasar negara Indonesia. Kaum Elite Islam ketika itu amat mengharapkan agar perjuangan mereka mendapat legitimasi politis melalui pemilu 1955, mengingat mayoritas penduduk Indonesia menganut keyakinan Islam.²² Pertanyaan yang tak pernah diajukan dan dijawab oleh politisi Islam ketika itu adalah apakah semua mereka yang secara formal

¹⁹ Keterbukaan dengan keyakinan dan sikap toleran dengan keyakinan lain membuat „agama-Jawa“ dinilai positif terkait dengan tuntutan hak kebebasan beragama. Lihat Franz Magnis-Suseno, *Neue Schwingen für Garuda. Indonesien zwischen Tradition und Moderne*, München, 1989, hlm. 35.

²⁰ Franz Magnis-Suseno, *Filsafat Kebudayaan Politik. Butir-Butir Pemikiran Kritis*. Jakarta: Gramedia, 1995, hlm. 76-88.

²¹ Franz Magnis-Suseno *Neue Schwingen für Garuda.... op.cit.* hlm. 62.

²² *Ibid.*, hlm. 93.

menganut keyakinan Islam juga otomatis mendukung ide negara Islam. Begitu mereka menghindar merumuskan dan menjawab pertanyaan tersebut, mereka berada dalam situasi dimana mereka tidak bersikap realistis dan tidak mampu memperhitungkan struktur sosial atau kebudayaan yang dimasuki oleh agama Islam itu sendiri. Pemilu 1955 menunjukkan kemenangan kaum “Sekular-nasionalis” yang didukung oleh kaum Muslim-Abangan. Kaum Islam-Abangan mendukung penuh ide *negara Pancasila*, yang secara negatif dirumuskan sebagai “bukan negara *sekularistik*, pun juga bukan negara agama”. Dari segi ini *Islam-politik* dinilai tidak sanggup memperhitungkan dunia sosial masyarakat Indonesia yang menjunjung tinggi fakta *kebhinekaan* dan *etik harmoni* yang menopangnya.

Ambivalensi Kebudayaan dan Agama

Oleh karena agama-agama selalu mengambil bentuk sosio-budaya, maka agama-agama mencerminkan *kekuatan* dan *kelemahan* kebudayaan terkait, juga ketika mereka tidak begitu saja harus melebur dalam kebudayaan bersangkutan. Setiap kebudayaan bercorak ambivalen: Di satu pihak setiap kebudayaan menyiapkan suatu kerangka orientasi yang merupakan hasil proses sejarah yang lama, yang memberikan makna pada kehidupan serta mengarahkan tingkahlaku dan tindakan seseorang yang hidup di dalamnya dan karena itu perlu dilindungi. Sebaliknya tak boleh menutup mata terhadap aspek-aspek negatif yang merugikan perkembangan manusia. Banyak orang di dunia ketiga misalnya merasakan kebudayaan mereka, paling tidak dalam hal tertentu, sebagai belenggu dan ketidakbebasan, misalnya kaum dalit (tidak berkasta) di India. Banyak elite yang berkuasa pura-pura menjunjung tinggi nilai-nilai tradisional hanya untuk mempertahankan privilese mereka sendiri.²³ Agama–meminjam ungkapan Wilhelm F. Graf– dapat mengubah dan menghantar manusia ke alam *peradaban* dan juga sekaligus mengubah manusia menjadi makhluk *barbar*.²⁴ Sejarah menunjukkan bahwa semua agama (pernah) menjadi pembela kemanusiaan, perdamaian di satu pihak dan sumber atau pendukung kekerasan (perang) di pihak lain.

Agama memiliki kualitas istimewa dengan mengklaim pemilik kebenaran absolut yang mengacu pada suatu Autorita ilhai (=Allah dengan banyak nama), yang pada akhirnya tidak lagi dipersoalkan. Agama-agama memiliki potensi kritik kebudayaan dan potensi inovatif, karena mereka mengacu pada nilai-nilai transenden. Dengan demikian

²³ Olaf Schumann, “Islam und Politik in Indonesien”, dalam: *Evangelische Mission 1978 Jahrbuch* Band 10, Hamburg, hlm. 64-80.

²⁴ Johannes Müller, *Perkembangan Masyarakat..... op.cit.*, hlm. 151.

setiap agama memiliki potensi korektif terhadap tradisi kebudayaan yang dimasukinya yang dinilai sebagai *inhuman*. Dalam artian ini setiap agama dapat menjadi pendukung utama cita-cita kemanusiaan universal mengingat potensi kemanusiaan universal yang mereka terima dari Allah. Kenyataan menunjukkan bahwa agama-agama memperkaya kebudayaan terutama jika kebudayaan bersangkutan membenarkan praktik yang *inhuman* seperti perbudakan dan rasisme. Sebaliknya kebudayaan-kebudayaan dapat memperkaya agama-agama dan membuat agama-agama lebih *human*. Demikian misalnya budaya *Aufklärung* yang sekular “menobatan” kekristenan untuk menerima dan mengakui hak kebebasan beragama sebagai hak asasi manusia.²⁵ Hal yang sama dapat dikatakan terkait dengan interaksi antara Islam dan kebudayaan Jawa di Indonesia: Islam dalam konteks kebudayaan Jawa amat mendukung etik harmoni dan sikap toleransi juga dengan mudah membela sikap toleransi hidup beragama dan hak kebebasan beragama.²⁶

Di pihak lain, agama-agama memiliki fungsi yang amat problematis: Agama-agama dapat meraup bentuk sakral dan bertendensi mengabsolutkan bidang-bidang yang bersifat relatif, misalnya bidang politik. Paham *negara-agama* dalam sejarah misalnya membabtis bidang politik sebagai perkara benar-salah, dan bukan lagi prakara baik-buruk. Dengan menyulap bidang politik menjadi masalah kebenaran, pengusung paham tersebut membagi masyarakat ke dalam mereka yang benar dan mereka yang tidak benar, dan dengan demikian merasa terlegitimasi untuk memonopoli kekuasaan di satu pihak dan mengabaikan atau menindas mereka yang dianggap memeluk agama “yang tidak benar”.²⁷

Ambivalensi agama juga tampak dalam konflik-konflik di mana faktor agama memainkan peran yang tidak kecil. Perbedaan tajam *intra*-agama atau *antar*-agama dapat dengan mudah diinstrumentalisasikan terutama dalam kondisi krisis untuk tujuan politik dan ekonomi yang boleh jadi amat jauh dari semangat etis dari agama-agama. Legitimasi religius terhadap kekuasaan politis dan kekuasaan ekonomis memuat *nilai lebih*, karena legitimasi religius mengangkat konflik yang bersifat

²⁵ F. Wilhelm Graf, *Die Wiederkehr der Götter. Religion in der modernen Kultur*. München, 2004, hlm. 205.

²⁶ Franz Magnis-Suseno, “Hak-Hak Asasi manusia: Kontekstual atau Universal”, dalam: *Prisma*, No. 11 1994: 3-17, 16.

²⁷ Johannes Müller, “Religionen – Quelle von Gewalt oder Anwalt der Menschen? Ueberlegung zu den Ursachen der Ambivalenz von Religionen”, dalam: Johannes Müller, /M. Reder, /T. Karcher, (Ed.), *Religionen und Globalisierung*, Stuttgart: Kohlhammer, 2007, hlm. 120-138, 130.

profan murni ke tingkat yang sakral.²⁸ Dengan demikian dapat dikatakan bahwa banyak “konflik agama” dengan aksi pembunuhan dan kekerasan tidak terutama disebabkan oleh faktor agama *an sich*, melainkan akibat instrumentalisasi politik politis. Eskalasi konflik akan dipercepat kalau elite politik menggunakan simbol-simbol agama. Khususnya di negara-negara berkembang, yang nota bene belum mempunyai sistem pemerintahan dan sistem hukum yang stabil, teramat sering elite politik (termasuk juga pemimpin agama) mengeksploitasi tradisi agama untuk kepentingan politik mereka sendiri.

