

RUANG PUBLIK DAN AGAMA MASA DEPAN *Globalisasi, Public Sphere, dan Religiusitas-Modern*

Muhammad Farid, M.Sos²⁵

Abstrak

Globalisasi tidak memberikan kesempatan bagi entitas apapun untuk bersembunyi dari ranah publik. Dalam konteks keagamaan, maka tak satupun agama dapat menutupi dirinya dari perhatian publik. Globalisasi dengan demikian sekaligus membuka pintu perjumpaan antar agama dalam satu —rumah-globall. Hal ini menghadirkan konsekuensi pelik; persinggungan antar *claim of truth* yang makin tak terhindarkan! Dalam kondisi demikian, paham Sekularisme dan Pluralisme bersemai perlahan dalam relung-relung kehidupan umat beragama. Menawarkan netralitas sikap dan kesatuan pandangan bagi masa depan bersama. Namun tentu saja penerimaan kedua paham masih menjadi diskursus panjang dan berliku, bahkan diantara pemeluk agama sendiri. Bagai simalakama; menerima tawaran sekularisme dan pluralisme dapat menjebak keber-agamaan kedalam jurang nihilism, sementara berpegang teguh pada keyakinan rigid hanya akan menjerumuskan kedalam lubang hitam absolutisme, keduanya merupakan kutub yang sama berbahaya. Tantangan globalisasi juga akan merubah lwajahl agama-modern yang sangat jauh berbeda dengan agama-tradisional sebelumnya; dimana agama tidak lagi *berwibawa*, solid dalam satu kesatuan (umat), melainkan terfragmentasi kedalam individu-individu yang beragam. Ini tentu bukan pertanda agama akan terpinggirkan di ranah privat-individual, melainkan justru tampil mengemuka di ranah publik, melalui figur pribadi-pribadi yang tidak kalah saleh-nya dengan otoritas ulama-pendeta formal. Religiusitas-modern masa depan ditandai dengan tampilnya pribadi-pribadi layaknya —mullahl, imam, yang sibuk mencerdaskan keber- agamaan dirinya di ruang publik. Dan akhirnya, ruang publik (*public sphere*) sendiri mengalami perubahan signifikan, yang bahkan pergi jauh meninggalkan idealisme sang penggagasnya, Habermas. Dimana tak mungkin lagi ada ruang yang mengandaikan kesepahaman bersama, sebab ruang yang tersisa hanyalah bagi individu-individu yang sangat beragam, yang sangat toleran akan perbedaan, bahkan tidak sedikit yang *mengecam* kesepahaman.

Keywords: Globalisasi, *Public Sphere*, Religiusitas-modern

PENDAHULUAN

Kajian agama dan ruang publik semakin menjadi diskursus populer abad ini. Isu-isu seputar; "politisasi agama," "nasionalisme religius," dan "masyarakat post-sekulerl menjadi tema-tema yang tidak habis-habisnya diperbincangkan. Perkembangan studi agama ini dengan sendirinya meruntuhkan asumsi modernitas yang memprediksi bahwa agama suatu saat akan hilang seiring dengan kemajuan sains dan teknologi. Faktanya, agama justru makin menjadi komponen penting dari budaya masyarakat, dan bukan sekedar masalah keyakinan pribadi dan praktek (Casanova 1994: 211). Bahkan, agama-- dalam bentuknya yang *ekstrem*-- justru tumbuh subur diberbagai belahan dunia, menampilkan wajahnya dalam gerakan fundamentalis, atau revivalis. Di Selatan Amerika, Afrika, dan Asia Tenggara, agama dalam bentuk Pentakosta, fundamentalisme, gerakan karismatik, dan revivalisme tumbuh subur. Agama juga relatif kembali dihidupkan di bawah kebijakan pemerintah liberal-kontemporer Cina dan Vietnam. Bahkan di Eropa dan

²⁵ Mahasiswa Program Doktor Ilmu Sosial, Universitas Airlangga Surabaya.

Amerika Utara, komunitas agama minoritas juga makin subur dan mengubah peta budaya yang sesungguhnya didominasi masyarakat sekuler (Turner, 2010: 1).

Tantangan zaman global telah membuka semua tabir keagamaan yang selama ini tertutup atau ditutupi. Membuat setiap bentuk keber-agamaan tak mungkin luput dari ranah publik. Dunia global telah memutus garis batas antar umat beragama. Hal ini menghadirkan konsekwensi pelik; persinggungan antar agama menjadi tak terhindarkan, yang faktanya memiliki klaim kebenaran (*claim of truth*) sendiri-sendiri. Konsekwensi ini menuntut adanya suatu rumusan jitu dalam mengelola aneka kehidupan beragama; di satu sisi dibutuhkan sikap saling membuka diri dan belajar menghargai perbedaan keyakinan masing-masing agama, disisi lain perlu adanya pihak penengah yang netral, pengelola yang adil, dalam mengatur lalu-lintas kehidupan antar pemeluk agama. Tuntutan yang pertama ditujukan kepada masing-masing kelompok agama, adapun yang kedua mengarah kepada Negara sebagai pengelola yang memiliki otoritas. Dalam kondisi demikian, paham Pluralisme bersemai perlahan dalam relung-relung kehidupan umat beragama. Diklaim sebagai resep mujarab bagi kesatuan segala bentuk tatanan keimanan antar umat beragama. Meskipun makna ini masih sangat *debatable*. Sebab pluralisme sendiri hakekatnya masih menjadi perdebatan yang tak habis-habisnya di kalangan umat beragama, sampai hari ini.

Di sisi lain, penolakan terhadap sekularisme dan pluralisme jika tidak hati-hati akan mengundang hadirnya absolutisme beragama yang sama berbahayanya bagi kehidupan umat. Bagaikan sebuah dilemma, upaya menghindari tarikan kutub ekstrem kiri (sekularisme)—jika tidak segera diantisipasi—justru akan menarik umat beragama pada kutub ekstrem kanan, absolutisme! Tidak berlebihan jika dikatakan tantangan keber- agamaan di kehidupan modern saat ini semakin berat, menuntut kelihaihan berselancar melintasi berbagai rintangan yang terjal dan mendaki. Problematika ini menghadapkan agama pada pertanyaan-pertanyaan kritis-eksistensial; mampukah agama bertahan menghadapi tantangan secular global? Adakah solusi menghadapi pluralitas agama-agama tanpa harus mencederai iman keber-agamaan? Dapatkah terwujud Ruang Publik Agama yang mengandaikan kesepahaman bersama demi masa depan kerukunan antar pemeluk agama?

PEMBAHASAN

Tantangan Globalisasi: *Menelaah Sekularisme, Menyoal Pluralisme*

Globalisasi membuka pintu bagi semua paham pemikiran untuk bersaing, bertarung dalam sebuah rumah-global, tanpa kecuali. Di ranah publik, benturan paling signifikan terjadi antara paham secular berhadap-hadapan dengan religiusitas fundamental yang seringkali didefenisikan secara gampang dengan tindakan-tindakan absolutisme

beragama, terorisme agama. Demi tujuan hidup bersama yang bebas dan damai, dunia global menawarkan —solusi netrall agar kedua kaum (sekuler-agamawan) untuk mampu bersikap netral di ranah publik. Pemeluk agama dituntut untuk berupaya menanggalkan bahasa-bahasa religiusnya di ranah publik, sementara, kaum sekularis juga dituntut untuk menghargai eksistensinya, mulai belajar dari berbagai tradisi keagamaan yang selama ini dipandang sebelah mata. Sekilas tawaran tersebut begitu mempesona. Mengandaikan kesepahaman bersama, demi satu tujuan; perdamaian global.

