

RELASI AGAMA DAN MORALITAS MASYARAKAT POSTSEKULAR NEGARA (Telaah atas Pemikiran Juergen Habermas)

Otto Gusti Madung

STFK Ledalero Maumere 86122 Flores NTT

Email: ottomadung@hotmail.com

Abstract

The resurrection of religions was back felt since the early 90s. Even, the philosophy that overshadowed under jargon "post-metaphysical" began to take an interest in religious issues. Juergen Habermas who called himself "religios unmusikalisches" (not religiously gifted) made the relationship between religion and rationality in post-secular society as a main theme of his philosophical studies in recent years. Habermas built his theory upon Kantian's thesis and criticized Kant who did not give a clear line of demarcation between religion and reason. By using an analytical tool of Schleiermacher and Derrida, this paper rejects the Habermas' thesis and shows the close relationship between faith and reason. This paper uses method of literature research by referring to the Germanic original works of Habermas and some comments on it.

نهضة الاديان تُرى في اول تسعين سنة. و الفلسفة التي تكون تحت شعار "Postmetafisik" تبتدأ الفلسفة إهتماماً لمسائل الدين. جُورجين حَبْرَمَسْ (Juergen Habermas) الذي يُسمّى نفسه "الانسان ماله شبكة في الدين" (Religios Unmusikalisches) يجعل تعلقاً بين الديني و المنطقي في المجتمع بعدالعلمنة لموضوع الافضل في استقراء الفلسفة من سنوات الآخرة. بنى حَبْرَمَسْ طريقته على مَبِحث الكانتِيان (Kantian) و ينتقد كان (Kant) الذي لا يأخذ الخطَّ الفارق الواضح بين الدين و العقل باستعمال فكرة Scheiermacher dan Derrida. هذه الكتابة تُردُّ مَبِحث حَبْرَمَسْ و تدلُّ على شِدَّة تعلق بين الإيمان و العقل. و طريقة هذه المقالة هي مطالعة الكتابية تقوم على اصل تصانف حَبْرَمَسْ بللغة الألمانية و كثرة التعليق عليها.

Keywords: Sekularisasi, postsekularisasi, iman, akal budi, ruang publik.

A. Pendahuluan

Deportasi agama ke ruang gelap irasionalitas dalam masyarakat moderen sekular telah mencapai klimaksnya dalam credo Nietzschean: *Gott ist tot* – Allah sudah mati.¹ Dengan demikian peran agama yang sangat sentral dan menembus ke hampir seluruh pori-pori kehidupan manusia pada Abad Pertengahan dinyatakan berakhir.

Kendati agama tetap berpengaruh dalam hidup manusia, masyarakat moderen cenderung melihat agama sebagai persoalan privat atau masalah konsep hidup baik. Karena itu pemisahan yang tegas antara agama dan politik merupakan salah satu penemuan moderen yang penting. Namun paradigma ini nampaknya mulai goyah ketika sejak awal tahun 90-an tema agama kembali meramaikan diskursus di ruang publik.

Perhatian terhadap agama juga sangat dirasakan dalam bidang filsafat, terutama filsafat politik. Juergen Habermas misalnya yang lebih dikenal sebagai filsuf postmetafisik dan membaptiskan dirinya sebagai “*religiös unmusikalis*ch” (tak punya bakat religius) membahas secara intensif tema-tema seputar agama dan akal budi. Pidato perdamaian berjudul “Iman dan Pengetahuan” (2001), debat publik dengan Kardinal Josef Ratzinger (2004) dan diskusi dengan sejumlah profesor dari *Hochschule fuer Philosophie* di Muenchen, Jerman (2007) merupakan beberapa contoh perhatian Juergen Habermas terhadap persoalan seputar agama dalam masyarakat moderen.

Pertanyaan yang perlu diajukan di sini ialah, apa latar belakang sehingga Habermas mulai berpaling kepada agama? Apakah ia sudah bertobat dan di usia senjanya mulai memikirkan jawaban pribadi atas situasi batas manusia sebelum liang lahat datang menjemput kehidupan?

Mungkin salah satu jawaban atas pertanyaan di atas adalah rambu-rambu kritis salah seorang teolog Katolik abad ini, Hans Kueng, yang dialamatkan kepada masyarakat moderen sekular yang mau mendepak agama ke raung privat irasionalitas: “Kendatipun manusia mewajibkan dirinya untuk taat pada norma-norma moral, satu hal tetap tak dapat dilakukan manusia tanpa agama: memberikan pendasaran atas keniscayaan dan universalitas kewajiban-kewajiban moral.”²

¹ Bdk. Otto Gusti Madung, “Etos Global dan Dialog Peradaban”, dalam *Kompas* 27 Februari 2010

² Bdk. Hans Kueng, “Leitlinien zum Weiterdenken”, dalam: Hans-Martin Schoenherr-Mann, *Miteinander Leben Lernen*, (Muenchen: Piper Verlag 2008), hal. 387.

Pendasaran terakhir tak tergoyahkan tentang keharusan dan universalitas norma-norma moral, demikian Kueng, tak dapat berpijak pada argumentasi filosofis abstrak semata-mata. Filsafat hanya mampu menyentuh intelek manusia. Sementara keharusan nilai-nilai moral harus dapat menggugah ranah perasaan manusia, ruang di mana agama-agama dapat menembusnya dan bergerak.

Tesis Kueng ini mengingatkan kita akan pandangan Immanuel Kant yang coba mengintegrasikan filsafat agama ke dalam rasionalitas praktis. Kant mengartikan agama sebagai tafsir diri rasionalitas praktis di mana kewajiban normatif mendasarkan dirinya. Dengan cara itu Kant coba memberi pendasaran atas rasionalitas agama moral. Sebab ketika manusia bertindak etis menurut kaidah imperatif kategoris, ia akan selalu sudah menempatkan dirinya dalam horison nilai absolut yang juga dikenal dengan Allah. Untuk Kant ada hubungan yang erat antara akal budi praktis dengan agama.³

Apakah Juergen Habermas setuju dengan konsep relasi antara agama dan akal budi Kantian ini coba dibahas dalam tulisan ini. Habermas membedah persoalan agama dan rasionalitas dalam konteks masyarakat post-sekular.

B. Konsep Postsekularitas dan Agama

1. Postsekularisasi

Postsekularitas merupakan konsep yang dianjurkan oleh Juergen Habermas guna menjawab krisis masyarakat moderen sekular. Habermas melihat dua model yang keliru dalam pemahaman tentang sekularisasi.⁴ Model pertama ia namakan *Verdrängungsmodell*. Menurut paradigma ini, agama dalam masyarakat modern akan lenyap dan posisinya akan digantikan oleh ilmu pengetahuan dan ideologi kemajuan masyarakat modern. Model yang kedua dikenal sebagai *Enteignungsmodell*. Di sini, sekularisasi dan modernitas dianggap sebagai musuh agama karena ia telah melahirkan kejahatan-kejahatan moral. Para pelaku aksi teroris 11 September 2001, demikian Habermas, bertolak dari pemahaman seperti ini tentang sekularisasi dan ingin membangun kembali “moralitas” agama dengan jalan kekerasan.

³ Bdk. Michael Reder, “Religion als kulturelle Praxis an der Grenze zwischen Glauben und Wissen”, dalam Knut Wenzel/Thomas M. Schmidt (Ed.), *Moderne Religion? Theologische und religionsphilosophische Reaktionen auf Juergen Habermas*, (Freiburg im Breisgau: Verlag Herder GmbH, 2009), hal. 131.

⁴ Bdk. Juergen Habermas, “Glauben und Wissen. Friedenspreisrede 2001”, dalam ebd., *Zeitdiagnosen. Zwölf Essays*, (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2003).