Kesimpulan sementara dari pokok bahasan ini dapat dirumuskan sebagai berikut. *Pertama*, Pengelolaan pluralitas serta pemahaman yang memadai tentang hubungan antara agama dan politik amat bergantung pada pemahaman yang memadai tentang pertautan antara agama dan kebudayaan. Agama selalu hadir dalam bentuk sosio-budaya. Pertautan antara keduanya amat bersentuhan dengan distingi antara aspek ilahi (absolut) dan aspek kultural (relatif) dalam setiap agama. Tak terhindarkan bahwa setiap agama akan berkonfrontasi dengan ketegangan tersebut. *Kedua*, agama-agama selalu memahami diri sebagai agama universal, artinya mereka hendak meresapi semua bangsa dan kebudayaan. Pada saat yang sama mereka juga mengakui keanekaragaman ekspresi budaya yang mereka miliki. Dengan demikian, dan paling tidak secara implisit, mereka menganggap semua budaya bercorak ambivalen karena di satu sisi mengakui segi-segi positif kebudayaan yang mereka masuki dan dengan lapang dada menerima koreksi dari kebudayaan setempat, di sisi lain tetap berpegang pada ajaran universal mereka sebagai sesuatu yang bisa dan harus mengoreksi dan menyempurnakan kebudayaan setempat. *Ketiga*, refleksi kritis atas pertautan erat antara agama dan kebudayaan akan sangat membantu mencermati sebab-sebab pelbagai “konflik-agama” yang umumnya berakar dalam faktor non-agama (politik dan ekonomi). *Keempat*, kesadaran akan ambivalensi agama akan sangat membantu umat beragama mengembangkan potensi konstruktif dalam agama-agama untuk menopang wawasan kemanusiaan universal, serta menyikapi secara kritis aspek *inhuman* dalam tradisi keagamaan bersangkutan. Terutama pada konteks globalisasi sekarang ini kesadaran akan ambivalensi agama dan kebudayaan akan bermanfaat bagi kerjasama dan dialog antar-agama.

Agama, Modernisasi dan Sekularisasi

Perdebatan mengenai posisi agama dalam arus modernisasi

²⁸ Franz Magnis-Suseno, *Etika Politik. Prinsip-prinsip Moral Dasar Kenegaraan Modern*. Jakarta: Gramedia, 1994, hlm. 355.

menunjukkan bahwa tidak selalu mudah meyakinkan pihak agama untuk menerima atau membenarkan modernisasi. Dalam konteks negara berkembang, hal yang sering memancing perdebatan adalah apakah modernisasi dilangsungkan *dengan* atau *tanpa* sekularisasi. Salah satu kesulitan mendasar dalam diskursus di seputar gagasan sekularisasi terletak dalam kenyataan bahwa konsep sekularisasi acapkali dipahami tanpa konteks. Pertanyaan yang dapat diajukan di sini adalah: Jika pengandaian dasar teori modernisasi benar bahwa sekularisasi merupakan prasyarat mutlak bagi prose modernisasi, patut dikaji apakah prasyarat seperti itu berlaku juga bagi masyarakat Indonesia yang secara historis memiliki pola hubungan antara agama dan politik yang amat berbeda dengan pola hubungan agama-politik di Barat.

Sekularisasi dapat dipandang sebagai suatu proses pembebasan sektor-sektor kemasyarakatan dari dominasi lembaga-lembaga dan simbol-simbol keagamaan. Dengan demikian (dengan adanya diferensiasi kelembagaan) agama-agama menjadi institusi-institusi dari sekian banyak institusi kemasyarakatan, seperti ilmu pengetahuan, ekonomi, politik dan sebagainya. Dengan mengacu pada Peter L. Berger, yang membedakan proses sekularisasi ke dalam beberapa dimensi, yaitu dimensi sosio-struktural, dimensi simbolis-kultural dan dimensi subjektif, dapat ditegaskan di sini bahwa modernisasi tidak harus otomatis bermuara pada sekularisasi. Karena ciri khas fundamental era modern adalah pluralisasi dan bukan sekularisasi. Akar pluralisasi tersebut terletak dalam proses pembebasan sektor-sektor masyarakat dari dominasi lembaga dan simbol keagamaan. Dalam artian ini sekularisasi merupakan pluralisasi pada tahap kelembagaan.²⁹

Oleh karena itu pembahasan mengenai „Sekularisasi“ harus mempertimbangkan konteks sosio-budaya dimana modernisasi diterapkan. Dengan pemikiran terbuka suatu perspektif yang luas terhadap kemungkinan penerapan modernisasi yang spesifik bagi tiap lingkungan sosio-budaya. Karena secara historis dan struktural hubungan antara agama dan politik tidak bisa dikembalikan pada model tertentu seperti yang dipraktekkan di Barat. Prinsip “pemisahan antara negara dan Gereja” *de facto* telah diterjemahkan secara berbeda dalam konteks lingkungan yang berbeda. Oleh karena itu patut diajukan pertanyaan, apakah sekularisasi dimaksudkan sebagai proses diferensiasi institusional antara agama dan politik, atau sebagai kekalahan serta kehilangan relevansi agama dalam era modern, atau agama hanya merupakan persoalan privat dan menjadi prakara pilihan

²⁹ Johannes Müller, *Religionen – Quelle von Gewalt... op.cit.* hlm. 130.

pribadi. Dalam teori sekularisasi ketiga aspek ini dilihat sebagai satu kesatuan yang menandai proses modernisasi.

Mengacu pada Casanova ketiga unsur tersebut mesti dilihat secara berbeda-beda.³⁰ *Pertama*, sekularisasi sebagai diferensiasi, yaitu emansipasi sektor-sektor masyarakat dari dominasi lembaga-lembaga serta simbol-simbol religius. *Kedua*, sekularisasi sebagai „kekalahan“ agama dalam masyarakat modern, dan *ketiga*, teori sekularisasi memosisikan agama sebagai hal privat. Bila ditinjau dengan cermat, hanya unsur pertama yang merupakan unsur konstitutif peradaban modern, yakni modernisasi melahirkan emansipasi sekto-sektor kemasyarakatan dari dominasi perspektif agama dan dalam arti itu terjadi pemisahan institusional antara bidang politik dan agama. Pemisahan institusional ini tidak harus berarti merosotnya peran agama dalam kehidupan politik dan bernegara. Sebaliknya *privatisasi* agama bukanlah unsur konstitutif peradaban modern.³¹

Keberatan terhadap teori sekularisasi lebih diarahkan pada pengandaiannya yang bercorak etnosentris, bahwa modernisasi model Barat—sesuatu yang dewasa ini biasanya hampir selalu berarti westernisasi dengan label “kebudayaan global-bisa diterapkan di mana-mana karena akan menghasilkan perkembangan yang kurang lebih sama. Menurut pandangan tersebut pembangunan merupakan langkah perkembangan dari tahap yang paling tradisional menuju tahap modern. Dalam hal ini modernisasi model Barat diperlakukan sebagai model normatif yang mesti diikuti oleh negara-negara berkembang, yaitu modernisasi harus berbarengan dengan sekularisasi.³²

Sejauh menyangkut perwujudan modernisasi di negara-negara berkembang yang menjunjung tinggi nilai-nilai kebudayaan, proses modernisasi mau tak mau harus terbuka bagi dimensi religius transendental karena “manusia berhak hidup di dalam sebuah dunia yang penuh makna”,³³ yakni manusia membutuhkan sesuatu kerangka orientasi yang mengartikan dan mengarahkan seluruh hidup dan kerjanya. Kerangka orientasi tersebut pada umumnya ditemukan dalam kebudayaan, yaitu hasil usaha kolektif suatu masyarakat sepanjang sejarahnya untuk memaknakan kenyataan yang dihadapi dan dialaminya baik dengan menafsirkan maupun mengolahnya. Dalam hubungan

³⁰ Peter L. Berger, *Langit Suci. op.cit.*, hlm. 128.