Namun tanpa ditelaah lebih jeli, sekularisasi bisa menjebak. Dan untuk maksud itu, uraian pada bagian ini akan mencoba menelusuri konteks sosio-historis term ini dengan lebih rinci. Sekularisasi terambil dari bahasa latin *saecularis* yang berarti —duniawill. Namun *term* ini baru dicetuskan pertama kali oleh Max Weber (1930)—meskipun Karl Marx dan Emile Durkheim juga secara implisit telah menyinggungnya—adalah gambaran akal manusia yang berproses menguasai misteri-misteri dibalik yang ada di dunia ini. William Swatos & Kevin Christiano menginterpretasikan sekularisasi menurut Weber ini sebagai proses dua sisi; rasionalisasi manusia dan desakralisasi dunia (Swatos & Christiano, 1999: 212). Sederhananya, sekularisasi dikenal di dunia Barat sebagai proses pemisahan antara otoritas gereja dengan negara. Ada ungkapan yang masyhur di kala itu, —serahkan urusan agama kepada pendeta, dan urusan duniawi kepada kaisarl. Secara historis, terpisahnya kewenangan gereja dan Negara di Eropa-Barat disebabkan fakta dominasi gereja saat itu terhadap hampir seluruh detil kehidupan manusia. Terjadi pemasungan pemikiran, dimana kebebasan intelektual harus tunduk dibawah ‘_fatwa‘ gereja. Bahkan tidak jarang terjadi eksekusi nyawa bagi argumentasi apapun oleh siapapun yang bertentangan dengan doktrin gereja.

Eropa-Barat tradisional yang didominasi gereja menguasai kehidupan secara total dan melekatkan simbol-simbol agama pada kekuasaan politis dengan memegang monopoli interpretasi atas apapun yang dikehendaki individu untuk keselamatan dirinya dunia-akherat. Agama menjadi demikian politis, dan semua yang bernuansa politik adalah bagaikan kalam suci ilahi, maka tak boleh sejengkal pun dari tindak-tanduk individu yang luput dari control kekuasaan. Kekuasaan yang melebur dengan norma agama, melahirkan berbagai aturan perundang-undangan yang disakralisasi, dianggap suci. Dan atas nama Tuhan suatu otoritas politis dianggap sah dan berhak meluruskan pikiran dan keyakinan moral-religius warganya. Dominasi gereja yang mencengkram itu kemudian memicu kelahiran zaman pencerahan (*renaissance*) Eropa, sebagai cikal-bakal peradaban modern saat ini. Sekularisasi menjadi bagian tak terpisahkan dari modernitas itu sendiri. Filsafat dan Sains sebagai sumbu utamanya. Khususnya filsafat yang menekankan peran logika dan

cermatan inderawi, yang kemudian menjadi pondasi dasar sains Barat-Modern. Dalam sains, semua konsep teologis seperti jiwa, roh, yang selama ini diyakini secara samar, terjawab tuntas oleh logika manusia sebagai impuls-impuls psikologis. Teks-teks suci dilucuti secara kritis dalam hermeneutika. Semua dogma dan sabda pendeta dipandang sekedar menjadi suplemen pelipur lara. Sikap dan prilaku umat dikunci rapat dalam ruang privat, lebih-lebih saat berhadapan dengan otoritas negara, yang menekankan rasionalitas.

Keadaan di Eropa zaman pencerahan benar-benar berbalik sempurna dari kondisi sebelumnya. Bagaikan derasny aliran air yang selama ini dimampatkan, lalu kemudian menyembur keluar ke segala segi kehidupan manusia. Abad Pencerahan adalah era kemenangan rasio atas cengkraman doktrin agama, abad dimana logika mem_{protes} keras akibat keterpasungannya selama ini oleh titah sang pendeta yang memonopoli kebenaran. Absolutisme agama yang menjadi penyakit akut selama berabad-abad mencengkeram manusia Eropa-Barat lalu menemukan obat mujarabnya; Sekularisasi!

Proses sekularisasi masyarakat Barat membuat banyak sosiolog awal memprediksi bahwa riwayat agama akan segera menemui ajalnya. Durkheim memprediksi bahwa institusi agama akan kehilangan fungsinya ketika birokrasi dan teknologi menggantikan fungsi agama dalam mengikat masyarakatnya. Sementara Karl Marx menyamakan agama sebagai *candu* yang akan hilang ketika manusia menyadari dirinyalah yang menciptakan dunia ini bersama sesamanya (Riyanto, 2009: 174). Dengan semakin terpinggirkannya kehidupan keberagamaan di ranah privat, maka diasumsikan akan mematikan agama itu sendiri. Namun fakta berkata lain, dipenghujung abad 21, peradaban Barat kemudian dikejutkan oleh serangkaian aksi kekerasan dan teror atas nama agama; Tragedi menara kembar WTC di AS; terror bom di Stasiun Madrid, dan juga London, seakan menjadi pintu pembuka serangkaian aksi kekerasan agama di berbagai wilayah Eropa. Agama, seakan-akan memproklamirkan bahwa dirinya belum benar-benar habis, terpinggirkan dari ranah publik. Bahkan justru semakin menunjukkan eksistensinya secara ekstrem.

Beberapa pemikir Barat menilai —kembalinya agama yang diwakili oleh berbagai teror bernuansakan agama disebabkan oleh kegagalan Barat-Sekular dalam mengelola kehidupan beragama (Turner, 2010: 2). Yang terjadi di permukaan hanyalah sekedar *pseudo-tolerance*. Baik warga sekular maupun warga beragama tidak sungguh-sungguh saling belajar. Toleransi dimengerti secara keliru dalam bentuk sikap *ignorant* dan *laissez-faire*. Akibatnya, yang berlangsung hanyalah sekedar —gencatan senjata antara agama dan politik (lihat makalah Hardiman, 2007, *Agama dalam Ruang Publik*). *Pseudo-tolerance* adalah toleransi semu yang dipraktikkan secular-Barat terhadap agama. Pura-pura mengakui, memelihara, mengatur kehidupan keberagamaan, namun faktanya Barat justru memanfaatkan agama hanya untuk kepentingan politik.

Dalam menanggapi berbagai problem kekerasan beragama ini, telah banyak solusi yang ditawarkan para cerdik-cendikia, salah satunya adalah upaya re-interpretasi atas sekularisasi Barat yang dipandang masih dapat menjadi formula jitu bagi kehidupan manusia masa depan. Jürgen Habermas, tokoh modernisme, mengatakan bahwa kita sedang memasuki era —masyarakat post-sekular yang di dalamnya sekularisasi harus diinterpretasikan secara baru sebagai proses saling belajar antara pemikiran sekular dan pemikiran religius (lihat Ignas Kleden, *Masyarakat Post-Sekular: Relasi Akal & Iman Serta Tuntutan Penyesuaian Baru*). Upaya penafsiran baru atas sekularisasi ini ditawarkan dalam konteks mengantisipasi dari jebakan kutub ekstremnya, yaitu sekularisme.

Sejalan dengan Habermas, cendekiawan muslim Indonesia Nurcholish Madjid juga pernah menawarkan —interpretasi baru atas sekularisasi yang kemudian menjadi *booming*, ditanggapi ramai khalayak intelektual, juga dikritisi tak habis-habisnya. Namun Cak Nur (panggilan akrabnya) tetap bersikukuh bahwa sekularisasi dapat menjadi solusi masa depan kehidupan beragama di tanah air. Bagi, Cak Nur sekularisasi tidak serta-merta akan bermuara pada kutub ekstrem sekularisme. Sekularisasi dalam kacamata Cak Nur mempunyai makna —menduniawikan nilai-nilai yang sudah semestinya bersifat duniawi, serta melepaskan umat Islam dari kecenderungan untuk mengukhrawikannya. Atau dengan kata lain yang dimaksudkan Cak Nur adalah pengakuan wewenang ilmu pengetahuan dan penerapannya dalam menjalankan kehidupan duniawi—dimana ilmu pengetahuan itu sendiri terus berproses dan berkembang menuju kematangannya.