Menurut Habermas kedua paradigma tentang sekularisasi di atas terlalu sempit dan bertentangan dengan kenyataan sebuah masyarakat “post-sekularisasi”, di mana agama dan ilmu pengetahuan bisa hidup berdampingan.

Namun jika kita secara jeli menelusuri sejarah pemikiran Juergen Habermas, ia sendiri sesungguhnya pernah menganut paham *Verdraengungsmodell* yang berpandangan bahwa akan tiba saatnya masyarakat moderen meninggalkan agama. Agama tidak lebih dari puing-puing sejarah. Dalam *opus magnum*-nya “*Teori Tindakan Komunikatif*” Habermas menegaskan bahwa agama dengan fungsi integratif dan sumber normatif bagi masyarakat akan mentransformasi diri dalam proses evolusi sosial menuju akal budi komunikatif sekular. “Fungsi integratif sosial dan ekspresif yang awalnya dijalankan oleh praksis ritual (agama-agama) kini beralih ke tindakan komunikatif, di mana otoritas *Yang Kudus* secara suksesif diambil alih oleh otoritas *konsensus rasional* dan argumentatif.”⁵ Dari kaca mata teori habermasian agama tidak lebih dari sebuah tahapan historis perkembangan masyarakat modern.

Konsep sekularisasi Habermas sudah bergeser. Sejak beberapa waktu terakhir ia berbicara tentang masyarakat “*postsekular*”. Sebuah revisi atas tesis sekularisasinya. Postsekularitas mau menegaskan bahwa masyarakat modern dan sekular harus terus memperhitungkan kelangsungan hidup agama-agama. Lebih dari itu, agama-agama juga akan terus aktif mengambil bagian dan menentukan arah perkembangan pelbagai bidang kehidupan sosial. Ketika perjalanan proyek modernitas terancam melenceng dari rel yang seharusnya (*Entgleisung der Moderne*), agama-agama tampil sebagai agen pemberi makna dan pembawa obor cahaya yang memberikan orientasi etis bagi manusia. Masyarakat modern tak mungkin meninggalkan peran agama ini.

Terminus “postsekularitas” Jürgen Habermas secara tak langsung mengandaikan bahwa agama dalam evolusi sejarah masyarakat modern pernah lenyap dan kini muncul lagi. Fenomena muncul kembalinya agama inilah yang disebut postsekular. Apakah anggapan ini benar dan dapat diberi pendasaran secukupnya?

Analisis sosial dan historis yang lebih teliti justru memberikan pembuktian sebaliknya.⁶ Di zaman sekularisasi agama-agama sesungguhnya tetap berperan aktif dalam membentuk dan menata kehidupan masyarakat. Tentu dalam nuansa yang

⁵ Jürgen Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns I*, (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1983 (1981), hal. 118

⁶ Bdk. Michael Reder, “Wie weit können Glaube und Vernunft unterschieden werden?”, dalam: Reder, Michael dan Schmidt, Josef, *Ein Bewußtsein von dem, was fehlt. Eine Diskussion mit Jürgen Habermas*, (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2008), hal. 53.

agak berbeda dibandingkan dengan peran agama di abad pertengahan misalnya. Konsep-konsep dan semantik agama ditransformasi ke dalam ungkapan-ungkapan sekular dan mengalami sebuah pembauran (*Verschmelzung*). Habermas sendiri bahkan melihatnya secara tepat ketika ia mengemukakan tesis bahwa konsep modern tentang martabat manusia (*Menschenwürde*) adalah salah satu bentuk transformasi yang berhasil dari term religius tentang “manusia sebagai gambaran Allah”.⁷ Konsep martabat manusia adalah dasar bagi diskursus modern tentang faham hak-hak asasi manusia. Sebagaimana status manusia sebagai citra Allah tidak ditentukan oleh prestasi atau perbuatan manusia sebagai orang berdosa atau orang kudus, demikian pun martabat manusia melekat pada diri manusia secara ontologis. Itu berarti, manusia tetap bermartabat entah dia bertindak sebagai warga negara yang baik atau sebagai seorang pembunuh.⁸

Konsep martabat manusia tak dapat dipisahkan dari kekristenan. Maka pandangan kita tentang hak-hak asasi manusia pun tidak dapat dipikirkan dan dipisahkan dari budaya Kristen (tentu tanpa harus mengatakan bahwa dalam kitab suci agama-agama lain tidak terkandung substansi faham hak-hak asasi manusia).⁹ Dengan demikian selama masa sekularisasi pengaruh agama Kristen sesungguhnya tetap ada. Betul bahwa pengaruh kekristenan selama masa ini pada tataran kekuasaan politis seperti pada abad pertengahan sudah hancur lebur. Akan tetapi substansi nilai kristiani tetap eksis seperti terungkap dalam konsep martabat manusia dan HAM.

Sekularisasi tak dapat dipahami sebagai sebuah proses linear. Term-term seperti “sekular” atau “postsekular” lebih banyak menciptakan kebingungan ketimbang

⁷ Bdk. Jürgen Habermas, “Glauben und Wissen. Friedenspreisrede 2001”.

⁸ Bdk. Ignas Kleden, *Masyarakat Pos-Sekular: Relasi Akal dan Iman serta Tuntutan Penyesuaian Baru* (Ms), Makalah Studium Generale Fakultas Teologi Universitas Sanata Dharma, Yogyakarta, 16 Agustus 2010, hal. 5

⁹ Karena demokrasi atau hak-hak asasi manusia sudah terkandung dalam agama-agama, maka ada orang yang berpandangan bahwa agama sesungguhnya sudah cukup dan kita tidak membutuhkan demokrasi atau faham hak-hak asasi manusia lagi. Terhadap pandangan seperti ini saya ingin meminjam penjelasan dari Ignas Kleden yang mengatakan bahwa bahwa agama dan demokrasi memiliki sebuah persamaan. Keduanya berurusan dengan manusia yang rapuh dan setiap waktu dapat jatuh dalam kerapuhan itu. Agama memberi nama pengalaman kejatuhan dosa, sedangkan dalam kehidupan berdemokrasi pengalaman kerapuhan itu dikenal dengan kriminalitas.

Namun agama berbeda secara fundamental dari demokrasi. Agama tidak dapat direduksi kepada demokrasi, demikian pun sebaliknya. Agama mengurus akar kejahatan manusia dan berusaha agar manusia dari hari ke hari sempurna secara moral serta menjauhi perbuatan jahat. Demokrasi tidak boleh dan tidak dapat menangani akar kejahatan manusia. Demokrasi hanya dapat mengatur dan mencegah agar manusia dengan kerapuhan dan kejahatannya itu tidak merugikan orang lain.

menjelaskan realitas sosial. Pada tingkat global pun, dalam arti linear penggunaan kedua term ini untuk menjelaskan perkembangan masyarakat dunia sangat tidak meyakinkan dan menciptakan kebingungan baru.

Alasannya, di kebanyakan masyarakat dan kelompok budaya agama tetap memegang peran kunci dalam proses perkembangan sosial. Untuk kebanyakan suku dan kelompok masyarakat di Asia atau Afrika misalnya sekularisasi dan postsekularisasi bukanlah *terminus technicus* atau kategori yang tepat untuk mengungkapkan atau menjelaskan perubahan sosial.

Atas dasar fenomena di atas, mungkin lebih tepat jika kita tidak berbicara tentang postsekularisasi di era globalisasi, tapi tentang “kebangkitan kembali agama-agama” dalam arti adanya perhatian lebih intensif terhadap agama.¹⁰

Juga tinjauan sosiologis menunjukkan, fenomen sekularisasi dan postsekularisasi tak dapat dipisahkan begitu saja. Kita sulit membuat pemisahan jelas antara aspek religius dan sekular baik pada tatanan personal warga negara pun pada ranah organisasi sosial. Pada tingkat mikro kita mengenal banyak orang beriman saleh dan sekaligus berpandangan sekular. Mereka ini senantiasa menempatkan keyakinan religiusnya dalam sebuah hubungan kompleks dengan argumentasi sekular.¹¹ Argumentasi dan keyakinan baik religius maupun sekular pada tingkatan individual cenderung membaaur dan sulit dipisahkan.