³¹ José Casanova, Chancen und Gefahren öffentlicher Religion. Ost- und Westeuropa im Vergleich. Dalam: Otto Kallscheuer (Hrsg.), *Das Europa der Religionen*, Frankfurt, 1996, hlm. 181–210.

³² *Ibid.*

³³ J. Müller, *Perkembangan masyarakat, op.cit.*, hlm.153.

dengan hal ini agama memainkan peran yang sangat penting.

Sudah menjadi pengetahuan umum bahwa modernisasi tak jarang menuntut harga yang tinggi pada tingkat makna: salah satu risiko besar yang dialami negara-negara maju adalah *anomi* yang umumnya dianggap sebagai suatu “harga” yang harus dibayar oleh modernisasi. Mereka yang tak bersedia membayar harga ini harus dipandang dan diperlakukan dengan hormat, dan tidak boleh diremehkan sebagai terbelakang dan irasional. Kecemasan terhadap proses sekularisasi, yaitu keprihatinan karena menyusutnya agama yang dialami sebagai salah satu bentuk penderitaan, perlu ditanggapi serius, bukan saja karena perhitungan politis melainkan karena alasan etis.³⁴

Dari segi ini „kebangkitan kembali“ kekuatan Islam sejak tahun 1970-an kiranya dapat dipandang sebagai bentuk perlawanan terhadap tendensi *sekularisasi* dalam proses modernisasi. Dalam konteks masyarakat di negara-negara berkembang yang menjunjung tinggi nilai keagamaan, proses modernisasi selalu beriringan dengan proses vitalisasi kekuatan agama³⁵, artinya modernisasi tanpa `sekularisasi` adalah mungkin.³⁶

Untuk memposisikan agama secara layak dalam proses modernisasi, Shmuel Eisenstadt memperkenalkan konsep *multiple modernities*.³⁷ Dengan konsep ini Shmuel Eisenstadt memposisikan agama di luar kerangka teori sekularisasi dan dengan demikian agama mendapatkan tempatnya *di dalam* modernitas dan bukannya *di luar* modernitas. Dalam hal ini agama sering menjadi legitimasi yang amat efektif untuk membenarkan modernisasi: Artinya, agama-agama akan semakin relevan dan makin mendapat tempat dalam arus modernisasi jika agama-agama semakin mendekatkan diri pada program-program modernisasi dan kalau boleh menunjangnya. Di pihak lain, agama-agama dapat memainkan peranan sebagai kritik terhadap arus modernisasi, terutama dalam hal menyikapi fakta penderitaan dan kesengsaraan yang menjadi biaya dan dampak samping modernisasi. Hal ini berarti agama tidak saja melibatkan diri dalam pembangunan dan modernisasi serta menunjangnya, melainkan juga agama-agama mengambil jarak tertentu dari modernisasi sambil

³⁴ Peter L. Berger, *Piramida Korban Manusia. Etika Politik dan Perubahan Sosial*, Jakarta, 1982, hlm. 168-191.

³⁵ *Ibid*, hlm. 163.

³⁶ Dalam artian ini Martin Riesebrodt berbicara tentang *Rückkehr der Götter* (kembalinya dewa-dewa). Lihat Martin Riesebrodt, *die Rückkehr der Religionen*, München, 2000.

³⁷ Theodor Hanf, *Modernisierung ohne Säkularisierung? Versuch über religiös-politische Ideologien in der Dritten Welt*, dalam: Matz, Ulrich (Hrsg.), *Die Bedeutung der Ideologien in der heutigen Welt*, Köln, 1986, hlm. 129-152.

tetap sepenuhnya mendasarkan diri pada modal kekuatan rohaninya.³⁸

Pertimbangan-pertimbangan ini hendak mengatakan bahwa modernisasi di dunia Barat dan atau dalam dunia Islam berlangsung dalam proses yang berbeda-beda. Sejauh menyangkut hubungan antara politik dan agama dalam Islam, kita menyaksikan aneka model yang bervariasi. Negara Turki adalah satu-satunya negara, di mana *model sekular* dinyatakan secara tegas dalam Konstitusi negara. Negara bertugas melindungi hak-hak individual warganya dan melindungi mereka dari praktek keagamaan yang bertentangan dengan ketertiban umum. Berbeda dengan sekularisme versi Perancis yang memisahkan agama dan politik secara mutlak, model sekular versi Turki terletak dalam kontrol negara atas agama. Semua agama termasuk Islam-Sunni berada di bawah pengawasan Negara.

Negara Indonesia, meskipun sebagian besar penduduknya beragama Islam, sejak awal pembentukannya bukanlah negara agama (Islam) dan juga bukan negara *sekularistis* yang menjadikan agama sebagai hal privat. Ungkapan „*agama merupakan hal privat*“ hanya ingin menegaskan bahwa urusan keagamaan bukanlah urusan negara, melainkan urusan masyarakat: warga negara bebas tanpa paksaan memilih dan menghayati keyakinannya. Negara tidak berhak mencampuri urusan kehidupan beragama dan cara agama mewujudkan diri. Negara juga tidak mempunyai kompetensi apapun untuk memaksakan sebuah sistem keyakinan.³⁹ Pengalaman Indonesia menunjukkan bahwa modernisasi tanpa „*hard-secularization*“, untuk meminjam ungkapan Hefner, adalah mungkin. Dengan Pancasila, negara RI, sejak awal menempuh modernisasi dengan konsepsi *soft-secularization*.⁴⁰

Politik dan Negara: Kebenaran atau Perdamaian?

Para sosiolog sering menjelaskan kepada kita bahwa lingkungan manusia adalah lingkungan yang dibuatnya sendiri dan dibuatnya secara sosial. Lingkungan manusia adalah hasil dari *social-construction of reality*. Artinya suatu masyarakat dan lembaga-lembaganya bukanlah sesuatu yang ada dengan sendirinya (*given*) melainkan sesuatu yang dibuat oleh manusia (*constructed*) dan dibuatnya bersama-sama dengan orang lain. Lembaga politik misalnya bukanlah sesuatu yang *terberikan* karena bersandar pada kebenaran ilahi suatu agama, melainkan *konstruksi sosial*

³⁸ Shmuel N. Eisenstadt, *Die Vielfalt der Moderne*, Weilerswist, 2000, hlm. 253.

³⁹ Lihat pengantar Ignas Kleden, dalam: Soedjatmoko, *Etika Pembebasan*. Jakarta: LP3ES, 1984, hlm. xL.

⁴⁰ Magnis-Suseno, *Etika Politik. op.cit.* 355.

untuk memungkinkan hidup bersama secara damai.⁴¹

Dari perspektif ini bidang politik tidak termasuk bidang teori, melainkan praxis, yaitu tindakan manusia dalam suatu konteks sejarah untuk menjamin ketertiban hidup bersama dalam suatu masyarakat. Politik secara hakiki merupakan *seni pemakaian kemungkinan nyata* (die Kunst des Möglichen Praxis), dan sebagai itu politik tak pernah boleh menjadi prakara kebenaran. Politik tidak terkait dengan perihal kebenaran pengetahuan teoretis tentang kenyataan, melainkan dengan perihal. baik-buruk suatu tindakan.⁴²

Pendirian bahwa politik merupakan *Praxis des Möglichen* – dan bukan petualangan mencari kebenaran - merupakan hantaman langsung terhadap setiap bentuk *Utopisme* dalam setiap penyelenggaraan politik. Setiap bentuk *Utopisme* didasarkan pada anggapan bahwa seseorang mengklaim memiliki kebenaran atas kenyataan dan karenanya tak peduli lagi akan akibat tindakan yang diambil. Sikap seperti ini umumnya ditempuh oleh kaum fanatik yang mengklaim memiliki seperangkat jawaban atas pelbagai persoalan dunia ini.