Dalam ide pembaharuannya ini, walaupun Cak Nur sendiri menolak sekularisme dan lebih memilih sekularisasi, namun hakekatnya, sekularisasi adalah ruh dari sekularisme. Terlebih term sekularisasi Cak Nur memang mengacu pada konteks Eropa- Barat, dimana paham sekuler kemudian justru memusuhi agama. Oleh karenanya, tidak keliru juga jika sekularisasi Cak Nur dipandang samadengan sekularisme Barat. Meskipun, dalam telaah banyak pemikir di Indonesia, pemilihan istilah sekularisasi oleh Cak Nur lebih untuk menjaga stabilitas dan integritas khazanah keilmuan saat itu, juga atas pertimbangan geopolitik. Namun tetap saja istilah itu tidak dapat membendung kecurigaan, mengandung bias, jika mencermati kemana arah sekularisasi yang terjadi di Eropa. Cak Nur boleh saja meyakini sepenuh hati, namun faktanya, sekularisasi tetap saja menyimpan jebakan sekularisme. Dan sekularisme telah melahirkan seorang anak bernama Deisme abad ke-18, yang merupakan sebuah paham yang beranggapan bahwa Tuhan dianggap tak perlu lagi bekerja setelah penciptaan (Gordon, 2003).

Tantangan Global yang tidak kalah menghebohkan bagi agama adalah pluralisme beragama yang digadag-gadag sebagai ‘jalan baru’ bagi masa depan agama-agama. Beranjak dari kenyataan pluralitas agama-agama, bahwa di bumi Tuhan ini tidak hanya ada

satu agama melainkan banyak, maka perlu ada rumusan terbaik yang mampu memayungi seluruh keyakinan agama itu kedalam satu kesatuan hidup yang harmonis. Namun kenyataannya, pengertian pluralisme dipahami secara berbeda-beda, bahkan tidak sedikit yang keliru memaknainya. Agar tidak ikut keliru, baiklah kita cermati asal muasal kelahiran istilah ini.

Pluralisme berasal dari akar kata bahasa Inggris *plural* yang berarti ‘jamak’, atau ‘lebih dari satu’. Mendapat imbuhan *isme* sehingga menjadikannya bermakna paham yang mengakui kemajemukan. Dalam sejarah Metafisika Yunani Kuno, istilah *pluralism* merupakan lawan dari paham *monism* yang berpandangan bahwa alam tercipta oleh satu entitas. Sementara aliran *pluralism* justru menolak pandangan tersebut dan meyakini bahwa alam terbentuk oleh dua atau lebih entitas (Gunton, 1993).

Dalam sejarah filsafat Barat, term *pluralism* dipakai pertama kali oleh seorang filosof pragmatis, William James, dalam karyanya berjudul *The Pluralistic Universe*. Istilah pluralisme awalnya digunakan dalam konteks politik, budaya, etika, moral dan agama (Ibrahim, tt). Artinya, istilah ini awalnya digunakan dalam konteks keragaman aspirasi politik, kemajemukan budaya, dan selanjutnya baru mengarah pada aspek etika dan agama. Pada awalnya, term pluralisme agama dipahami sebagai sikap penghargaan atas kemajemukan agama yang berbeda-beda dan khas, suatu pengertian yang murni sosiologis, dan tak ada sangkut pautnya dengan urusan teologis. Raimundo Panikkar (1973) mengistilahkan sikap ini dengan ‘paralelisme’ atau kemampuan menjaga batas-batas yang jelas di satu pihak dan menampilkan pembaharuan-pembaharuan yang konstan dari suatu agama di lain pihak (Panikkar, 1978: xiii-xix). Paralelisme bermakna sebetuk respon pengakuan atas kemajemukan agama-agama, tanpa melampaui batas masing-masing agama itu sendiri.

Sejalan dengan Panikkar, Karl Rahner (1979) juga mendefenisikan pluralisme teologi dalam konteks kemajemukan bahasa, metode, arah, dan lingkungan teologis yang berbeda-beda. Bagi Rahner, perbedaan agama yang begitu rupa justru membuat ketidakmungkinan adanya satu bahasa teologis-filosofis pun yang dapat merangkumnya (Rahner, 1972: 52).

Hans Kung (1976) juga berpendapat serupa, bahwa pluralisme agama hakekatnya adalah sebuah refleksi teologis umat beragama atas pluralitas agama menuju satu tujuan; dialog antar agama. Dan untuk mencapai dialog tersebut dibutuhkan ‘konsensus teologis’ atau semacam standar penilaian sah-tidaknya suatu refleksi teologis, sambil tetap menghargai keanekaragaman masing-masing agama (Kung, 1989).

David Tracy (1988) bahkan menawarkan ‘studi hermeneutis baru’ dalam merespon pluralitas agama demi tujuan dialog antar-agama. Dalam bukunya berjudul

Blessed Rage for Order: The new pluralism in theology, Tracy mengagas sebuah model dialog yang ia namakan —*teology revisionis*l, memaksudkan sikap berteologi yang membantu mencegah kekacauan teologis di satu pihak dan menghindarkan diri dari kecenderungan membatasi keanekaragaman berteologi di lain pihak (Tracy dalam Armada, 2010: 230).

Namun dalam kurun waktu selanjutnya, term pluralisme agama semakin berkembang menjauh dari ranah sosiologis nya, bahkan merasuk kedalam jantung esensi teologi itu sendiri. Pluralisme agama kemudian menjadi identik dengan makna ‘penyatuan agama-agama’, bukan sekedar ‘penyatuan’ dalam tataran dialogal, melainkan justru mengarah pada hal yang paling esensial dalam beragama; penyatuan kebutuhanan.

John Hick (1987) menyatakan bahwa Pluralisme Agama (*religious pluralism*) adalah paham yang menjustifikasi berbagai ragam klaim kebenaran agama (*religious truth claim*) sebagai sesuatu yang relatif, tidak mutlak (Hick, 2005: 1-16). Charles Kimbal (2002) bahkan menyebut agama yang masih memegang klaim kebenaran mutlak adalah ‘agama jahat’ atau *evil* (Kimbal, 2001:). Alister McGrath juga menyatakan, dalam pluralisme agama tidak ada agama yang lebih superior daripada agama lainnya, karena semua dianggap sebagai jalan yang sama-sama sah menuju Tuhan (McGrath,1994:).

Di Indonesia, beberapa kalangan sarjana dan intelektual muslim juga tampak larut dalam defenisi pluralisme agama sebagai justifikasi atas klaim kebenaran agama yang bersifat relatif. Sebagian diantaranya melandaskan pandangan ‘pluralis’nya pada konsepsi keberagamaan dalam filsafat perennial (Lihat tulisan-tulisan Komaruddin Hidayat, Budi M. Rahman, dan wahyuni Nafis, dalam *Agama Masa Depan Perspektif Filsafat Perennial*, 1995) sebagaimana yang juga dilakukan sebagian intelektual muslim dunia lainnya. Filsafat Perennial membagi agama kedalam dua level; *pertama* level esoteric, atau aspek batin agama, dan *kedua* level eksoteric, atau aspek lahir agama. Perbedaan agama-agama dalam perspektif *perennialism* terletak pada aspek eksoteris, biasa juga disebut —kulit luar agamall, yang diandaikan sebagai —jalanl. Sementara perjumpaan berbagai agama-agama dunia terjadi pada level esoteric, atau bagian inti agama. Artinya, meskipun berbeda-beda jalan, sesungguhnya semua agama akan menuju satu tujuan, yaitu Tuhan atau Kebenaran yang sama.

Pandangan kaum pluralis Indonesia yang mendasarkan pada dimensi filosofis di atas terlihat sangat mengagumkan, mengibaratkan keber-Tuhan-an layaknya ‘roda’, pusat putaran roda adalah Tuhan, dan jari-jari roda adalah jalur-jalur (agama) menuju Tuhan. Sepintas tampak masuk akal, namun jika dicermati paham ini demikian kacau jika digunakan untuk menelaah konsep ketuhanan masing-masing agama yang faktanya berbeda-beda; bukan saja beda makna doktrinalnya, melainkan juga beda makna filosofisnya. Mampukah kita mengandaikan penyatuan konsep ke-Esa-an Allah SWT

dalam Islam dengan konsep ke-Esa-an Allah Trinitas dalam umat Kristiani? Tentu saja kedua umat agama itu akan mempersiapkan segudang argumentasi untuk berdebat panjang tanpa henti.