Eratnya kaitan antara keduanya juga tampak pada ranah sosial. Dalam komunitas religius sebagai sebuah bangunan sosial yang kompleks argumentasi sekular dan agama sering berjalan bersama-sama dan membaaur. Agama tidak terbentuk dari umat dengan keyakinan religius yang terisolir secara sosial dan memberikan sumbangan imannya dalam diskursus sekular. Bangunan sosial multidimensional lebih mengungkapkan kenyataan bahwa argumentasi dan keyakinan religius dan sekular membangun sebuah hubungan kompleks.

2. Rasionalitas Publik versus Privatisasi Iman

Tinjauan historis dan sosiologis di atas menunjukkan bahwa kita tidak dapat begitu saja membangun sebuah dikotomi tegas antara agama dan masyarakat sekular. Namun diskursus filsafat politik kontemporer justru memperkuat kecenderungan

¹⁰ Bdk. Friedrich Wilhelm Graf, *Die Wiederkehr der Götter. Religion in der modernen Kultur*, (München: Piper Verlag, 2004).

¹¹ Thomas Schmidt, “Religiöser Diskurs und diskursive Religion in einer postsäkularen Gesellschaft”, dalam: Langthaler, Rudolf dan Nagl-Docekal, Hertha (Ed.), *Glauben und Wissen. Ein Symposium mit Jürgen Habermas*, Wien 2007, hal. 322-340.

pemisahan antarkeduanya. Dalam diskursus filosofis, pemisahan tegas antara masyarakat sekular dan agama dibangun secara argumentatif atas dasar konsep dikotomis antara rasionalitas dan iman. Apakah dikotomi tersebut dapat dibenarkan dan diterima?

Salah satu ciri dasariah filsafat paruhan kedua abad ke-20 adalah adanya dekonstruksi atas pemikiran metafisis. Metafisika dianggap tidak rasional dan karena itu tidak dapat menuntut klaim universal. Dekonstruksi metafisika merupakan program filosofis para filsuf seperti *Richard Rorty*, *Derrida* atau *Jürgen Habermas*. Refleksi filosofis mereka bertolak dari kesadaran kuat akan faktum pluralisme.

Metafisika dimengerti sebagai substansi seperti halnya agama, ideologi dan konsep tentang kebaikan atau kebahagiaan. Konsep-konsep substansial selalu bersifat partikular dan terperangkap dalam komunitas budaya tertentu. Tidak mungkin dibangun dialog antara mereka. Yang dianggap universal hanyalah rasionalitas formal. Rasionalitas formal adalah basis bagi sebuah komunikasi lintas budaya. Konsep filosofis seperti itu mengantar para pemikir postmetafisik untuk melakukan dekonstruksi atas metafisika. Juga agama-agama yang dibangun atas konsep metafisis menjadi sasaran kritikan mereka.

Paradigma postmetafisik bukan sebuah rancangan monolitik. Dalam paradigma ini terdapat perbedaan-perbedaan monocolok. Di satu sisi berkembang sebuah tradisi pemikiran yang mau menempatkan agama pada ranah privat. Agama hampir tak punya akses untuk berkiprah di ruang publik. *Rorty* misalnya berpendapat, dengan tetap setia pada pemikiran metafisis agama-agama akan terjerumus ke dalam *ghetto* dan cara berpikir kuno. Cara berpikir monolitik dan hegemonis abad pertengahan yang menihilkan pluralitas dan toleransi. Agama sebagaimana bangunan metafisis lainnya, demikian *Rorty* dalam konsepnya yang pragmatis tentang kebenaran, tak dapat menuntut validitas universal. Agama-agama adalah tafsiran privat tentang dunia.

Dalam filsafat politik, *Rorty* berargumentasi lebih jauh lagi. Atas dasar dikotomi antara *public sphere* dan ranah privat, seorang manusia kontemporer hanya mampu menganut posisi liberal. Inilah satu-satunya posisi yang masuk akal. Agama cenderung mengabaikan liberalisme dan pandangan liberal tentang solidaritas. Agama selalu memancarkan bahaya destruktif atas tatanan liberal. Hal ini muncul ketika agama mengarahkan corong tuntutan-tuntutan dari ranah privat ideologisnya ke ruang diskursus publik.

Persoalan seputar UU Pornografi di Indonesia merupakan salah satu contoh paling jelas aplikasi teori liberal *Rorty* ini. Undang-undang ini coba mengangkat

konsep tentang “tata susila” agama tertentu dan menjadikannya argumentasi di ruang publik. Hal ini membahayakan solidaritas sosial kerana ruang publik dibangun dari pluralitas pandangan hidup.

Rorty bersikap antiklerikal dalam hubungan dengan agama. Ia berpendapat, “institusi-institusi Gereja membahayakan kewajaran yang sehat masyarakat demokratis”.¹² Sebuah tatanan hidup bersama yang damai hanya mungkin kalau agama disingkirkan ke ruang privat dan tidak pernah boleh mengambil bagian dalam hidup publik.

Pada tingkat global terdapat kebhinekaan bentuk masyarakat. Maka secara sosiologis pemisahan tegas antara yang privat dan yang publik serta peminggiran agama ke ruang privat menyisakan banyak persoalan. Di banyak negara dan kebudayaan di dunia ini ruang privat dan publik lebih dipandang sebagai sebuah jaringan hubungan timbal balik. Dengan demikian hubungan dikotomis ala Rorty hanya berlaku secara terbatas. Dalam lingkup kebudayaan Barat sendiri konsep pemisahan liberal antara ruang publik dan privat ini dikritik secara tegas oleh kaum komunitarian seperti Michael Walzer misalnya.¹³ Jika pemisahan antara kedua bidang ini tidak bersifat dikotomis tapi cair, maka dalam diskursus publik kita juga dapat berdiskusi secara rasional tentang pandangan hidup.

Tidak semua filsuf yang menganut aliran posmetafisis sependapat dengan Rorty ikhwal privatisasi radikal agama. Jürgen Habermas misalnya menganut pandangan lebih terbuka untuk berdialog dengan agama. Memang Habermas berpegang teguh pada prinsip-prinsip postmetafisika. Tapi dalam tilikan sosiologis ia yakin akan kemampuan dan menganjurkan kepada agama-agama untuk mengambil bagian dalam diskursus publik menyangkut persoalan-persoalan kemasyarakatan.

Kendatipun demikian agama untuk Habermas tetap menjadi bagian dari ruang privat. Hal ini berkaitan erat dengan distingsi yang dibuat Habermas antara norma dan nilai.¹⁴ Menurut Habermas, validitas lintas batas atau universal hanya mungkin dicapai di bidang moral. Di bidang ini juga sebuah konsensus rasional atas dasar prinsip-prinsip etika diskursus mungkin. Sementara itu refleksi etis-eksistensial akal

¹² Richard Rorty/Gianni Vattimo, *Die Zukunft der Religion*, (Frankfurt am Main: Suhrkamp 2006), hal. 38.

¹³ Bdk. Michael Walzer, *Sphären der Gerechtigkeit. Ein Plädoyer für Pluralität und Gerechtigkeit*, (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1992).

¹⁴ Bdk. Jürgen Habermas, *Erläuterungen zur Diskursethik*, (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1991).

budi praktis tentang nilai-nilai etis merupakan bagian dari konsep privat tentang tafsiran kita atas dunia. Hasil refleksi etis ini pun tak dapat diuniversalisasi. Agama adalah bagian dari ranah etis penataan hidup pribadi.