Fundamentalisme dalam setiap agama merupakan aliran pemikiran yang hendak mengembalikan politik modern sebagai prakara kebenaran. Sebagai reaksi atas patologi modernisasi fundamentalisme menawarkan kebenaran dalam arena iman, dan juga pada bidang politik. Bahaya fundamentalisme terletak pada anggapan bahwa pendapat politik dianggap sebagai perihal kebenaran. Kaum fundamentalis mengklaim mempunyai hak untuk menentukan hukum yang harus ditaati oleh masyarakat dan klaim itu didasarkan pada kebenaran ilahi yang tak terbantahkan, dengan demikian kaum fundamentalis mengabaikan hak mereka yang berlainan pendapatnya. Pemikiran fundamentalis bermuara akhirnya pada *Imperialismus kognitif*: „datanglah kepada kami, dan kami akan memberikan kepadamu jawaban atas segala persoalan“.⁴³

Tampak jelas politik fundamentalis adalah lawan prinsipil cita-cita demokrasi dan politik modern. Hakekat demokrasi terletak pada kebebasan setiap orang untuk berpendapat dan mengungkapkan pikiran dan bahwa tidak ada pendapat dan pikiran yang apriori lebih berhak daripada yang lain. Dan politik modern tidak lagi bersandar pada kebenaran keunggulan moral suatu agama, melainkan amat terkait dengan upaya hidup bersama secara damai dalam kebebasan dan keadilan dari orang-orang yang mempunyai latar belakang keagamaan dan

⁴¹ Lihat Hefner, Robert W., *Secularization and citizenship in Muslim Indonesia*, dalam: Paul Heelas, (ed.), *Religion, Modernity and Postmodernity*. Oxford, 1998, hlm. 147-168.

⁴² Peter L. Berger/Thomas Luckmann, *The Social Construction of Reality*, New York, 1979.

⁴³ Peter L. Berger, *Piramide Kurban Manusia*, *op. cit.*, hlm.289.

keyakinan yang berbeda-beda dan bertekad membangun suatu negara bersama, dan bukan negara bagi suatu kelompok keagamaan tertentu. Dan karena itu musuh utama fundamentalisme keagamaan adalah *negara hukum sekular*.

“Sekularitas” Negara Hukum dan Fundamentalisme

Konsepsi sekularitas negara hukum amat sering menimbulkan kesalah-pahaman dan penolakan. Kaum muslim fundamentalis misalnya memahami sekularitas negara akan berarti penyangkalan akan kehadiran agama dalam negara. Bagi mereka sekularitas tak lain dari peniadaan agama dalam masyarakat dan negara. Penolakan mereka terhadap konsepsi sekularitas negara hukum didasarkan pada argumen bahwa hukum (Islam) harus menjadi dasar penyelenggaraan politik kenegaraan.⁴⁴

Kesalahan serupa terjadi jika konsepsi sekularitas negara hukum ditolak dengan argumen bahwa dalam konsepsi tersebut ada pemisahan *tegas* antara agama dan politik dan agama menjadi hal privat tak terkait dengan bidang politik. Dalam debat politis acap kali jargon pemisahan “agama dan politik” diarahkan untuk mendiskreditkan agama Islam karena diandaikan bahwa dalam Islam tak dikenal pemisahan antara agama dan politik. Dari pendirian itu terlahir penilaian bahwa antara Islam dan konsepsi negara hukum sekular (= budaya modern) terdapat ketidak-cocokan.⁴⁵

Dalam tulisan ini penulis memfokuskan diri pada dua hal: 1) Negara hukum sekular mengimplikasi bahwa agama menjadi hal privat dan tidak berkaitan dengan politik; 2) Tendensi interpretasi kulturalistis-ideologis konsep *negara sekular* menurut model peradaban Barat menegaskan bahwa konsepsi *negara sekular* hanyalah cocok diterapkan di Barat. Jika pokok pertama tidak secara langsung menyerang posisi agama Islam terkait dengan tuntutan prinsip-prinsip modern, sebaliknya pokok kedua yakni interpretasi kulturalistis konsep *negara sekular*, secara *inheren* memuat penilaian bahwa Islam anti-demokrasi.

Konsepsi *negara hukum sekular* merupakan tatanan politis yang dilandasi pada tuntutan etis untuk mewujudkan hak-hak kebebasan beragama sebagai hak asasi manusia secara sistematis. Perwujudan hak kebebasan beragama sebagai hak asasi manusia hanya mungkin

⁴⁴ Peter L. Berger, *der Pluralismus und die Dialektik der Ungewissheit*, dalam: Dieter Becker (ed.) *Globaler Kampf der Kulturen? Analysen und Orientierungen*, Stuttgart, 1999, hlm., 225-241, 226.

⁴⁵ Bassa Tibi, *Fundamentalismus im Islam op.cit.* hlm. 9-12.

terjadi dalam bingkai *negara hukum sekular*.⁴⁶ Pengakuan akan hak asasi hanya menjadi nyata kalau para warga negara tidak didiskriminasikan berdasarkan agama atau kepercayaan. Prinsip ini merupakan salah satu implikasi terutama dari pengakuan terhadap martabat manusia dan oleh karena itu diakui sebagai hak asasi manusia. Demi persamaan dan penghormatan terhadap pluralitas keyakinan negara mengambil posisi “netral” dengan tidak mengidentifikasi diri dengan salah satu agama.

Pemahaman tentang sekularitas negara hukum dengan acuan pada perwujudan systematis hak kebebasan beragama sebagai hak asasi manusia kiranya dapat membawa konsekuensi positif bagi semua umat beragama termasuk kaum muslim. Dalam bingkai negara hukum sekular terbuka ruang bagi semua komunitas beragama untuk mengekspresikan jati diri mereka di ruang publik sejauh mereka bersedia menjadi pendukung paling utama cita-cita kemanusiaan universal yang tidak saja didasarkan pada pertimbangan humanistik belaka, melainkan terutama berdasarkan keyakinan keagamaan mereka sendiri. Penerimaan dan pengakuan terhadap kebebasan beragama dan kesamaan kedudukan semua warga negara dalam demokrasi, tanpa diskriminasi berdasarkan keyakinan, keagamaan atau kepercayaan, bukan hanya dituntut oleh agama-agama yang kebetulan minoritas, melainkan merupakan tuntutan etis yang terlahir dari ajaran inti masing-masing agama. Bersama kaum beriman dari agama-agama lain, kaum muslim misalnya diharapkan menjadi pembela dan pelindung martabat manusia dengan sepenuhnya mengaktualisasikan potensi universalisme kemanusiaan yang mereka terima dari Allah.

Di pihak lain gerakan fundamentalis (terutama dalam Islam) yang menolak konsepsi sekularitas negara hukum masih merupakan tantangan bagi etika demokrasi modern. Dan dalam perdebatan aktual, Fundamentalisme acap kali dipandang sebagai “*Perlawanan terhadap Modernitas*” sebagaimana ditegaskan oleh Thomas Meyer.⁴⁷ Pendirian yang hendak dibela di sini adalah bahwa gerakan fundamentalis merupakan reaksi modern terhadap patologi yang menyertai proses modernisasi; fundamentalisme merupakan *Anti-Modernitas yang modern*; kaum fundamentalis tidak dapat digolongkan ke dalam kelompok tradisional yang menutup diri terhadap modernitas; kaum fundamentalis meluncurkan program modernitas yang berbasiskan agama.

Ekspansi modernisasi model Barat telah memicu baik *westernisasi*

⁴⁶ Lihat argumentasi Bassam Tibi dalam bukunya: *Die neue Weltordnung... op.cit.*, hlm. 352.