Sebagian sarjana muslim Liberal Indonesia lainnya malah justru tidak menyandarkan argumentasi pluralis nya pada aspek filosofis, melainkan pada landasan pragmatisme berpikir (Lihat tulisan-tulisan Ulil Abshar, Luthfie Asyaukanie, Sumanto al- Qurthubi, dan lain-lain pada situs Islamlib.com). Sebuah statemen pernah dimuat di Harian Kompas berbunyi; —Seorang Fideis Muslim bisa merasa dekat tanpa melalui jalur shalat, karena ia bisa melakukan mediasi lainnya dalam ritus-ritus meditasi yang biasa dilakukan dalam persemadian spirituell (Kompas, 3/9/2005). Jika dalam perspektif perenialisme masih mengakui banyak —jalan yang berbedal menuju satu Tuhan, maka pandangan kedua ini bahkan jauh lebih radikal, ia mengandaikan kesatuan jalan menuju satu Tuhan, *alih-alih* tidak menganggap penting jalan tersebut.

Jika ditelaah sejak kelahiran awal konsep Pluralisme Agama dan kemudian melihat perkembangan terkini, maka tampak jelas perkembangan konsepsi Pluralisme Agama telah bernetamorfosis pada wujudnya yang radikal, yakni bukan lagi semata bertujuan untuk mempersatukan agama-agama dalam konteks dialogal, namun tersirat misi mempersatukan esensi agama-agama secara menyeluruh. Bahkan, ada kesan upaya ingin —melucutil keberimanan masing-masing agama demi satu tujuan; kesatuan agama! Hal ini membuat banyak kalangan agamawan yang merasa curiga, akan datang —agama barul yang diproyeksikan menjadi solusi masa depan agama, dan siap menggantikan —agama lamal mereka yang dianggap sudah tidak mampu lagi bertahan.

Ruang Publik Agama

Sebelum jauh membahas bagaimana eksistensi agama di ranah publik, perlu dipahami terlebih dahulu beberapa istilah penting perihal; *‘publik‘*, *‘ruang publik‘*, dan *‘ranah publik‘*. Penting karena masing-masing istilah tersebut seringkali direduksi maknanya, dianggap sama, padahal jelas berbeda, bukan saja pada tataran etimologis nya (aspek kebahasaan), namun juga berbeda menurut arti terminologi nya (konteks sosio-historis kemunculan istilah).

Jurgen Habermas, sang penggagas teori Ruang Publik, dalam pendahuluan bukunya *The Structural Transformation of the Public Sphere*, menegaskan sejak awal bahwa istilah *‘publik‘* dan *‘ruang publik‘* punya asal-usul dari berbagai fase historis yang berbeda. Namun saat diaplikasikan pada kondisi masyarakat borjuis (industrial-maju) punya arti yang sama (melebur), sehingga membuat maknanya agak rancu (Habermas, 2012: 1-4).

Beberapa istilah berikut menggunakan kosa kata —publikl, tapi justru tidak bermakna ‘miliki orang banyak’, sebagaimana arti harfiah dari ‘publik’ itu sendiri. Istilah seperti; —bangunan publikl, tidak bermakna sebuah bangunan yang dapat dimasuki oleh siapapun?! Juga istilah —pengakuan publikl jelas punya makna yang sarat dengan pamer penampilan pribadi di atas panggung, sehingga publisitas akhirnya memasukkan unsur- unsur pengakuan publik. Istilah —reputasi publikl bahkan bermakna seorang yang mencari nama, *prestise*, bagi dirinya sendiri. Berbeda dengan istilah-istilah seperti ‘opini publik’, ‘penghinaan publik’, ‘pemberitahuan publik’, ‘publisitas’, ‘publis’ (menerbitkan), dan ‘publikasi’ (mengumumkan) yang jelas-jelas punya kedekatan makna ‘milik umum’. Sebab subjek dari istilah-istilah ini adalah publik sebagai pembawa opini, sekaligus berfungsi sebagai penilai kritis dalam memberikan pendapat.

Habermas melacak pergeseran makna istilah-istilah di atas terjadi khususnya di wilayah media massa pada masyarakat Eropa abad ke-18. Istilah —public relationl misalnya, yang bermakna fungsi dari opini publik, belakangan hanya bertujuan untuk memproduksi publisitasnya sendiri (Habermas, 2012:21).

Adapun istilah ‘ruang publik’ muncul sebagai penegasan tentang suatu wilayah spesifik yang berlawanan dengan wilayah privat. Namun terkadang dipergunakan untuk melawan sebuah otoritas. Pelacakan tentang —yang publikl dan —yang privatl berhasil ditemukan sampai ke akar kata dalam bahasa Yunani, melalui warisan Roma kuno; Istilah *Sphere* (ruang) yang dalam bahasa Yunani disebut *Polis*, berarti ruang yang terbuka bagi semua warga negara yang merdeka. Berbeda dengan *Oikos* yang juga bermakna ruang, namun hanya diperuntukkan bagi individu-individu yang berada dalam dunianya sendiri-sendiri (Habermas, 2012:21). *Oikos* adalah wilayah privat; kefanaan, keniscayaan di bawah kekuasaan seorang kepala keluarga patrimonial. Sementara *Polis* adalah wilayah publik, kebebasan, dan kekekalan. Di ruang yang disebut terakhir ini, segala yang eksis menjadi tersingkap dan terlihat bagi semua orang.

Selanjutnya, ditemukanlah kategori —yang publikl dan yang privatl dalam defenisi hukum Roma Kuno; *Publikus* berarti ‘rakyat jelata’ dan *Privatus* berarti ‘ningrat’. Istilah-istilah ini berfungsi sebagai interpretasi-diri sekaligus institusionalisasi legal atas ruang publik yang dalam pengertian spesifik bersifat —borjuisl (Habermas, 2012:127). Adapun secara etimologis, istilah ‘Ruang publik’ berhasil ditelusuri dalam referensi bahasa Jerman (*Offentlich*), dan bahasa Perancis (*publicite*), dan bahasa Inggris (*publicity*) yang muncul di abad ke-18. Di masa itu, istilah ini dimaknai sebagai bagian spesifik dari masyarakat sipil, yang mengukuhkan diri sebagai ranah tempat terjadinya pertukaran komoditas dan kerja sosial yang diatur oleh kaidah-kaidahnya sendiri. Ranah publik ini ditemukan Habermas pada masyarakat borjuis awal di salon-salon, komunitas sastra, kafe, warung kopi, dan kantor surat kabar. Ranah publik ini dibayangkan sebagai arena tempat diskusi

publik, yang terbuka untuk semua, memungkinkan individu terlibat dalam debat mengenai isu-isu 'kepentingan umum'.

Namun secara konseptual, dan ini yang terpenting, ranah publik dapat mewujudkan menjadi ruang publik jika didalamnya terjalin hubungan interaksi non-koersif, rasional, ditetapkan melalui hak-hak individu melindungi warga dari serangan negara. Ruang Publik mengandaikan debat rasional dan argumentasi universal. Didalamnya terdapat hak setiap orang untuk berbicara tanpa batasan apapun, baik pada tema, peserta, pertanyaan, waktu atau sumber daya (Eriksen & Fossum 2002, JCMS Vol 40, No 3). Artinya, Habermas telah mengkonseptualisasikan sebuah ranah publik yang kompleks, melintasi batas lokal-nasional-global, yang berfungsi sebagai arena untuk pemahaman diri secara hermeneutis, pengakuan terhadap masalah dan perdebatan sosial yang kompleks, dan secara umum, diarahkan pada pengambilan keputusan yang bersifat politis.

Dengan demikian, ruang publik tidak dapat disamakan dengan ranah publik. Meskipun ranah publik menyediakan prasyarat yang memungkinkan untuk ruang publik mengada, tidak menjamin dapat mewujudkan sebuah ruang publik dalam arti Habermasian (lihat Papacharissi, *The Virtual Sphere 2.0*). Ranah Publik berfungsi sebagai forum, tetapi secara konseptual berbeda dari publik atau masyarakat itu sendiri, urusan-urusan publik atau opini publik. Sebab, menurut Habermas, ruang publik dipahami sebagai metafora untuk sebuah "ruang yang menengahi antara masyarakat dan negara, di mana masyarakat mengorganisasi dirinya sendiri sebagai pembawa opini publik, berkesesuaian dengan prinsip ruang publik yang dulunya harus bertarung melawan monarki politik misterius dan yang sejak saat itu telah memungkinkan kontrol demokratis kegiatan Negara" (Bolton, 2005, paper read). Konteks historis yang ditimbulkan oleh definisi ini menempatkan ruang publik bertentangan dengan otoritas feodal, dan di era modern, dengan negara.