Habermas membuat suatu distingsi tegas antara moral dan etika. Agama adalah bagian dari etika. Konsep Habermas ini bermasalah. Coba kita lihat letak persoalannya. Dalam realitas sosial pandangan-pandangan etis dan diskursus normatif sudah saling membaur.¹⁵ Ada hubungan timbal-balik antarkeduanya. Bidang yang satu hidup dari bidang yang lain dan sebaliknya. Dalam dialog dan hubungan timbal balik ini ideologi, pandangan tentang dunia dan etika menuntut validitas rasional dan universal. Argumentasi dan pendasaran atas konsep “hidup baik” atau kebahagiaan dimengerti sebagai konsep universal dan rasional, bukan interpretasi privat tentang dunia. Diskursus tentang hidup baik mengandung rasionalitas dan melampaui batas-batas ranah privat.¹⁶

Satu hal lagi perlu dijelaskan di sini: Faktum bahwa pandangan-pandangan hidup seperti agama mengandung rasionalitas, tidak berarti, ada sebuah konsensus antara pandangan-pandangan itu. Ini tidak dimaksudkan kalau kita bicara tentang kemungkinan dialog antara ruang privat dan publik. Sebab konsensus seperti itu mengandaikan adanya dan pengakuan akan konsep rasionalitas substansial yang terarah pada kesatuan dan homogenitas. Dari perspektif teori pengetahuan dan konsep rasionalitas kita menolak konsep rasionalitas seperti itu. Kita mau membangun hubungan dialogis antara rasionalitas (publik) dan iman (privat) tanpa menciptakan hasil yang reduksionistis. Itu berarti juga, agama tak boleh ditafsirkan sebagai sebuah “*black box*” dan disingkirkan ke ruang privat. Agar kita dapat menjelaskan peran publik agama dewasa ini, perlu dikembangkan sebuah konsep tentang agama yang menjelaskan serta menunjukkan hubungan timbal-balik antara sekularisasi dan postsekularisasi, pengetahuan dan iman, dan bukannya dikotomi radikal antara ruang privat dan publik.

Uraian kita di atas menunjukkan bahwa agama menurut Habermas tidak mengandung unsur rasionalitas. Agama berada pada ruang privat dan nilai-nilai agama selalu terperangkap dalam konteks budaya tertentu seperti nilai-nilai etis.

Jika rasionalitas agama ditolak, maka agama tidak mungkin dapat berkorporasi secara wajar dalam diskursus di ruang publik seperti yang dituntut Habermas dari

¹⁵ Michael Reder, “Wie weit können Glaube und Vernunft unterschieden werden?”, hal. 58-59.

¹⁶ Bdk. Martha Nussbaum, *Gerechtigkeit oder das gute Leben*, (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1999).

agama-agama. Untuk dapat menjalankan fungsi publiknya secara baik kita perlu mengakui adanya rasionalitas agama-agama. Cusanus dan Schleiermacher seperti akan diuraikan dalam bagian berikut lewat metode *negatif-dialektis* coba menunjukkan aspek rasional agama tersebut. Konsep agama *negatif-dialektis* adalah sebuah koreksi atas konsep rasionalitas Habermasian yang terlalu sempit.

C. Konsep Agama Negatif-dialektis

Di manakah kita temukan pemahaman tentang agama yang negatif-dialektis ini? Baiklah kita menjelajahi sebentar sejarah filsafat. Dalam sejarah filsafat kita mengenal Nicolaus Cusanus dan Friedrich Schleiermacher yang banyak berbicara tentang ini.¹⁷

Kita coba membaca Nicolaus Cusanus lebih sebagai seorang filsuf teori pengetahuan di ambang abad moderen daripada seorang ahli metafisika. Dengan menggunakan metode teori pengetahuan, Cusanus ingin melampaui konsep rasionalitas yang sempit. Ia juga membongkar serta menunjukkan batas-batas kemampuan pengetahuan.

Secara paradigmatis kemungkinan dan batas pengetahuan manusia ditunjukkan dalam pergulatan intelektualnya dengan persoalan seputar “yang absolut” (*das Absolute*). Yang absolut melampaui segala macam bentuk pertentangan (*Contradictio oppositoris*) yang bersifat sementara. Akal budi hanya mampu mendekati yang absolut ini dengan cara berpikir tentang yang absolut itu sebagai perjumpaan dari pertentangan-pertentangan kontradiktoris. Metode pendekatan ilmiah atas agama ini disebut *Docta Ignorantia*. Dengan metode ini Cusanus mau mendekati secara rasional sesuatu yang sesungguhnya terletak di luar jangkauan akal budi. Ilmu pengetahuan tentang ketidaktahuan, itulah nama metode ilmiah Cusanus untuk membedah persoalan agama. Dengan metode ini Cusanus coba menghubungkan iman dan ilmu pengetahuan, transendensi dan imanensi. Sebuah pendekatan yang kita kenal dalam tradisi teologi negatif.

Tradisi teologi negatif ini diteruskan dalam filsafat modern oleh *Schleiermacher* dengan refleksinya tentang filsafat kesadaran.¹⁸ Pandangan *Schleiermacher* tidak lari jauh dari Cusanus. Menurut *Schleiermacher* manusia tak mungkin dapat

¹⁷ Bdk. Michael Reder, “Wie weit können Glaube und Vernunft unterschieden werden?”, hal. 62-65.

¹⁸ Bdk. Friedrich Schleiermacher, *Hermeneutik und Kritik* (diedit oleh M. Frank), (Frankfurt am Main: Suhrkamp 1977).

membuat sebuah pendasaran diri yang refleksif. Pengalaman ini mengantar kita menuju *Docta Ignorantia* tentang kesadaran diri yang langsung. Dalam pengalaman akan kegagalan atau keterbatasan tentang pendasaran diri otonom ini muncul juga titik batas akal budi manusia. Pengalaman akan keterbatasan akal budi ini adalah *signum* atau tanda negatif kesadaran manusia.

Kesadaran negatif ini mengantar kita kepada prinsip atau dasar transendental yang selalu menjadi prasyarat kesadaran manusia. Dengan menggunakan metode “pengetahuan akan ketidaktahuan” (*Docta Ignorantia*) prinsip transendental dapat ditafsirkan atau ditematisasi sebagai asal mula keberadaan manusia.

Dari perspektif religius, Schleiermacher menafsirkan kesadaran diri langsung sebagai perasaan ketergantungan absolut. Perasaan ketergantungan ini mengungkapkan kesadaran manusia akan Allah. Kita dapat menarik sebuah kesimpulan sementara: dalam refleksi tentang dasar-dasar subjek, kita tidak hanya menelanjangi batas-batas konsep akal budi yang terlalu sempit, tapi juga menunjukkan jembatan yang menghubungkan iman dan pengetahuan. Agama adalah ungkapan dari perasaan ketergantungan absolut. Ia bukan irasional, tapi dapat ditematisasi bersama akal budi yang sadar akan keterbatasannya, meskipun hal itu tentunya tidak pernah dilakukan secara sempurna. Sekali lagi, kita di sini berhadapan dengan pemahaman tentang agama secara *negatif-dialektis*.

Konsep agama yang hampir sama seperti Schleiermacher juga digunakan oleh Niklas Luhmann, sosiolog dari aliran teori sistem. Luhmann menganalisis konsep agama dari perspektif sosiologis dan hegelian. Refleksinya tentang agama dibangun atas pengertian agama yang negatif-dialektis. Ciri khas sistem agama ialah “mengamati apa yang tak dapat diamati” (*das Unbeobachtbare zu beobachten*).¹⁹ Itulah fungsi sosial agama menurut Luhmann. Komunikasi religius mengoperasionalisasi pandangan ini dalam sistemnya sendiri. Kodifikasi komunikasi religius terjadi lewat kode-kode internal sistem bernama “yang imanen” dan “yang transenden”.