⁴⁷ Heiner Bielefeldt, *Muslimen im säkularen Rechtsstaat. Integrationschancen durch Religionsfreiheit*. Bielefeld, 2003, hlm.59.

maupun *modernisasi* masyarakat non-Barat. Minimal ada empat macam reaksi atas ekspansi modernisasi model Barat. Pertama, reaksi *imitatif-modernistis*, yaitu kelompok yang menjadikan Barat sebagai model normatif dan di pihak lain mengamini penghancuran tradisi budaya sendiri. Kedua, kaum tradisionalistis yang menutup diri terhadap modernitas dan dikenal sebagai penjaga puritanisme agama dan budaya. Ketiga, kelompok fundamentalis yang berjuang menggapai kemajuan industri-teknologi modern di satu pihak dan bersandar diri pada hukum-hukum agama. Keempat, reaksi inovatif yang mengkombinasikan modernisasi dan semangat keagamaan dalam konteks pluralitas.⁴⁸

Kaum fundamentalis dalam Islam memanfaatkan patologi dalam proses modernisasi untuk mengusung program kontra-modernitas yang didasarkan pada hukum Islam. Dan sasaran langsung program kontra-modernitas ini adalah elite politik dalam negeri sendiri yang mengabaikan aspek moral, dan sosio-religius dari proses modernisasi. Dengan alasan ini dapat dikatakan bahwa fundamentalisme Islam merupakan: a) tantangan bagi otoritarianisme sekuler, b) respons terhadap krisis modernisme (anomi), artinya perubahan sosial yang dibawa oleh program modernisasi seringkali menimbulkan kegelisahan serta anomie yang umumnya dianggap sebagai harga yang harus dibayar dalam proses modernisasi. Industri berjalan terus, pembangunan ekonomi berjalan terus meski pun norma-norma sosial-religius dan norma moral berguguran atau pun disingkirkan; c) reaksi atas defisit demokrasi di dunia Islam di era pasca-kolonialisme Barat.⁴⁹

Bahwa gerakan fundamentalisme Islam mengimplikasikan juga sentimen anti-Barat jelas dengan sendirinya. Pertama, adalah dunia Barat yang menjajah dunia Islam. Karena agama Islam merupakan agama kaum terjajah, bukan agama para penjajah, maka Islam dipakai sebagai senjata melawan penjajahan untuk memenangkan kembali identitas keislaman. Kedua, adalah dunia Barat juga yang mendukung *autoritarianisme* elite politik di dunia yang korup dan memangkas hak-hak rakyat.⁵⁰

Namun kaum fundamentalis mengabaikan kenyataan bahwa modernisasi merupakan fenomena yang ambivalen. Di dunia Barat budaya industri modern memungkinkan kemakmuran dan demokrasi bagi mayoritas orang sehingga punya daya tarik yang tinggi. Sebaliknya

⁴⁸ Thomas Meyer, *Fundamentalismus. Aufstand gegen die Moderne*, Hamburg, 1989.

⁴⁹ Lihat Dieter Senghaas, *Zivilisierung wider Willen*, Frankfurt, 1998, hlm. 38.

⁵⁰ Meier, Andreas. *Der politische Auftrag des Islam. Programme und Kritik zwischen Fundamentalismus und Reformen – Originalstimmen aus der islamischen Welt*. Wuppertal, 1994, hlm. 30.

tak bisa disangkal pula bahwa penyebarluasan budaya industri modern untuk sebagian besar didorong oleh pamrih-pamrih, disertai prasangka ethnosentris, dan terkait dengan banyak kekerasan (struktural). Tambahan pula di dunia Barat pun model itu semakin dipertanyakan, mengingat biaya-biaya sosial dan ekologis yang tinggi, dan karena itu tidak boleh diuniversalisasikan.⁵¹

Secara singkat dapat dikatakan bahwa ambivalensi budaya modern telah memicu dua reaksi yang ekstrem. Di satu pihak, imperialisme budaya yang ethnosentris memutlakkan nilai-nilai budayanya sendiri dan memaksakannya pada orang lain (= westernisasi dengan label “kebudayaan global”). Di pihak lain, relativisme yang menolak nilai-nilai universal dan menutup diri ke dalam budayanya sendiri yang partikular. Reaksi-reaksi semacam itu merupakan fenomena yang bisa dipahami namun terlahir dari keputusasaan dan ambivalen. Dengan pertimbangan-pertimbangan ini hendak ditegaskan di sini, bahwa bukannya nilai-nilai peradaban Barat (seperti konsepsi negara hukum sekular, hak kebebasan beragama sebagai hak asasi manusia, dan demokrasi) yang ditentang dan ditolak melainkan kemerasan arogansi budaya yang menyertai penyebaran nilai-nilai tersebut.⁵²

Perlu dicatat bahwa posisi Islam misalnya terhadap konsepsi negara hukum sekular dan tuntutan ide hak kebebasan beragama sangat kompleks mengingat bahwa dalam Islam tak terdapat struktur hierarki seperti yang terdapat dalam Gereja Katolik. Ada banyak posisi dan pendapat yang bukan saja berbeda, melainkan juga saling bertentangan.⁵³ Titik tolak ini hendaknya menjadi catatan penting bila orang ingin menghindari penilaian negatif terhadap Islam terkait posisinya terhadap tuntutan prinsip-prinsip demokrasi dan atau hak-hak asasi manusia. Tidak sedikit kaum cendekiawan muslim reformis di pelbagai negara-negara Islam yang tengah berjuang menuntut pengakuan dan perwujudan hak-hak kebebasan beragama. Bahkan sejumlah teolog Muslim (Abdullahi Ahmed An-Na'im, Mohamed Talbi), berusaha memberlakukan pendekatan hermeneutik terhadap sumber-sumber Islam dengan tujuan untuk mencapai pemahaman yang dalam tentang Islam. Misalnya cendekiawan Muslim asal Tunisia, Mohamed Charfi berpendapat bahwa hukuman yang dimaksudkan dalam Al-Quran terhadap kasus Apostasi bukanlah hukuman duniawi, melainkan hukuman ilahi yang diserahkan pada kemaha-bijaksanaan Allah.

⁵¹ Meyer, Thomas, *Fundamentalismus in der modernen Welt – die Internationale der Unvernunft*. Frankfurt, 1989, hlm. 82.

⁵² Müller, Johannes. *Perkembangan Masyarakat.... op.cit.*, hlm. 152.

⁵³ *Ibid.*

Hal senada juga terjadi di Indonesia, di mana mayoritas cendekiawan Muslim memandang konsepsi *negara hukum sekular* tidak bertentangan dengan Islam. Mereka mengkritik tajam „Islam-Politik“ yang terbukti gagal mewujudkan nilai-nilai Islam dalam konteks sosio-budaya Indonesia. Sebaliknya mereka mengusung dan mengedepankan “*Islam-Kultural*“ d.h. Islam yang primer diarahkan untuk mewujudkan nilai-nilai islamiah dan secara tak langsung memiliki tugas politik dalam konteks kemajemukan bangsa Indonesia. Konsep negara agama (Islam) menurut mereka dilandasi pada pemahaman Islam yang amat formalistis, legalistis dan skripturalistis. Pandangan seperti itu selain menimbulkan konflik antara muslim dan non-muslim, juga akan memicu perpecahan internal *umat* Islam itu sendiri. Selain itu petunjuk konkret dan detail yang mengatur bagaimana hubungan antara negara dan agama tidak ditemukan dalam Al-Quran.⁵⁴

Tahun 1970-an Nurcolis Madjid misalnya menggulirkan suatu ide keharusan sekularisasi Islam dan memungkinkannya untuk menyambut baik konsepsi negara hukum sekular dalam konteks kebhinekaan di Indonesia. Menurut Madjid *Islam-Politik* telah mencampur-adukkan dua hal yang amat berbeda: aspek Ilahi (absolut, prinsip Tauhid) dan aspek relatif (segi-segi sosio budaya serta historis) dalam Islam. Mencampuradukkan dua hal tersebut menurut Madjid membuat kaum tua Islam dalam politik Indonesia terjebak dalam *idolatria*: membaptis bidang politik yang sifatnya relatif menjadi absolut. Proses instrumentalisasi Islam untuk tujuan politik, demikian Madjid, merupakan pembangkangan terhadap prinsip fundamental dalam Islam, yakni prinsip *Tauhid*. Agama hanya bisa *survive*, kalau agama setia pada pesan ilahi dan hanya akan *survive* jika sepenuhnya mendasarkan diri pada modal dan kekuatan rohaninya, yaitu pesan etis moral.⁵⁵ Bahwa di Indonesia masih ada pengusung ide negara agama (Islam) tak dapat dipungkiri, namun ide ini tidak didukung oleh sebagian besar umat Muslim Indonesia. Secara historis, demikian Madjid, tuntutan mendirikan negara Islam merupakan fenomena modern yang beriringan dengan proses modernisasi akhir abad 19. Ungkapan *Islam adalah “din wa dawla”* (kesatuan agama dan politik) merupakan ungkapan yang berasal dari kaum fundamentalis Islam, dan bukan dari Islam itu sendiri. Jadi tuntutan pendirian negara Islam merupakan reaksi fundamentalistik

⁵⁴ Lorenz Müller, *Islam und Menschenrechte. Sunnitische Muslime zwischen Islamismus, Säkularismus und Modernismus*. Hamburg, 1996.