Lalu, bagaimana memahami ruang publik Habermasian ini dalam konteks ruang bagi para pemeluk agama-agama atau antar agama dengan yang non-agama (sekuler)? Jika sebuah ruang publik diandaikan sebagai ruang bagi interaksi non-koersif, rasional, dan yang melindungi hak-hak individu warga dari serangan negara, maka ruang publik agama memaksudkan sebuah ruang bagi perjumpaan antara pemeluk agama dan yang non-agama tanpa paksaan, rasional, yang setara, dan adil bagi semua pihak didalamnya.

Berhadapan dengan kaum sekular di ranah publik, maka kaum agamawan sepatutnya tidak boleh dibatasi alasan apapun, apakah alasan yang bersifat sosiologis, lebih-lebih alasan teologisnya. Menyikapi tawaran dunia-global yang menuntut kaum agamawan untuk dapat melucuti bahasa agamanya di ranah publik lalu kemudian dapat mengambil bahasa-bahasa netral-agama, atau yang bersifat keduniawian, sesungguhnya merupakan tawaran yang problematis, alih-alih dianggap tidak adil bagi kaum agamawan,

jika tuntutan tersebut dilakukan demi terwujudnya ‘ruang publik’ yang ideal. Lebih absurd lagi, jika mencermati tawaran kaum pluralis-filosofis yang menuntut pemeluk agama agar bersedia ‘menanggalkan’ keyakinan teologisnya, demi satu tujuan hidup bersama yang damai. Pertanyaannya, dapatkah kedamaian itu terwujud? Atau mampukah kaum agamawan mengkonstruksi sebuah ruang publik yang ideal, jika sejak awalnya telah terjadi ‘pemaksaan’ untuk tidak boleh mengklaim kebenaran absolut agamanya? Hal ini jelas sebuah bentuk koersi-sistemik bagi seseorang, sebuah pemasangan hak-hak keberimanan seseorang.

Singkatnya, di ranah publik, benturan antar peradaban kaum agamawan dan kaum sekuler tentu tak terhindarkan lagi. Namun dalam konteks ruang publik, benturan itu seharusnya tidak diizinkan terjadi, jika masyarakat dunia benar-benar serius hendak mewujudkan ruang publik ideal bagi komunitas global.

Eksistensi Agama vis-a-vis Sekularisme-Pluralisme

Dalam konteks dunia-global, agama akan selamanya eksis di ranah publik, tanpa harus menunggu jatuhnya komunisme, atau gagalnya sekularisme. Eksistensi agama di ranah publik justru disebabkan globalisasi itu sendiri yang menawarkan berbagai entitas apapun untuk tampil mengemuka. Meskipun tentu saja bukan hanya itu penyebab eksisnya agama. Untuk mengetahui alasan lain mengapa agama masih saja eksis di ranah public adalah, pertama-tama kita harus menjernihkan defenisi agama dari ilmu-ilmu lain, seperti psikologi, sejarah, bahkan dari teologi itu sendiri, lebih-lebih dalam konteks kajian ‘agama’ dan ‘ruang publik’.

Bryan S Turner, dalam karyanya berjudul *The Sociology of Religion*, dengan sangat baik mengambil relevansi perspektif Durkheimian dalam menelaah agama dan ruang publik masa kini. Bahkan Turner mengatakan, siapapun yang ingin memahami —yang suci dan —ruang publik dalam masyarakat modern, disarankan untuk mengambil kajian Durkheim secara serius (Turner, 2010: 19). Durkheim adalah teoretisi yang melihat secara jernih agama dari sudut pandang sosiologis, yang ia sebut sebagai bentuk ‘fundamental dari struktur kesadaran kolektif’. Dengan demikian, dalam sudut pandang Durkheim, agama bukanlah kepercayaan kepada Tuhan atau dewa-dewa yang tinggi, melainkan suatu kesatuan sistem kepercayaan dan praktek berdasarkan pada klasifikasi atas realitas sosial kedalam hal-hal yang bersifat ‘sakral’ dan ‘profan’ (Ritzer, 2010). Sakral memaksudkan sesuatu yang dipisahkan dan dilarang, sementara Profan adalah perihal kehidupan dunia sehari-hari. Karena agama adalah sebuah kolektifitas, maka wajib dianut atau ditaati dalam kehidupan setiap individu. Dalam pengertian inilah kita memahami makna "fakta sosial" dari Durkheim, yaitu sebuah fenomena luar individu, yang ada secara independen dan bersifat lebih memaksa.

Maka dalam konsepsi Durkheimian, tidak ada istilah ‘agama palsu’ atau tidak rasional, karena agama sesungguhnya adalah representasi-diri masyarakat atau representasi kolektif. Dalam perspektif inilah, terjawab alasan mengapa agama mampu bertahan selama ini, dimana ia (agama) dapat memenuhi fungsi sosialnya dalam menopang kepercayaan politik dan masyarakat kekuatan emosional bersama. Selain agama, tidak ada kekuatan otoritatif lain yang memiliki kosmologi dan simbolisasi seperti pada ideologi komunisme dan sekularisme, misalnya. Hanya agamalah yang menawarkan ritual kolektif sehingga dapat menghasilkan emosi bersama itu. Turner menyebutkan, melalui agamalah memungkinkan masyarakat nasional untuk mengekspresikan sejarah yang memiliki signifikansi-signifikansi yang universal, yaitu dalam mengekspresikan sejarah mitos bangsa berkaitan dengan penderitaan dan kelangsungan hidup manusia secara keseluruhan (Turner, 2010:23).

Apa yang sesungguhnya terjadi jika kekuatan emosi kolektif berhadapan dengan sekularisme? Maka unsur efektivitas sosial akan semakin melemah, direduksi, dan akhirnya rusak, sehingga menyisakan lebih banyak ruang untuk refleksi individu. Faktanya, karakter kolektif dan praktek penggolongan emosional dalam masyarakat modern telah rusak, dengan hadirnya modernitas yang menyebabkan erosi otoritas keyakinan agama dan sebuah ketidakpastian tentang praktik keagamaan. Namun tentu bukan berarti agama akan mati oleh sekularisme, karena faktanya, agama masih saja eksis hingga saat ini. Agama boleh jadi telah ‘beradaptasi’ dengan karakter modernitas yang bercirikan individualistik. Sehingga individu-individu modern menjadi kian reflektif tentang prinsip-prinsip yang mendasari penggolongan.

Lalu bagaimanapula dengan tantangan pluralisme-filosofis²⁶ yang bersifat radikal itu? Sejauh pluralisme itu diartikan keluar dari makna sosiologisnya, atau terjerembab masuk kedalam analisis filosofis yang mengada-ada, dengan secara canggih menggiring kepada relativisme keberimanan seseorang, maka ia otomatis akan tertolak dengan sendirinya.