Cusanus, Schleiermacher dan Luhmann memfokuskan pemahamannya tentang agama pada hubungan dialektis antara transendensi dan imanensi. Konsep agama dialektis ini harus diintegrasikan dalam diskursus filsafat politik tentang agama. Agama dipahami sebagai ungkapan linguistik dan simbolis hubungan dialektis antar transendensi dan imanensi.

¹⁹ Bdk. Niklas Luhmann, *Die Religion der Gesellschaft*, (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2002).

D. Konsekuensi Logis untuk Diskursus tentang Agama Dewasa ini

1. Iman dan ilmu pengetahuan

Pertanyaan penting dalam diskursus kontemporer guna menentukan peran publik agama ialah pertanyaan seputar hubungan antara iman dan ilmu. Untuk menjelaskan konsekuensi dari konsep agama yang sudah kita bicarakan di atas, baiklah sebelumnya dibicarakan sekali lagi hubungan antara iman dan rasionalitas dalam terang pemikiran Jürgen Habermas.

Pandangan Habermas ini mengacu pada konsep Kant.²⁰ Menurut Habermas, konsep rasionalitas Immanuel Kant terlalu luas. Kant menempatkan garis demarkasi rasionalitas terlalu jauh. Akibatnya, Kant menyejajarkan pendasaran rasional moralitas dengan asumsi keberadaan Allah. Bahwa moralitas berlaku absolut, itu mengandaikan pengakuan akan postulat keberadaan Allah, demikian Kant. Habermas menolak tesis hubungan antara rasionalitas praktis dan eksistensi Allah dalam filsafat Kant ini.

Pemikiran postmetafisik harus bertolak dari pandangan bahwa agama dalam relasi dengan akal budi merupakan sesuatu yang aksidental. Agama tidak termasuk unsur substansial rasionalitas. Konsekuensi logisnya, filsafat tidak boleh terlalu angkuh untuk mengatakan bahwa ia tahu persis tentang persoalan seputar agama. Iman dan ilmu pengetahuan adalah dua wajah rasionalitas yang tak dapat dihubungkan satu sama lain.

Filsafat dapat merekonstruksi substansi agama ke dalam bahasa yang dapat diterima umum dan mengembangkan konsep-konsep normatif atau politisnya dalam rangka konsep negara liberal. Maka, pemisahan tegas antar iman dan pengetahuan bertujuan melindungi konsep iman dari bahaya perluasan yang mengaburkan iman sendiri. Agama ditematisasi sebagai sesuatu yang lain dari rasionalitas. Habermas ingin melindungi filsafat dari kolonisasi instansi luar “karena ketika batasan antara agama dan ilmu menjadi kabur, rasionalitas akan kehilangan pegangan dan terombang-ambing”.²¹

Dengan ini Habermas mau menunjukkan sebuah konsep rasionalitas yang kuat dan formal. Konsep seperti ini menekankan kesatuan akal budi berhadapan dengan iman. Wolfgang Welsch memberikan catatan kritis bahwa Habermas ingin

²⁰ Bdk. Jürgen Habermas, *Zwischen Naturalismus und Religion*, (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2005), hal. 216-257.

²¹ *Ibid.*, hal. 252.

“mengembalikan pluralitas kepada kesatuan monistis, kendati ia tak dapat menunjukkan bagaimana kesatuan itu dapat dipikirkan”.²²

Dengan bercermin pada pandangan agama Schleiermacher kita dapat mengkritisi konsep Habermas tentang pemisahan antara iman dan ilmu. Menurut Schleiermacher antara iman dan ilmu tak dapat ditarik garis demarkasi yang jelas. Ada sebuah hubungan *dialektis-negatif* antara keduanya. Rasionalitas yang merefleksikan batas-batasnya akan berjumpa dengan yang transenden. Rasionalitas mentematisasi yang transenden ini dalam pengertian “*docta ignorantia*” (*wissendes Nichtwissen* – ketidaktahuan yang mengetahui). Dengan demikian iman selalu berkaitan dengan pengetahuan dan pengetahuan dengan iman.

Konsep agama seperti ini dan implikasi epistemologisnya memberikan pendasaran bagi hubungan dialektis antara iman dan ilmu pengetahuan. Hal ini menjadi pusat perhatian beberapa filsuf kontemporer. Derrida misalnya dalam paradigma dekonstruksi dan diferensiasi (*diffe'rrence*) membuat refleksi filosofis tentang agama dalam garis tradisi Schleiermacher. Menurut Derrida, pembicaraan tentang kebangkitan kebalikan agama-agama hanya dapat dipahami kalau kita memperhatikan hubungan dialektis antara iman dan pengetahuan. Alasannya, secara sistematis dan historis hubungan antara agama dan akal budi sesungguhnya sangat erat. Pertentangan antara agama dan rasionalitas harus diatasi guna memahami relevansi sosial agama secara tepat. Kita perlu mencari sumber bersama agama dan rasionalitas yang melampaui pertentangan itu. Dengan demikian Derrida mau mendekonstruksi pertentangan antara iman dan rasionalitas.²³

Ketika pengetahuan hanya dipahami sebagai sesuatu yang sekular-objektif, menurut Derrida akan ada bahaya bahwa pengetahuan dimengerti sebagai sesuatu yang secara struktural terpisah dari iman, kepercayaan dan perilaku etis.²⁴ Akan tetapi pengetahuan sesungguhnya selalu mengandung aspek iman. Demikianpun agama senantiasa coba mentematisasi iman dengan menggunakan instrument rasionalitas. Maka, iman dan pengetahuan selalu berada dalam hubungan dialektis.

Dari kaca mata filsafat politik, pemisahan tegas antara iman dan ilmu pengetahuan dapat mendatangkan efek negatif lanjutan. Jika hubungan timbal balik

²² Wolfgang Iser, *Vernunft. Die zeitgenoessische Vernunftkritik und das Konzept der transversalen Vernunft*, (Frankfurt am Main 1996), hal. 139.

²³ Bdk. Jacques Derrida/Gianni Vattimo, *Die Religion*, (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2001), hal 49.

²⁴ Bdk. *Ibid.*, hal. 53.

antara iman dan ilmu pengetahuan tidak direfleksikan secara mendalam, ada bahaya bahwa filsafat politik cenderung memandang agama semata-mata sebagai persoalan privat. Hal ini dapat memperkuat proses peminggiran agama dari ruang publik. Jika agama dianggap sebagai bagian dari ranah privat dan bersifat irasional, maka ia pun merumuskan diri di luar masyarakat atau lingkup sosial. Konsep agama seperti ini sangat tidak produktif dan menghalangi usaha dialog antaragama demi membangun perdamaian bersama. Peminggiran agama ke ruang privat melahirkan konsep agama yang tidak toleran, sektarian dan fundamentalis. Sebuah bahaya bagi kehidupan bersama.

2 Agama, Moralitas dan Bahaya Reduksionisme

Seperti sudah dijelaskan, Immanuel Kant adalah rujukan utama dalam setiap diskursus filosofis tentang agama dalam filsafat kontemporer. Pemahaman Kant tentang peran dan arti agama selalu berkaitan dengan konsep rasionalitas praktis. Meskipun filsuf seperti Habermas dan Rorty coba mengambil jarak dari Kant, akan tetapi dalam diskursus tentang agama mereka cenderung menempatkan agama secara Kantian dalam konteks rasionalitas praktis. Dengan demikian reduksi agama menjadi fungsi moral merupakan sesuatu yang khas dalam filsafat politik kontemporer. Peran agama misalnya menjadi penting ketika masyarakat mengalami krisis. Seperti dalam pandangan Durkheim agama dimengerti sebagai sumber moralitas yang mampu menyelamatkan masyarakat dari bahaya kehancuran. Agama adalah instansi pemberi makna dan sumber air yang mampu melenyapkan dahaga moral masyarakat modern.