⁵⁵ Masykuri Abdillah, *Responses of Indonesian Muslim Intellectuals ...op.cit.*, hlm. 229. Lihat juga B. Effendy, *Islam and the State... op.cit.*, hlm. 68.

atas proses modernisasi yang cenderung sekularistik dan autoriter.⁵⁶

“Benturan peradaban?”

Berdasarkan pertimbangan tersebut di atas dapat dikatakan di sini bahwa medan perang ideologis dasa warsa mendatang tidak lagi akan ditentukan oleh pertentangan antara agama-agama atau antar-kebudayaan sebagaimana ditegaskan Huntington atau kaum fundamentalis. Pertentangan tersebut berlangsung justru dalam masing-masing agama dan kebudayaan itu sendiri, yaitu di antara mereka yang mendukung penuh cita-cita kemanusiaan universal dan oleh karena itu bertekad berpegang pada etika demokrasi, hak asasi manusia dan keadilan sosial, dan mereka yang bersikap primordialistis, yaitu sikap yang mencari keamanan dalam kelompok sangat kecil sambil mencurigai atau memusuhi kelompok lain. Modernisasi dan kesadaran diri masyarakat non-Barat dapat saja memicu sikap penolakan terhadap imperialisme budaya Barat (berkat keunggulan ilmu pengetahuan dan teknologi, ekonomi dan politik), namun tidak harus bermuara pada konflik peradaban dalam skala global. Yang terjadi adalah konflik intra-kebudayaan: Tradisi versus Modernisasi.⁵⁷

Modernitas di Barat sendiri merupakan suatu konstruk pengelolaan konflik normatif; mengingat dan memperhitungkan batas pertumbuhan ekonomi dan krisis ekologis yang ditimbulkannya, peradaban Barat maj dan berkembang dalam dan melalui *kritik diri*. Dieter Senghaas mengajukan suatu *heksagon* (segi enam) yang menopang peradaban Barat dan enam unsur tersebut dinilainya mampu memecahkan konflik tanpa kekerasan. *Pertama*, monopoli negara dalam memakai kekerasan fisik. *Kedua*, negara hukum dengan berbagai lembaga (pengadilan, kejaksaan, pengacara) sebagai sarana untuk mengontrol monopoli negara atas kekerasan. *Ketiga*, partisipasi demokratis sebagai landasan untuk mengubah dan mengembangkan hukum sesuai dengan perubahan zaman. *Keempat*, kontrol afeksi di tingkat perorangan, baik dengan menginternalisasikan suatu budaya tanpa kekerasan maupun melalui interdependensi dari banyak peranan yang dimainkan oleh masing-masing orang. Dengan demikian tidak akan terjadi konflik mutlak mengenai keseluruhan eksistensi, melainkan terjadi fragmentasi konflik

⁵⁶ Nurcholish Madjid, "The Issue of Modernization among Muslims in Indonesia: From a Participant Point of View", dalam: A. Ibrahim, S. Siddique & Y. Hussain (Ed.), *Readings on Islam in Southeast Asia*. Singapore, 1985, hlm. 379-387.

⁵⁷ Nurcholish Madjid, *Religiöser und gesellschaftspolitischer Pluralismus. Eine islamische Sicht im Kontext indonesischer Erfahrung*, dalam: A. Bsteh, (Hrsg.), *Friede für die Menschheit*. Mödling, 1994, hlm. 214-232.

yang lebih lunak dan lebih mudah ditanggulangi. *Kelima*, keadilan dalam pembagian pendapatan yang harus mengimbangi kekurangan sistem pasar (kapitalisme) dan menjamin partisipasi materiil rakyat. *Keenam*, unsur yang sangat penting sebagai dasar budaya politik modern adalah budaya konflik yang beradab dan bebas kekerasan.⁵⁸

Peradaban itu – demikian Senghaas – berkembang di Barat bukan karena merupakan semacam unsur intrinsik budaya Barat; peradaban tersebut justru berkembang atas dasar prinsip *Zivilisierung wider Willen* (“melawan kehendaknya sendiri”), karena dipaksa oleh perubahan keadaan masyarakat modern. Sejauh menyangkut modernisasi, masyarakat non-Barat pun mau tak mau harus menempuh jalan serupa, sekalipun barangkali dengan mengembangkan institusi yang berbeda bentuknya. Dengan tesis itu, Senghaas hendak mengkritik pemikiran *kulturalistis* yang mengatakan bahwa nilai-nilai universal seperti etika demokrasi, konsepsi negara hukum sekular atau hak asasi manusia merupakan temuan peradaban Barat dan tidak boleh diterapkan ke dalam konteks kebudayaan lain, misalnya konteks dunia Islam. Diskursus internal Islam di Indonesia menunjukkan bahwa Demokrasi dan Islam bisa bergandengan dan justru mengacu pada sumber-sumber yang sama sebagaimana dilakukan kaum fundamentalis dalam Islam.

Pada kenyataannya konsepsi Demokrasi, hak-hak asasi manusia dan negara hukum sekular tidak merupakan unsur *intrinsik* peradaban tertentu (Barat). Ide tentang demokrasi dan hak asasi manusia juga tidak dapat dikembalikan pada acuan Kitab Suci. Karena dalam sumber-sumber Kitab Suci ataupun Al-Quran sendiri tidak akan ditemukan pernyataan langsung tentang masalah ini, sebaliknya untuk semua posisi ditemukan bukti-bukti baik yang mendukung maupun yang tidak mendukung ide demokrasi dan hak asasi manusia. Oleh karena itu acuan pada sumber-sumber tersebut sangat tidak membantu menjernihkan masalah ini karena Teks Kitab Suci ataupun Al-Quran selalu terbuka untuk pelbagai Interpretasi.⁵⁹

Sejumlah deklarasi hak asasi manusia organisasi-organisasi Islam juga tidak akan membantu mencermati persoalan ini⁶⁰, selain mereka tidak

⁵⁸ Dieter Senghaas, ...*op.cit.*, hlm. 175, 206.

⁵⁹ *Ibid.*, hlm.33.

⁶⁰ Ide Hak Asasi Manusia memang sudah termuat dalam agama-agama universal, khususnya agama-agama monotheis yang menekankan transendensi Allah. Tetapi perspektif kemanusiaan universal agama-agama besar semula baru bersifat potensial. Agama-agama monotheis membutuhkan sejarah panjang untuk benar-benar menyadari dan menerima ide hak asasi manusia. Lihat Johannes Schwartländer, (Hrsg.), *Freiheit der Religion. Christentum und Islam unter dem Anspruch der Menschenrechte*. Mainz, 1993, hlm. 14-23.

merepresentasikan masyarakat Islam sedunia, juga karena sikap mereka yang *apologetis* dan ambivalen. Baik deklarasi Hak Asasi manusia dalam Islam 1981 maupun deklarasi hak-hak asasi manusia yang dicetuskan dalam Konferensi para menteri luar negeri negara-negara berbasis Islam di Kairo (1990), kedua-duanya menegaskan bahwa hak asasi manusia seperti halnya juga hak kebebasan beragama dapat diturunkan langsung dari dan didasarkan pada Al-Quran.