Fakta menarik, bahwa dalam menyikapi pluralism-filosofis ini, Roma Vatikan melalui Paus Yohannes Paulus II menolak dengan tegas, sambil menerbitkan penjelasan rinci terkait —Dominus Jesus‖. Dalam situs katolisitas.org disebutkan, —Dominus Jesus‖ adalah Deklarasi yang dikeluarkan oleh Kongregasi untuk Doktrin Iman (CDF) yang menjelaskan tentang keunikan dan ke-universal-an keselamatan (artinya: keselamatan

²⁶ Istilah ini digunakan penulis untuk membedakannya dengan pengertian ‘pluralisme- sosiologis’ yang memaksudkan arti; pengakuan atas pluralitas agama-agama dalam konteks dialogal, boleh jadi berlandaskan pemikiran filosofis, namun bukan bertujuan ‘mencederai’ inti keber-agamaan yang menjadi landasan teologis-filosofis suatu agama. Pengakuan agama-agama dilakukan dengan berorientasi pada tujuan dialog antar agama. Istilah ‘pluralisme-sosiologis’ mengindikasikan bahwa perkara pengakuan akan ragam kepercayaan dan agama adalah murni perkara sosiologis. Panikkar, Rahner, Tracy, dan Hans Kung berada di garis depan terminologi ini.

bagi semua umat manusia) di dalam Kristus dan Gereja Katolik. Makna doktrin ini sekaligus menegaskan paham pluralism yang cenderung mereletavitaskan kebenaran agama Kristen. Di Indonesia, beberapa kalangan agamawan juga merasa resah dengan ide pluralism-filosofis ini. Kita ketahui MUI dengan tegas telah mengeluarkan fatwa haram bagi paham Pluralisme. Sejumlah intelektual-agamawan dari kalangan Kristiani, seperti Franz Magnis juga tidak sependapat dengan paham pluralisme yang berhasrat ingin menyatukan beragam teologi ini. Menurut Romo Magnis, —perkara ini (pluralisme) tidak lucu dan tidak serius. Ini sikap menghina walaupun bermaksud baik. Toleransi yang sebenarnya bermakna menerima orang lain, kelompok lain, keberadaan agama lain. Toleransi bukan asimilasi. Kita perlu menghormati keberadaan mereka dalam keberlainan mereka. (Franz Magnis, 2004: 138-141).

Poltak Sibarani dan Bernard Siregar dari kalangan intelektual Protestan juga ikut mengkritisi pluralisme agama ini. Dalam buku berjudul *Panduan Pendidikan Agama Kristen untuk Mahasiswa*, keduanya menulis; —Pluralisme bukan sekedar menghargai pluralitas agama, tetapi sekaligus menganggap penganut agama lain setara dengan agamanya.....jika tidak berhati-hati, sikap ini dapat mendatangkan polarisasi iman, artinya keimanan atas agama yang diyakininya bisa memudar tanpa intervensi pihak lain (Sibarani dan Siregar, 2005).

Kritik lebih keras diberikan seorang pendeta bernama Stevri Lumintang, yang mengkonotasikan Pluralisme Agama sebagai —teologi abu-abu. Dalam tulisannya ia menyatakan; —Teologia abu-abu yang kehadirannya seperti srigala berbulu domba, seolah-olah menawarkan teologi yang sempurna...teologi itu mempersalahkan semua rumusan teologi tradisional yang selama ini sudah dianut dan berakar dalam gereja. Namun sesungguhnya pluralisme sedang menawarkan agama baru (Lumintang, 2005: 235-236)

Berbagai fakta di atas menunjukkan, tarikan antar berbagai kelompok pro dan kontra pluralisme agama begitu kuat dan sengit terjadi justru didalam kalangan agamawan itu sendiri. Ini memberikan sinyal, bahwa pluralisme agama masih berisiko jika diterapkan sebagai jalan perdamaian agama-agama di masa depan, *alih-alih* hendak menyelamatkan eksistensi agama di ranah publik.

Jika sekularisme dan pluralisme tidak mampu menjadi solusi bagi masa depan agama-agama dan dunia, lalu bagaimanakah dengan kekuatiran akan ancaman Absolutisme beragama yang ditampilkan dalam gerakan Fundamentalisme? Agar tidak keliru dalam memahami arti absolutisme beragama dan fundamentalisme, perlu terlebih dahulu memisahkan keduanya, sehingga tidak dipahami bergandengan atau seakan-akan bermakna sama. Absolutisme beragama mengacu pada sebuah ideologi atau sistem dunia yang total agama, dengan simbol-simbolnya yang melekat pada kekuasaan politis sebagai

pemegang kendali interpretasi atas apa yang wajib dilakukan dan dipikirkan oleh individu demi keselamatan dirinya di dunia dan di akherat. Absolutisme agama ini memiliki bukti konkretnya pada masa dimana Eropa didominasi oleh kekuasaan absolut Gereja, sebagaimana yang telah disebutkan sebelumnya.

Adapun Fundamentalisme dalam pandangan Gellner (1996), adalah sebuah gagasan dasar tentang suatu agama tertentu yang dipegang kokoh dalam bentuk literal (*harfiah*) dan bulat, tanpa kompromi, pelunakan, re-interpretasi dan tanpa pengurangan (Azra, 1996). Hal senada dikemukakan oleh David Ray Griffin, dalam

bukunya *God and Religion in the Modern World* bahwa [fundamentalisme](#) adalah sebuah aliran atau faham yang berpegang teguh pada dasar-dasar agama secara ketat melalui penafsiran terhadap kitab suci secara *rigid* dan *literalis* (Griffin, 1989). Adapun menurut pandangan Habermas fundamentalis adalah sebuah gerakan keagamaan yang memberikan porsi sangat terbatas terhadap akal pikiran (rasio) dalam memberikan interpretasi dan pemahaman terhadap teks-teks keagamaan (Habermas, 2002).

Secara historis, istilah —fundamentalisme merupakan atribut yang diberikan kepada sekte Protestan yang menganggap Injil bersifat *absolute* dan sempurna dalam arti *literal* sehingga mempertanyakan satu kata yang ada dalam Injil dianggap dosa besar dan tak terampuni. Fundamentalisme selalu muncul dalam setiap agama besar dunia, tidak hanya Kristen dan Islam, fundamentalisme juga terdapat pada agama Hindu, Budha, Yahudi dan Konfusianisme. Bahkan menurut Garaudy, fundamentalisme merupakan fenomena yang tidak terbatas pada agama, tetapi terdapat pula dalam bidang politik, sosial dan budaya (Garaudy, 1993). Karena baginya, fundamentalisme adalah suatu pandangan yang ditegakkan atas keyakinan, baik bersifat agama, politik maupun budaya, yang dianut pendiri yang menanamkan ajaran-ajarannya secara konsisten.

Pengertian antara kedua term absolutisme dan fundamentalisme menjadi kacau ketika keduanya selalu dipahami bergandengan, disebutkan bersamaan dalam satu tarikan nafas, seakan-akan menjadi satu kesatuan yang saling berhubungan. Padahal hakikatnya tidak demikian. Absolutisme agama jelas adalah hantu modernitas, ia anti-modernitas dan sudah lama punah, bahkan hampir tidak mungkin terlahir kembali di zaman yang tidak mengizinkan bentuk absolutisme apapun untuk hidup. Sementara fundamentalisme terbukti masih ada hingga kini, dan boleh jadi menggandeng modernitas, dan akan selalu ada sebagai kekuatan alternatif di tengah zaman kekinian.

Dalam agama Kristen, aliran Pentakostalisme yang seringkali digolongkan kedalam fundamentalis masih menarik perhatian penganutnya di abad kedua puluh. Melalui pendidikan yang baik, mendisiplinkan diri dalam minum minuman keras dan keaksaraan, Pentakostalisme terus menampilkan sisi kharismatiknya. Ia menjadi gerakan sosial sukarela, bersifat lokal, bekerja secara kompetitif dalam menawarkan jasa

pelayanan rohani, berorientasi pada kesuksesan sosial dan gratifikasi emosional. Pentakosta dengan demikian relevan dengan keterampilan kerja dan atribut pribadi dari ekonomi jasa post-industrial, khususnya atribut pemantauan-diri dan penolakan untuk menerima kegagalan (Martin 2002).

Demikian halnya Islam Fundamentalis, yang oleh media populer seringkali dipahami keliru memusuhi modernitas. Menurut Richard T Antoun dalam artikelnya *Fundamentalism*, problem fundamentalisme berada di seputar masalah bagaimana mendefinisikannya (Antoun 2001, dalam Turner, 2010:15-16). Dan untuk mengatasi problem itu, Antoun mendudukan beberapa pengertian dasar dari karakteristik fundamentalisme berikut ini; *Pertama*, "Scripturalism" adalah keyakinan literal yang bersifat *'pasti'* atau tidak mungkin salah karena dianggap tidak berubah dari kitab suci secara mendasar, dan pencarian legitimasi dan otoritas dengan mengacu pada tulisan suci. Paham ini bermaksud mencari kemurnian dan kesalehan di dunia yang dipandang murni; atau kemauan untuk melihat relevansi tradisi suci terhadap isu-isu kontemporer. *Kedua*, "Totalism" adalah penolakan terhadap pemisahan antara sakral dan profan, dan Sebaliknya penegasan relevansi beragama bagi semua bidang kehidupan. Dan *Ketiga*, "Aktivisme" melibatkan konfrontasi dengan dunia sekuler, dengan cara kekerasan jika perlu, dan pandangan dunia yang memahami dunia modern dalam hal perjuangan tak berujung antara baik dan jahat.