Latar belakang tematisasi tentang agama dewasa ini adalah krisis masyarakat moderen. Habermas melukiskan krisis tersebut sebagai sebuah “*Entgleisung der Moderne*”- proyek modernitas yang melenceng ke luar rel nilai-nilai kemanusiaan universal. Hal ini terungkap dalam pelbagai persoalan etis yang tidak mampu dijelaskan atas dasar argumentasi rasional-filosofis semata.

Secara filosofis di kalangan masyarakat sekular tak dapat dijelaskan mengapa manusia harus menaati nilai-nilai moral jika ketaatan itu harus dibayar dengan hidupnya sendiri. Untuk apa orang mengorbankan nyawa, misalnya, menentang sebuah rezim totaliter atau represif demi memperjuangkan hak-hak sesamanya yang tertindas tidak dapat dijelaskan secara rasional semata. Dibutuhkan keteguhan iman akan sesuatu yang transenden, melampaui kefanaan dunia ini. Dan pijakan kokoh itu hanya ditemukan dalam agama-agama.

Krisis paradigma sekular menjadi jelas ketika harus berhadapan dengan persoalan-persoalan moral publik kontemporer, seperti eutanasia, aborsi, dan kloning manusia. Hanya berpijak pada pertimbangan rasional, moral sekular tidak dapat membendung maksud seorang pasien sakit parah yang mau mengakhiri hidup lebih awal lantaran penderitaan tak tertahankan lagi. Atau mengapa secara etis aborsi harus dilarang jika bayi di dalam kandungan merupakan buah dari pemerkosaan?

Solusi dari perspektif korban atas persoalan-persoalan ini tidak cukup berpijak pada pertimbangan rasional. Dibutuhkan iman kokoh akan sebuah kekuatan maha tinggi sebagai sumber mata air kehidupan. Demikian pun krisis ekologis, jurang antara negara kaya dan miskin, terorisme global, serta persoalan mondial lainnya hanya dapat diakhiri lewat revolusi cara hidup. Perubahan cara hidup menuntut orientasi etis kolektif.²⁵

Tantangan ini menjadi alasan mengapa filsafat dalam paradigma postmetafisik mulai berpaling kepada agama. Agama diharapkan dapat berperan sebagai ratu adil yang bisa menyelamatkan gerbong kereta api modernitas dari jurang kehancuran. Agama dipandang sebagai instansi moral yang mengandung kekuatan emansipatoris. Namun pemahaman tentang agama seperti ini cenderung menjadikan agama sebagai alat. Agama diinstrumentalisasi ketika masyarakat berada dalam bahaya. Agama direduksi menjadi sebuah instansi moral semata.²⁶

Dalam kenyataan agama sesungguhnya mengemban fungsi sosial yang jauh lebih kaya daripada sekadar sebagai sumber moralitas. Agama berperan untuk menata kehidupan kultural. Agama membantu manusia menyelesaikan situasi batas atau mengolah pengalamannya sebagai makhluk kontingens. Sosiolog Niklas Luhman berpendapat, peran agama ialah mentematisasi hubungan antara yang imanen dan transenden. Maka, pertanyaan tentang moral hanyalah salah satu aspek dari fungsi sosial agama.

3 Agama dan Kebudayaan

Kebudayaan dipahami di sini dalam arti sangat luas. Ia bukan sesuatu yang hanya ada dalam kepala manusia, tapi mengungkapkan segala sesuatu yang diciptakan

²⁵ Bdk. Otto Gusti, "Etos Global dan Dialog Peradaban".

²⁶ Christian Danz, "Religion zwischen Aneignung und Kritik. Ueberlegungen zur Religionstheorie von Juergen Habermas", dalam: Langthaler, Rudolf dan Nagl-Docekal, Herta (Ed.), hal. 9-31.

oleh manusia. Hubungan antara agama dan kebudayaan dapat ditelaah dalam terang pemahaman tentang agama seperti diuraikan di atas. Pembicaraan manusia tentang yang transenden selalu berbenturan dengan batas-batas tertentu. Dengan demikian pernyataan-pernyataan tentang hubungan antara yang transenden dan imanen senantiasa bersifat kontingen.

Ungkapan-ungkapan religius pun tidak pernah berlaku absolut, tapi senantiasa berkaitan dengan bentuk-bentuk budaya yang plural. Atau dalam bahasa Schleiermacher, perasaan ketergantungan religius senantiasa bersifat individual dan terkondisi secara kultural. Demikian pun bentuk devosi sangat bergantung pada konteks budaya setempat. Maka untuk Schleiermacher tidak ada agama purba (*Urreligion*) di balik perasaan ketergantungan.

Demikian juga struktur dialektis negatif agama tidak dapat berproses menuju sintesis yang lebih tinggi. Secara sistematis agama dan budaya senantiasa berada dalam sebuah hubungan dialektis. Refleksi tentang agama selalu merupakan refleksi tentang pikiran dan perasaan manusia dalam konteks budaya tertentu. Maka refleksi agama sesungguhnya sebuah filsafat budaya. Bahkan Derrida menekankan, setiap permenungan filosofis tentang agama dewasa ini selalu berlangsung dalam konteks budaya tertentu. Dan konteks kita dewasa ini adalah globalisasi dan era media masa.²⁷

Pusaran arus globalisasi menempatkan agama-agama dalam sebuah ketegangan antara universalitas dan partikularitas budaya.²⁸ Di satu sisi agama-agama berusaha merumuskan klaim-klaim universal tentang hubungan yang transendental dan imanen, akan tetapi di sisi lain klaim-klaim tersebut senantiasa terperangkap dalam partikularitas budaya. Dalam agama Katolik misalnya terdapat diskursus teologis seputar inkulturasi pesan injil. Sejauh mana nilai-nilai biblis harus masuk ke dalam konteks budaya setempat tanpa harus menolak dimensi universalitasnya. Atau di kalangan Muslim terdapat diskusi, sejauh mana tatanan budaya Arab dalam Islam menjadi faktor penentu agama Islam dan sejauh mana agama Islam harus dan boleh menampilkan wajah Indonesia. Dalam menghadapi ketegangan ini agama-agama selalu bersifat ambivalen.²⁹

²⁷ Bdk. Jacques Derrida dan Vattimo, Gianni, *Die Religion*.

²⁸ Bdk. Michael Reder, "Glaube und Wissen – Religion und Kultur. Spannungsfelder religionsphilosophischer Diskurse", dalam: Friedrich Wilhelm Graf (Ed.), *Religionen und Globalisierung*, (Stuttgart: Kohlhammer, 2007), hal. 51-53.

²⁹ Bdk. Johannes Mueller, *Entwicklungspolitik als globale Herausforderung. Methodische und Ethische Grundlegung*, (Stuttgart: Kohlhammer, 1997)

Di satu sisi agama-agama memiliki kemampuan untuk melihat ketegangan antara universalitas pewartaan dan pluralitas budaya secara terbuka. Sikap ini lahir dari pengetahuan agama-agama bahwa hubungan antara yang transenden dan imanen bersifat kontingen. Dengan demikian agama-agama mengenal makna kebhinekaan bahasa manusia. Vatimmo bahkan bergerak lebih jauh ketika ia mengatakan bahwa sikap toleran terhadap ungkapan-ungkapan rasionalitas lain sesungguhnya lahir dari sebuah ide keagamaan. Dalam *kenosis* atau peristiwa penjelmaan “Sabda menjadi daging” Allah merendahkan diri-Nya demi menebus manusia. Konsep *kenosis* ini mendemitologisasi konsep rasionalitas filosofis yang kuat dan memberikan pandangan bagi pemikiran lemah yang menekankan pluralitas narasi.³⁰

Akan tetapi di sisi lain agama-agama juga bisa saja mengabaikan ketegangan tersebut dan menjadikan agamanya sebagai instansi satu-satunya yang mampu berbicara tentang “Yang Absolut”. Agama dan kebudayaan lain pun berubah menjadi lawan atau bahkan musuh yang harus diperangi. Jika perbedaan kultural agama-agama tidak diakui, mereka akan cenderung terperosok ke dalam bahaya mengabaikan batas-batas epistemologisnya dan menabur benih kekerasan.