Dialog antar-agama dan Etika Derita

Agar ide demokrasi dan hak-hak asasi manusia itu diterima sebagai *platform* bersama yang dapat diterima oleh semua agama dan kebudayaan, maka hak asasi manusia sebaiknya jangan dilihat sebagai sejumlah tuntutan yang dirumuskan secara apriori dan diturunkan dari suatu teori atau filsafat tertentu, atau pandangan keagamaan tertentu. Hak-hak asasi itu kiranya lebih tepat dimengerti sebagai reaksi umat manusia atas sejarah bersama, yaitu sejarah penderitaan yang terjadi dalam struktur masyarakat modern.⁶¹ Dari pergumulan kolektif dengan sejarah penderitaan itu muncul hasrat dan tekad bersama untuk menghentikan segala penderitaan dengan segala bentuknya dan merumuskan apa yang menjadi hak setiap orang. Pengalaman penderitaan (ketidakadilan dan penindasan) melahirkan satu konsensus dasar tentang adanya nilai-nilai dan prinsip-prinsip kemanusiaan universal. Salah satu ungkapannya adalah Pernyataan Sedunia Hak-Hak asasi manusia oleh Sidang Umum PBB 1948.⁶²

Pemahaman yang bertitik-tolak dari pengalaman derita manusia –selain mendorong solidaritas global –bisa membantu mencapai pengertian hak asasi manusia yang barangkali bisa membuka jalan keluar dari perselisihan-perselisihan di sekitar berlakunya prinsip HAM secara universal. Pengalaman derita itu merupakan suatu kategori trans-budaya, karena dia merupakan pengalaman yang mencakup seluruh manusia. Pendekatan negatif ini memperlihatkan bahwa paham tentang hak asasi manusia bertitik tolak dari apa yang dirasakan sebagai negatif dan oleh karena itu tidak bisa diterima begitu saja. Penderitaan itu sendiri mengandung tuntutan supaya diubah dan diatasi. Tuntutan ini pun bersifat langsung dan spontan, artinya mendahului segala penalaran kita dan pada pokoknya tidak disanksikan oleh siapapun.

⁶¹ Lihat Martin Forstner, *Inhalt und Begründung der Allgemeinen Islamischen Menschenrechtserklärung*, dalam: Johannes Hoffmann (Hrsg.), *Begründung von Menschenrechten aus der Sicht unterschiedlicher Kulturen*. Frankfurt, 1991, hlm. 249-273.

⁶² Johannes Schwartländer, *Menschenrechte - eine Herausforderung der Kirche*, Mainz/München, 1979, hlm. 65.

Dalam penderitaan menjadi tampak secara dialektis apa yang harus di tujukan dan diusahakan.⁶³

Terkait dengan hal ini, pertanyaan yang harus digeluti oleh agama-agama adalah, sejauh mana agama-agama ikut menunjang atau merintangi pembebasan manusia dari penderitaan, atau barangkali ia ikut menyebabkan penderitaan. Perjuangan bersama untuk mengatasi penderitaan manusia yang menjadi pengalaman dan kepedulian bersama, kiranya merupakan dasar paling kokoh bagi setiap politik pembangunan dan dialog serta kerja-sama antar-agama yang mutlak diperlukan untuk mencapai perdamaian dunia.

Peluang emas dialog antar-budaya dan antar-agama terletak dalam kenyataan bahwa agama merupakan fenomena yang ambivalen. Konflik internal dalam agama-agama menunjukkan bahwa agama-agama dalam bentuk sosio-budaya terkena ambivalensi budaya yang mereka masuki: setiap agama mengandung sekaligus elemen-elemen yang mendukung dan menghambat perkembangan budaya kemanusiaan universal.

Oleh karena setiap kebudayaan dan agama bersifat ambivalen, maka tidak ada kebudayaan atau agama yang dapat dijadikan sebagai *tolok ukur normatif universal*. Amatlah tidak etis kalau norma-norma keagamaan atau pun peradaban tertentu dipaksakan untuk tolok ukur normatif pada tingkat global. Karena setiap agama dan kebudayaan bercorak ambivalen, maka setiap agama dan kebudayaan membutuhkan koreksi dan dituntut untuk belajar terbuka pada agama dan kebudayaan lain. Kesadaran akan ambivalensi akan amat membantu menghindari imperialisme yang seringkali dilegitimasikan secara religius. Apa yang kita kenal sebagai konsep `Inkulturasi` yang harus dilewati oleh setiap agama mengimplikasikan baik proses *relativasi* dominasi nilai-nilai budaya Arab atau Eropa misalnya maupun kesediaan mengakui kebhinekaan bentuk sosio-budaya setiap agama. Inkulturasi mengandaikan bahwa tak ada budaya dan agama yang merasa diri lebih tinggi derajatnya dari budaya dan agama lain. Konkretnya: agama Kristen yang mengambil bentuk sosio budaya Barat tidak dapat dijadikan sebagai dasar normatif bagi bentuk sosio budaya agama kristen di lingkup kebudayaan lain. Hal ini juga berlaku untuk agama Islam.

Posisi ini amat relevan bagi pemeliharaan hubungan antara peradaban Barat dan dunia Islam, karena posisi ini di satu pihak hendak menghindari arogansi politik dan di pihak lain membuka jalan untuk mencari *platform* bersama yang terhadapnya semua kelompok agama dan kebudayaan mencapai kesepakatan. Menarik untuk mencermati

⁶³ Heilmeyer, Wolfgang (Hrsg.), *Die Menschenrechte. Erklärungen, Verfassungsartikel, Internationale Abkommen*. Paderborn, 1982, hlm. 59-62.

proses perumusan Pancasila. Betapa wakil-wakil bangsa Indonesia saat itu sadar bahwa dasar normatif negara RI tidak boleh didasarkan pada keyakinan parikular suatu agama, melainkan pada prinsip-prinsip universal sebagai tercermin dalam lima sila-sila Pancasila. Nilai-nilai yang mereka rumuskan adalah nilai-nilai yang oleh semua pihak dapat diterima karena memang sudah menjadi milik semua pihak. Lima prinsip etis dalam Pancasila terutama sila pertama dan sila kelima dapat menjadi acuan bagi semua umat beragama di Indonesia untuk bersama-sama membangun dan mewujudkan “keadilan sosial bagi seluruh rakyat Indonesia”.

Kedua sila ini tidak hanya memberikan komunitas keagamaan di Indonesia hak, namun juga kewajiban untuk aktif dalam seluruh proses pembangunan di Indonesia di atas dasar kemanusiaan dan keadilan. Dengan demikian tuntutan mewujudkan nilai keadilan sosial bukan saja dipandang sebagai tugas sosio-politik umat beragama yang tak terhindarkan, melainkan terutama karena tuntutan itu sendiri mengalir dari *sentrum etis* iman mereka sendiri. Umat beragama dihadapkan dengan pertanyaan yang mendasar, apakah kerja sama dengan umat beragama lain, dapat dibenarkan di hadapan Allah yang mereka imani. Bahwa hubungan antara kaum muslim dan Kristen di atas panggung politik selalu dikesankan sebagai dua kubu yang saling “berlawanan”, hemat penulis harus dilihat sebagai sebuah *mythos*, karena tidak sesuai dengan fakta sejarah. Antara kaum muslim modernis dari partai Masyumi di satu pihak dan kaum kristen dari partai Kristen di pihak lain terdapat kesepakatan tentang pentingnya demokrasi di Indonesia. Hal ini berarti dalam hal masalah yang paling mendasar yang menyangkut kesejahteraan umum bangsa Indonesia, kaum muslim dan kristen selalu dapat bekerja sama.⁶⁴

Tampaknya tantangan yang dihadapi agama-agama (di Indonesia) pada dasarnya juga adalah tantangan yang dihadapi manusia Indonesia.⁶⁵ Artinya apabila agama berurusan dengan usaha mengatasi serta mengurangi penderitaan dalam segala dimensinya, maka hal yang sama sebetulnya ingin dicapai oleh manusia, juga sebelum dan tanpa dia diperanggotakan pada suatu agama tertentu. Titik pertemuan agama-agama terletak dalam cita-cita mereka untuk menjanjikan dan memungkinkan keselamatan bagi tiap penganutnya dan membebaskan manusia dari penderitaan dengan segala dimensinya. Bentuk fundamental dan yang kelihatan dari penderitaan manusia adalah

⁶⁴ Johannes Müller, *Perkembangan Masyarakat....op.cit.*, 178.