Berdasarkan penelitian sosiologis terkini, akan sulit mengidentifikasi para fundamentalis modern jika masih dipahami sebagai paham absolutis dan menentang modernitas. Dalam hal keanggotaan dan kepemimpinan, para fundamentalis Islam biasanya direkrut dari orang berpendidikan tetapi seringkali terasing di kelas perkotaan. Mereka berpendidikan tinggi tapi diasingkan oleh kurangnya mobilitas social dan rendahnya tingkat pendapatan ekonomi. Artinya, para fundamentalis direkrut dari kelompok sosial yang umumnya secara signifikan digagalkan oleh pemerintah nasionalis- sekuler dan diacuhkan dari proyek modernisasi. Disisi lain, mereka para Fundamentalis tidak alergi dengan teknologi modern; mereka menggunakan televisi dan radio sebagaimana yang dipraktikkan kelompok Kristen fundamentalis di Amerika Serikat. Hal yang sama juga dilakukan kelompok militant Hizbullah yang memiliki jaringan informasi di Beirut dengan ponsel, komputer dan situs multiple website. (Turner, 2010:17).

Dengan demikian, jelaslah bahwa fundamentalisme tidak selalu merupakan protes tradisi atas modernitas, melainkan protes-selektif terhadap sejumlah aspek modernisasi. Pendekatan ini menunjukkan bahwa fundamentalisme mengacu pada proses selektif dimana teknologi tertentu dan organisasi inovasi masyarakat modern yang diterima dan yang lain ditolak. Fundamentalism modern juga mengarahkan perhatian kita pada proses

dimana seorang individu menerima praktek atau kepercayaan dari budaya lain (dunia sekuler) dan mengintegrasikan ke dalam nilai mereka atau sistem-keagamaan mereka. Fundamentalisme kekinian pada kenyataannya telah mampu tampil dengan posisi tawar yang kuat di tengah kemodernan. Namun tentu saja ia bukan sebuah tawaran ideal. Melainkan hanya sebagai tawaran alternatif ditengah derasny arus ideologi-ideologi modern saat ini. Pribadi beragama di zaman modern pada kenyataannya memiliki tantangan *survival* yang tidak ringan, disatu sisi ingin tetap berpegang teguh pada keyakinan agamanya secara utuh, namun disisi lain mengharuskannya mampu menerjemahkan sikap keber-agamaanya yang aktual dan mampu menjawab modernitas; kekinian dan kedisinian. Ia tidak boleh gagap dalam bersikap dan menyikapi keyakinan agama lain. Melainkan harus tampil memukau, berintegritas dalam keyakinannya, namun tetap merangkul, mengayomi, bersahabat dengan siapapun.

Untuk menghasilkan pribadi beragama masa kini, sepatutnya umat beragama lebih memilih kembali kepada tradisi masing-masing agamanya, yang hakekatnya memiliki ajaran toleransi dan kasih sayang yang universal bagi semua makhluk hidup. Tampaknya hal tersebut dapat menjadi solusi paling konkret dalam konteks hidup bersama umat beragama. Yang harus dipahami bahwa, cita-cita hidup bersama yang damai dan bermartabat adalah murni perkara sosiologis. Tidak dibutuhkan pemikiran filosofis yang memberatkan nalar, pun tak perlu mengorbankan keimanan tentang hal-hal yang sudah valid lagi pasti dalam doktrin masing-masing agama. Sebab, jika perkara valid lagi pasti itu terusik, sangat mungkin tidak akan tercapai cita-cita hidup bersama, *alih-alih* menyulut sumbu konflik laten antar-agama. Meskipun demikian, sikap kembali kepada tradisi keagamaan harus terus dikawal dari segala kemungkinan sikap-sikap absolutis, salah satunya dalam menyikapi klaim kebenaran masing-masing agamanya. Hakekatnya, klaim kebenaran adalah *'konsumsi pribadi'* individu atau kelompok agama tertentu, yang seharusnya tertanam kuat dan berakar dalam hati dan pikiran individu maupun kelompok agamanya, tanpa perlu dipentaskan di ranah publik. Namun bilamana klaim itu harus muncul di permukaan, pribadi beragama yang percaya akan kebenaran Tuhan yang Maha Baik dan Maha Pemurah, sepatutnya mampu memuliakan sesama makhluknya, demi penghambaan dirinya kepada Sang Penciptanya. Upaya menerjemahkan klaim-klaim kebenaran masing-masing agama di ranah publik seharusnya dapat memilah dan memilih sikap dan bahasa yang netral seperti ini, dalam dibingkai hidup bersama.

Agama Masa Depan: Agama Komersial-Individual

Bagian akhir dari tulisan ini lebih bersifat asumsi yang tentu saja membutuhkan penelitian lebih konkret perihal masa depan agama-modern. Dipahami bahwa globalisasi dan modernisasi telah mengubah segalanya, termasuk agama. Khususnya modernisasi teknologi dengan penyebaran penggunaan internet yang tak terelakkan telah merubah agama dan keber-agamaan dengan cara-cara yang sangat signifikan (Jeremy Stolow, dalam Turner, 2010:17-19)

Jika komunikasi agama di zaman wahyu itu bersifat hirarkis, seragam dan berwibawa, maka di zaman yang serba global dan modern ini membuat komunikasi agama menjadi cenderung beragam dan terfragmentasi, juga berjalan horizontal dan bukan vertical, semua disebabkan oleh modernisasi media massa yang menawarkan komunikasi-interaktif yang dapat diakses setiap individu tanpa kecuali. Sehingga otoritas pesan apapun—apakah agama atau sebaliknya—menjadi bersifat negosiatif. Dalam sistem komunikasi global, fokus penafsiran agama modern menjadi kian beragam. Hal ini lambat laun dapat menurunkan derajat otoritas dalam sistem keyakinan formal dan praktik keagamaan.

Kondisi di atas membuat sosiologi membutuhkan paradigma baru untuk memahami agama-modern, sebagaimana yang diistilahkan David Lehman dengan; "Pendekatan pasar-keagamaan, atau —interpretasi agama-ekonomik. (Lehman dalam Turner, 2010:181-198). Pendekatan pasar-keagamaan menyediakan penjelasan, tentang bagaimana respon negara terhadap kenyataan pluralitas agama untuk kemudian dapat mendorong persaingan yang kompetitif antar agama. Pendekatan ini menghasilkan wawasan berharga tentang bagaimana cara negara mengelola keragaman agama (Gill, 2008, dalam Turner, 2010: 17-19).

Di Amerika, alam demokrasi telah memberikan kontribusi penting bagi pasar keagamaan di negara itu, di mana otoritas imam dan hirarki gerejawi tidak lagi relevan. Semua orang beragama memiliki pendapat agama yang sama dan berlaku penting. Memudarnya komitmen seorang kristiani terhadap *imamat*, keterlibatan umat awam, emosi subjektif dan otonomi jemaat menjadi pertanda modernisasi agama sedang berlangsung. Dalam tubuh umat Islam, perselisihan otoritas sesungguhnya sudah menjadi bagian tak terpisahkan dari sejarah peradabannya. Lebih-lebih di zaman kini, seorang muslim modern dapat berargumentasi melawan sumber-sumber otoritas agama, karena hampir setiap orang dapat menjadi —guru lokal atau —mullah yang mampu mengeluarkan fatwa untuk membimbing komunitas lokal melalui blog nya sendiri.