Seperti sudah disinggung, Derrida menunjukkan peran budaya global dalam pembentukan agama lewat perubahan masif teknologi informasi dan komunikasi. Derrida di sini berbicara tentang agama dalam *Cyberspace*: budaya digital, internet dan televisi. Tak ada pewartaan agama tanpa media teknologi digital ini. Teks-teks agama dipublikasikan sekaligus sebagai teks, CD-Rom dan dalam internet. Media-media ini turut menentukan secara kultural dan mengubah agama. Kehidupan agama dalam masyarakat industri moderen mulai jarang dijalankan di tempat-tempat tradisional seperti gereja, melainkan dalam forum-forum internet atau lewat ayat-ayat kitab suci yang dikirim per sms. Fakta ini menunjukkan secara spektakuler, “rasionalitas teknis ilmiah jarak jauh”³¹ (*fernwissenschaftstechnische Vernunft*) bertaut erat dengan agama.

Dalam agama juga kita menyaksikan reaksi kritis atau penolakan terhadap tendensi homogenisasi teknis budaya global. Tendensi ini dianggap menghancurkan yang sakral atau yang kudus dalam agama-agama. Pelbagai model fundamentalisme yang merebak akhir-akhir ini merupakan reaksi atas kecenderungan penyeragaman tersebut. Gerakan fundamentalisme menggunakan instrumen “rasionalitas teknis-

³⁰ Bdk. Richard Rorty dan Gianni Vattimo, *Die Zukunft der Religion*, (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2006).

³¹ *Ibid.*, hal. 71

ilmiah jarak jauh” guna melindungi yang sakral dan kudus dari kehancuran. „Agama bermimpi tentang mimpi kembalinya tradisi-tradisi lokal serta mewartakan perang terhadap masyarakat global, namun di sisi lain tetap menggunakan metode-metode yang akan meluluhlantakkan mimpi tersebut.”³² Lewat fenomena imunitas otonom seperti ini agama menentukan perkembangan budaya. Agama tampil sebagai praksis budaya yang menggunakan model budaya postmoderen guna melindungi yang sakral dari kehancuran. Inilah salah satu ciri khas penting agama dewasa ini dalam konstelasi global.

Selain itu menurut Derrida, fenomena kebangkitan agama-agama hanya dapat dipahami jika akar atau asal-usul kulturalnya turut ditematisasi. Kebangkitan agama-agama terjadi dalam proses globalisasi dan juga dalam paradigma berpikir Barat tentang agama. Di sini aspek multidimensional agama kurang nampak. Alasannya, refleksi tentang kebangkitan agama-agama dalam konteks globalisasi masih sangat ditentukan oleh konsep tentang agama yang sangat kuat dalam kekristenan. Pemahaman agama dalam Kekristenan sering bersifat monistis dan karena itu menimbulkan persoalan dalam konteks pluralitas sosial dan agama dewasa ini. Dari perspektif liberal penting untuk diperhatikan agar penyempitan konseptual yang mempermiskin realitas plural tersebut dihindari.

Konsep Schleiermacher tentang agama kiranya membantu kita untuk menempatkan rasa ketergantungan pada yang transenden pada konteks multikultural serta lebih terbuka menerima pluralitas realitas keagamaan. „Karena itu agama hanya dapat hadir dalam kebhinnekaan perspektif yang tiada batasnya di atas univesum ini, jadi tidak lain dari kumpulan tak terhitung dari model-model yang berbeda.”³³

Dalam paradigma pemahaman tentang agama yang negatif-dialektis kita lebih mudah membangun dialog antaragama. Alasannya, agama-agama tidak memiliki tuntutan monopoli atas kebenaran. Tuntutan kebenaran agama-agama selalu dipandang dalam korelasi dengan konteks budaya tertentu.

Kebhinnekaan merupakan ciri khas praktik budaya dan keagamaan. Namun diskusi dewasa ini seputar fundamentalisme sering mengabaikan aspek kebhinnekaan kultural ini. Di kalangan masyarakat Eropa dengan pemahan tentang islam yang terbatas misalnya islam sering diidentikkan dengan kekerasan. Sebuah pemahaman yang keliru karena mengabaikan aspek pluralitas yang ada dalam islam.

³² Johannes Hoff, *Spiritualitaet und Sprachverlust. Theologie nach Foucault und Derrida*, (Paderborn 1999), hal. 113.

³³ Friedo Ricken, *Religionsphilosophie*, (Stuttgart: Kohlhammer 2003), hal. 186.

E. Penutup

Keseluruhan uraian ini merupakan sebuah tinjauan filsafat politik dan filsafat agama. Salah satu kesimpulan mendasar dari refleksi tersebut adalah eratnya pertautan antara agama dan rasionalitas. Antara agama dan ilmu pengetahuan, iman dan akal budi tidak dapat ditarik sebuah garis demarkasi yang tegas sebab ada sebuah hubungan dialektis antarkeduanya. Dengan mengakui hubungan ini, argumentasi atau pertimbangan religius dapat diterima secara luas di ruang publik atau dalam proses politik. Untuk itu dibutuhkan sebuah konsep tentang rasionalitas yang lebih luas. Konsep rasionalitas yang menyadari batas-batasnya dan mengakui dimensi rasional iman dalam arti *docta ignorantia*. Pluralitas masyarakat global dan pengakuan akan rasionalitas klaim-klaim religius harus lebih ditekankan dalam konteks masyarakat global demi membangun sebuah dialog atau diskursus interreligius. Hal ini merupakan sebuah sumbangan besar bagi pembentukan tatanan politik global.

Refleksi atas pemikiran Derrida memperluas wawasan dalam dialog antara iman dan akal budi. Derrida menunjukkan bahwa filsafat senantiasa berhubungan erat dengan agama dan refleksi atas agama membuka horison baru bagi setiap model filsafat. Akal budi, demikian Derrida, dapat belajar sesuatu dari iman tanpa harus direduksi kepada iman.

Hal ini nyata dalam perbandingan antara *dekonstruksi* dan *agama*. Dekonstruksi dalam filsafat Derrida selalu berkaitan dengan negasi atas bahaya objektivasi dari “yang ada” (*das Seiende*) serta penolakan proses fiksasi yang berpusat pada *logos*. Alur berpikir yang sama dapat kita temukan padanannya dalam agama. Agama dalam pluralitasnya selalu menekankan bahwa yang absolut itu (*das Absolute*) tak pernah dapat diobjektivasi dan dirumuskan secara tuntas.

Pandangan yang sama terdapat dalam tradisi “teologi negatif” seperti dikembangkan oleh Schleiermacher. Konsep teologi negatif mempengaruhi filsafat dekonstruksi Derrida kendatipun ia menegaskan bahwa filsafatnya bukan teologi negatif.³⁴ Alasannya, teologi negatif menggunakan “negasi” hanya sebagai instrumen dari sebuah *hiperafirmasi*. Di sini negasi ditempatkan sebagai pelayan dari afirmasi atas “Ada” (*das Sein*) yang melampaui ada-ada yang lain. Dengan demikian negasi dalam teologi negatif tetap mempertahankan dualisme antara negasi dan afirmasi.³⁵ Di sisi lain Derrida tetap membiarkan penjelasannya terbuka dengan mengatakan bahwa ada kemiripan struktural

³⁴ Bdk. Jacques Derrida, *Wie nicht sprechen. Verneinungen*, (Wien 1989), hal. 13.