⁶⁵ Bdk. Olaf Schumann. *Hinaus aus der Festung. Beiträge zur Begegnung mit Menschen anderen Glaubens und anderer Kulturen*, Hamburg, 1997, hlm. 210.

kelaparan, penyakit, kemiskinan dan penindasan. Namun manusia juga amat menderita jika dia didiskriminasikan berdasarkan keyakinan. Bila keselamatan dan upaya mengurangi penderitaan dibenarkan tiap agama, maka tujuan itu, yaitu keselamatan itu sendiri akan menjaga agar cara yang ditempuh jangan sampai merugikan keselamatan orang lain. Diungkapkan dengan sederhana: hidup keagamaan saya sendiri hanyalah wajar, kalau saya dalam teori dan praktek mengakui kesamaan derajat kemanusiaan orang yang berkeyakinan lain.

Daftar Rujukan

- Abdillah, Masykuri, *Responses of Indonesian Muslim Intellectuals to the Concept of Democracy (1996-1993)*, Hamburg, 1997.
- Berger, Peter L., *Langit Suci. Agama sebagai Realitas Sosial*. Jakarta: LP3ES, 1991
- , der Pluralismus und die Dialektik der Ungewissheit, dalam: Becker, Dieter (ed.) *Globaler Kampf der Kulturen? Analysen und Orientierungen*, Stuttgart, 1999, hlm., 225-241.
- , *Piramida Korban Manusia. Etika Politik dan Perubahan Sosial*, Jakarta, 1982.
- /Luckmann, Thomas, *The Social Construction of Reality*, New York, 1979.
- Bielefeldt, Heiner, *Muslimen im säkularen Rechtsstaat. Integrationschancen durch Religionsfreiheit*. Bielefeld, 2003.
- Casanova, José, Chancen und Gefahren öffentlicher Religion. Ost- und Westeuropa im Vergleich. Dalam: Otto Kallscheuer (Hrsg.), *Das Europa der Religionen*, Frankfurt, 1996, hlm.: 181-210.
- Eisenstadt, Shmuel N., *Die Vielfalt der Moderne*, Weilerswist, 2000.
- Forstner, Martin, Inhalt und Begründung der Allgemeinen Islamischen Menschenrechtserklärung, dalam: Hoffmann, Johannes (Hrsg.), *Begründung von Menschenrechten aus der Sicht unterschiedlicher Kulturen*. Frankfurt, 1991, hlm. 249-273.
- Geertz, Clifford, *Kebudayaan dan Agama*. Yogyakarta: Penerbit Kanisius, 1992
- Graf, F. Wilhelm, *Die Wiederkehr der Götter. Religion in der modernen Kultur*. München, 2004.
- Hanf, Theodor, Modernisierung ohne Säkularisierung? Versuch über religiös-politische Ideologien in der Dritten Welt, dalam: Matz, Ulrich (Hrsg.), *Die Bedeutung der Ideologien in der heutigen Welt*, Köln, 1986, hlm. 129-152.
- Hefner, Robert W., Secularization and citizenship in Muslim Indonesia, dalam: Paul Heelas, (Ed.), *Religion, Modernity and Postmodernity*. Oxford, 1998, hlm. 147-168.

- Heidelmeyer, Wolfgang (Hrsg.), *Die Menschenrechte. Erklärungen, Verfassungsartikel, Internationale Abkommen*. Paderborn, 1982.
- Huntington, S. P., *Kampf der Kulturen. Die Neugestaltung der Weltpolitik im 21. Jahrhundert.*, München, 1996.
- Jung, Dietrich, Religion und Politik in der islamischen Welt, dalam: *Aus Politik und Zeitgeschichte* Nr. 42 - 43 / 21./28.10.2002.
- Kleden, Ignas, Agama dalam Perubahan Sosial, dalam: *Agama dan Tantangan Zaman. Pilihan Artikel Prisma 1975-1984*. Jakarta: LP3ES, 1985, hlm. 215- 234.
- , Dialog antar-Agama: Kemungkinan dan Batas-Batasnya, dalam: *Agama dan Tantangan Zaman. Pilihan Artikel Prisma 1975-1984*. Jakarta: LP3ES, 1985, hlm. 152-167.
- Lewis, Bernard, *Die politische Sprache des Islam*, Berlin, 1991.
- Madjid Nurcholish, "The Issue of Modernization among Muslims in Indonesia: From a Participant Point of View", dalam: A. Ibrahim, S. Siddique & Y. Hussain (Ed.), *Readings on Islam in Southeast Asia*. Singapore, 1985, hlm. 379-387.
- , Religiöser und gesellschaftspolitischer Pluralismus. Eine islamische Sicht im Kontext indonesischer Erfahrung, dalam: A. Bsteh, (Hrsg.), *Friede für die Menschheit*. Mödling, 1994, hlm. 214-232.
- Magnis-Suseno, Franz, *Etika Politik. Prinsip-prinsip Moral Dasar Kenegaraan Modern*. Jakarta: Gramedia, 1994.
- , Franz, Hak-Hak Asasi manusia: Kontekstual atau Universal, dalam: *Prisma*, No. 11 1994: 3-17, 16.
- , *Filsafat Kebudayaan Politik. Butir-Butir Pemikiran Kritis*. Jakarta: Gramedia, 1995..
- , *Neue Schwingen für Garuda. Indonesien zwischen Tradition und Moderne*, München, 1989
- Meier, Andreas. *Der politische Auftrag des Islam. Programme und Kritik zwischen Fundamentalismus und Reformen – Originalstimmen aus der islamischen Welt*. Wuppertal, 1994.
- Meyer, Thomas, *Fundamentalismus in der modernen Welt – die Internationale der Unvernunft*. Frankfurt, 1989.
- , *Fundamentalismus. Aufstand gegen die Moderne*, Hamburg, 1989.
- Müller, Lorenz, *Islam und Menschenrechte. Sunnitische Muslime zwischen Islamismus, Säkularismus und Modernismus*. Hamburg, 1996.
- Müller, Johannes, Religionen – Quelle von Gewalt oder Anwalt der Menschen? Ueberlegung zu den Ursachen der Ambivalenz von Religionen, dalam: Müller, Johannes/Reder, M./Karcher, T. (Ed.), *Religionen und Globalisierung*, Stuttgart: Kohlhammer, 2007,

hlm. 120-138.

- , *Perkembangan Masyarakat Lintas-Ilmu*, Jakarta: Gramedia, 2006.
- Riesebrodt, Martin, *Die Rückkehr der Religionen*, München, 2000.
- Schumann, Olaf, Islam und Politik in Indonesien, dalam: *Evangelische Mission 1978 Jahrbuch Band 10*, Hamburg, hlm. 64-80.
- , *Hinaus aus der Festung. Beiträge zur Begegnung mit Menschen anderen Glaubens und anderer Kulturen*, Hamburg, 1997
- Schwartländer, Johannes, *Menschenrechte - eine Herausforderung der Kirche*, Mainz/München, 1979.
- , (Hrsg.), *Freiheit der Religion. Christentum und Islam unter dem Anspruch der Menschenrechte*. Mainz, 1993
- Senghaas, Dieter, *Zivilisierung wider Willen*, Frankfurt, 1998.
- Tibi, Bassam, *Der Islam und das Problem der kulturellen Bewältigung sozialen Wandels*. Frankfurt, 1985.
- , *Die neue Weltunordnung, Westliche Dominanz und islamischer Fundamentalismus*, Berlin, 2001.
- , *Fundamentalismus im Islam – Eine Gefahr für den Weltfrieden?*, Darmstadt, 2002.
- Kleden, Ignas, Dialog antar-Agama: Kemungkinan dan Batas-Batasnya, dalam: *Agama dan Tantangan Zaman. Pilihan Artikel Prisma 1975-1984*. Jakarta: LP3ES, 1985, hlm. 152-167.