³⁵ Bdk. Michael Reder, *Religion als kulturelle Praxis*, hal. 150.

antara negasi dan afirmasi. Kemiripan struktural ini tercatat dalam sikap skeptis terhadap yang positif dan afirmasi atas ungkapan-ungkapan linguistik. “Nama Allah sesungguhnya merupakan efek hiperbolis dari negativitas. Nama Allah sebenarnya mengungkapkan semua hal yang berkaitan dengan pendekatan dan penandaan secara tidak langsung dan secara negatif.”³⁶ Lewat konsep *diffe'rence* Derrida ingin menghindari proses transposisi negativitas menuju yang positif atau afirmasi.

Dalam konteks inilah artikel Derrida berjudul “Wie nicht sprechen” (Bagaimana caranya tidak berbicara) dimengerti. “Wie nicht sprechen” merupakan sebuah fragmen kalimat yang sudah selalu datang terlambat. Sebab dengan mengatakannya, fragmen ini telah mendahului dirinya sendiri. Judul artikel ini mengartikulasikan paradoksi permainan-permainan bahasa yang menegasi dirinya sendiri.

Dengan merujuk pada Heidegger, Derrida mengeritik pemikiran ontologis (*Seinsdenken*) filsafat moderen. Diinspirasi oleh teologi negatif, Derrida menggarisbawahi pandangan bahwa “ada” (*das Sein*) sebagai teks tetap dapat dibaca, namun tak pernah dapat dilukiskan sebagai sebuah objek. Derrida menulis: “Kata Sein tidak dihindari, ia tetap dapat dibaca. Namun keterbacaan ini memproklamasikan bahwa kata hanya dapat dibaca; ia tidak dapat atau tidak boleh diungkapkan, digunakan secara normal.”³⁷

Di sini menjadi jelas untuk Derrida pengakuan akan pluralitas. Pluralitas bukan sebagai hiasan sekunder masyarakat liberal, tapi sebagai sebuah imperatif yang lahir dari keniscayaan peristiwa bahasa. Pandangan Derrida ini melahirkan interpretasi teologi negatif sebagai sebuah praksis bahasa kultural. Struktur bahasa plural, yang menegasi dirinya sendiri dan batas-batasnya serta dengan negasi tersebut melampaui batas-batas tersebut.

Teologi negatif menciptakan sebuah tantangan baru yang kreatif bagi filsafat. Sebab teologi negatif menjaga rasa dahaga dari ketidaktahuan yang mengetahui (*docta ignorantia*). Tentu dengan memperhatikan catatan kritis bahwa teologi negatif juga bisa terjebak dalam hiperessensialisme ketika menduga dapat mengafirmasi pertanyaan akan eksistensi Allah. Dalam diam atau penyebutan nama tanpa nama terkonsentrasilah seluruh energi religius. Energi ini bukan satu bentuk berbahasa tertentu, melainkan ungkapan transendentalitas teks atau bahasa.

Dengan demikian kebangkitan kembali agama-agama merupakan pratanda bahwa manusia tidak dapat mengungkapkan atau memberi tanda kepada semua

³⁶ Jacques Derrida, *Wie nicht sprechen*, *Die Religion*, hal. 14

³⁷ *Ibid.*, hal. 99.

hal. Derrida menggunakan konsep “Adieu” untuk mengungkapkan struktur aporetis agama ini. Kata *adieu* di satu sisi menunjukkan gerakan menuju Allah (“a-dieu). Di sisi lain kata ini mengungkapkan perpisahan dari yang sudah dikenal, dari konsep Allah (*adieu*) yang antropomorfis, yang positif, metafisis dan ontologis. Cara berpikir seperti ini merupakan sumbangan agama-agama bagi cara berpikir filsafat.

DAFTAR PUSTAKA

- Danz, Christian, “Religion zwischen Aneignung und Kritik. Ueberlegungen zur Religionstheorie von Juergen Habermas”, dalam: Langthaler, Rudolf dan Nagl-Docekal, Herta (Ed.), *Glauben und Wissen. Ein Symposium mit Jürgen Habermas*, Wien 2007, hal. 9-31
- Derrida, Jacques, *Wie nicht sprechen. Verneinungen*, Wien 1989
- Derrida, Jacques/ Vattimo, Gianni, *Die Religion*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2001
- Graf, Friedrich Wilhelm, *Die Wiederkehr der Götter. Religion in der modernen Kultur*, München: Piper Verlag, 2004
- Gusti Madung, Otto, “Etos Global dan Dialog Peradaban”, dalam *Kompas* 27 Februari 2010
- Habermas, Jürgen, *Theorie des kommunikativen Handelns I*, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1983 (1981)
- Habermas, Jürgen, *Erläuterungen zur Diskursethik*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1991
- Habermas, Jürgen, “Glauben und Wissen. Friedenspreisrede 2001”, dalam idem., *Zeitdiagnosen. Zwölf Essays*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2003
- Habermas, Jürgen, *Zwischen Naturalismus und Religion*, Frankfurt am Main: Suhrkamp 2005, hal. 216-257
- Habermas, Jürgen, “Bewußsein von dem, was fehlt”, dalam: Reder, Michael dan Schmitt, Josef (Ed.), *Ein Bewußtsein von dem, was fehlt. Eine Diskussion mit Jürgen Habermas*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2008
- Hoff, Johannes, *Spiritualitaet und Sprachverlust. Theologie nach Foucault und Derrida*, Paderborn 1999

- Kleden, Ignas, *Masyarakat Pos-Sekular: Relasi Akal dan Iman serta Tuntutan Penyesuaian Baru* (Ms), Makalah Studium Generale Fakultas Teologi Universitas Sanata Dharma, Yogyakarta, 16 Agustus 2010
- Kueng, Hans, "Leitlinien zum Weiterdenken", dalam: Hans-Martin Schoenherrmann, *Miteinander Leben Lernen*, Muenchen: Piper Verlag 2008
- Luhmann, Niklas, *Die Religion der Gesellschaft*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2002
- Mueller, Johannes, *Entwicklungspolitik als globale Herausforderung. Methodische und Ethische Grundlegung*, Stuttgart: Kohlhammer, 1997
- Nussbaum, Martha, *Gerechtigkeit oder das gute Leben*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1999
- Reder, Michel, "Religion als kulturelle Praxis an der Grenze zwischen Glauben und Wissen", dalam Knut Wenzel/Thomas M. Schmidt (Ed.), *Moderne Religion? Theologische und religionsphilosophische Reaktionen auf Juergen Habermas*, Freiburg im Breisgau: Verlag Herder GmbH, 2009
- Reder, Michael, "Wie weit können Glaube und Vernunft unterschieden werden?", dalam: Reder, Michael dan Schmidt, Josef, *Ein Bewußtsein von dem, was fehlt. Eine Diskussion mit Jürgen Habermas*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2008
- Reder, Michael, "Glaube und Wissen – Religion und Kultur. Spannungsfelder religionsphilosophischer Diskurse", dalam: Graf, Friedrich Wilhelm (Ed.), *Religionen und Globalisierung*, Stuttgart: Kohlhammer, 2007
- Ricken, Friedo, *Religionsphilosophie*, Stuttgart: Kohlhammer 2003
- Rorty, Richard/Vatimo, Gianni, *Die Zukunft der Religion*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2006
- Schleiermacher, Friedrich, *Hermeneutik und Kritik* (diedit oleh M. Frank), Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1977
- Schmidt, Thomas, "Religiöser Diskurs und diskursive Religion in einer postsäkularen Gesellschaft", dalam: Langthaler, Rudolf dan Nagl-Docekal, Hertha (Ed.), *Glauben und Wissen. Ein Symposium mit Jürgen Habermas*, Wien 2007, hal. 322-340
- Walzer, Michael, *Sphären der Gerechtigkeit. Ein Plädoyer für Pluralität und Gerechtigkeit*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1992