Modernisasi media massa pada kelanjutannya melahirkan demokratisasi informasi. Dengan semakin banyaknya orang memiliki akses ke situs-situs keagamaan interaktif, maka muara dari semua ini adalah demokratisasi agama itu sendiri. Di Eropa, banyak

pemuda Muslim seringkali tanpa —bertanya terlebih dahulu kepada fatwa ulama dan imam lokal mereka untuk mempelajari tentang Islam, melainkan bertanya pada pamflet dan atau laman berita dari website. Sarana internet menjelma menjadi roket yang melesat cepat melintasi banyak penjaga gerbang tradisional dari ortodoksi Islam. Situs-situs internet dengan demikian berperan signifikan dalam memperkuat individualisme (Mandaville 2001). Namun individualism modern atau dalam istilah lain privatisasi spiritual yang diakibatkan modernisasi media massa internet ini tidak membangun publik baru, melainkan justru berdampak pada penurunan sosial dan erosi masyarakat. Karakteristik utama dari agama masyarakat modern dengan demikian terletak pada individualismenya; ditandai dengan penurunan kewenangan lembaga adat, agama (imamat, otoritas ulama) dan kesadaran bahwa simbol-simbol agama hanyalah sebuah konstruksi. Dalam individualism-baru, orang menciptakan ide-ide keagamaan mereka sendiri sehingga menimbulkan bentuk-bentuk spiritualitas baru (Turner, 2010:17-19).

Karena otoritas struktur agama-modern cenderung diacuhkan, maka tren kebergamaan masa kini akan mewujud pada persilangan (*Hybridity*) tradisi keagamaan. Persilangan ini terjadi melalui proses peminjaman dari tradisi agama yang berbeda dalam pasar keagamaan global. Melahirkan gaya hidup dan keyakinan campuran sebagai ciri khas spiritualitas modern. Dari perspektif ortodoks, hibriditas tersebut dipahami sebagai bentuk ‘penyimpangan’ dari agama yang berwibawa dalam kehidupan rohani dahulu.

Maka hanya fundamentalisme lah, sebagai wakil ortodoksi yang konsisten, tampil menantang nilai-nilai konsumerisme *ala* modern ini, meskipun hakekatnya ia juga menjual gaya hidup yang lain yang didasarkan pada menu khusus; pendidikan alternatif, menawarkan ideologi bernegara yang dianggapnya lebih bermartabat, dan mengklaim memiliki mentalitas yang lebih kokoh menghadapi modernisme.

Jika kembali mengingat konsepsi Ruang Publik sebagaimana yang digagas konseptornya, Jurgen Habermas, dimana diandaikan sebuah ruang yang terbuka, tanpa paksaan dan rasional, demi mewujudkan kesepahaman bersama. Maka, dengan mencermati perkembangan terkini masyarakat global, bersamaan dengan arus modernisasi teknologi informasi yang begitu nyata, tampaknya upaya pembentukan ruang publik ideal Habermasian itu akan semakin jauh meninggalkan cita-cita pendirinya. Ruang Publik Agama Modern mungkin saja akan bersifat terbuka, rasional, dan tanpa paksaan, namun untuk mendapatkan —suatu kesepahaman bersama— tampaknya semakin sulit untuk diwujudkan, mengingat perkembangan masyarakat modern yang terfragmentasi menjadi bagian-bagian terpisah akibat globalisasi dan modernisasi. Agama, dengan demikian akan tetap eksis di ranah publik, namun bukan dalam wadah institusi-formal, melainkan eksis dalam pribadi-pribadi beragama yang tampil komersil dan kompetitif, mementaskan apa-

apa yang menjadi layak dipublikasikan (didakwahkan?), dalam pasar global agama- agama.

Daftar Pustaka

- Azra, Azyumardi. 1996. *Pergolakan Politik Islam: Dari Fundamentalisme, Modernisme hingga Post Modernisme*. Jakarta: Paramadina.
- Bolton, Roger. 2005. *Habermas's Theory Of Communicative Action And the theory of social capital*, Paper read at meeting of Association of American Geographers. Denver, Colorado, April 2005 (previous version read at meeting of Western Regional Science Association, San Diego, California, February 2005).
- Casanova, José. 1994. *Public Religions in the Modern World*. Chicago: University of Chicago Press
- Colin E. Gunton. 1993. *The One, The Three, and the Many*. Cambridge: Cambridge University Press, First edition.
- Eriksen & Fossum. 2002. *Democracy through Strong Publics in the European Union*. JCMS Vol 40, No 3, Blackwell Publishers.
- Griffin, David Ray. 1989. *God and Religion in the Modern World*, Albany: State University of New York Press.
- Garaudy, Roger. 1993. *Islam Fundamentalis dan Fundamentalis Lainnya*. Bandung: Pustaka
- Gordon, Scott. 1991. *The History and Philosophy of Social Science*. New York: Routledge
- Hick, John. 2005. *Religious Pluralisme and Islam*. an article, p. 1-16
- Hidayat, Komaruddin, & Nafis, Wahyudi. 1995. *Agama Masa Depan Perspektif Filsafat Perennial*, Jakarta: Paramadina
- Habermas, Jürgen. 2002. *Religion and Rationality*. Massachusetts: The MIT Press
- _____, 1989. *The Structural Transformation of the Public Sphere* (terj.) Ruang Publik: Sebuah Kajian Tentang Kategori Masyarakat Borjuis (2012), Bantul: Kreasi Wacana
- Hardiman, Budi F.,(ed.). 2010. *Ruang Publik: Melacak Partisipasi Demokratis dari Polis sampai Cyberspace*. Yogyakarta: Kanisius
- _____, (2007), *Agama dalam Ruang Publik: Menimbang Kembali Sekularisme*, Makalah didiskusikan di Teater Utan Kayu, Jl. Utan kayu 68H, pada 22 Maret 2007 pada peringatan hari ulangtahun ke-6 Jaringan Islam Liberal
- Haslina Ibrahim, *Pluralisme Agama: Sejarah Dan Keperihalan Semasa*, makalah internet; haslina@iium.edu.my
- Kung, Hans, & Tracy, Davids. 1989. *Paradigm Change in Theology*. Edinburgh: T & T Clark Ltd.
- Kimbal, Charles. 2002; 2003. *When religion becomes evil*, an article. (pb) Harper Collins.
- Kleden, Ignas, *Masyarakat Post-Sekular: Relasi Akal Dan Iman Serta Tuntutan Penyesuaian Baru*. makalah pada perkuliahan awal di salah satu PTS di Yogyakarta.
- Lumintang, Stevy. 2005. *Teologia Abu-Abu*, h. 235-236
- McGrath, Alister. 1994. *Christian Theology: An Introduction*. Oxford: Blackwell
- Mandaville, Peter. 2001. *Transnational Muslim Politics: Reimagining the Umma*. London and New York: Routledge
- Panikkar, Raimundo. 1978. *The Intrareligious Dialogue*. New York: Paulist Press
- Papacharissi, Zizi. Chapter submitted to *Handbook of Internet Politics*, Andrew Chadwick, Philip Howard (Eds.)
- Rahner, Karl. 1972. *Anonymous and Explicit Faith*, New York: Seabury
- Riyanto, Armada. 2010. *Dialog Intereligi*, Jakarta: Kanisius
- Ritzer, George. 2010. *Sosiologi Ilmu Pengetahuan Berparadigma Ganda (terj)*. Jakarta: Rajawali Press, Hlm. 1

- Suseno, Franz Magnis. 2004. *Menjadi Saksi Kristus di tengah Masyarakat Majemuk*. h.138-141
- Sibarani, Poltak, dan Siregar, Bernard. 2005. *Panduan Pendidikan Agama Kristen untuk Mahasiswa*, h.126
- Swatos, William H., & Christiano, Kevin J. 1999. *Secularization Theory* dalam Jurnal *Sociology of Religion*. Vol. 60, No.3, h.212
- Turner, Bryan S. 2010. *The Sociology of Religion*, USA: Blackwell Publishing Ltd

Biodata singkat:

M. Farid Muhammad, lahir di Ambon, 13 November 1978. Lulus dari Fakultas Ushuluddin, Jurusan Aqidah dan Falsafat IAIN Jakarta tahun 2000, Magister Sosiologi dari Universitas Brawijaya Malang. Bergiat pada ranah kajian Sosiologi Agama dan Cultural Studies. Beberapa artikel yang pernah dimuat; *Tiang Salib, Bulan Sabit, dan Cita-cita Humanitas, Realitas Sosial Masyarakat Pesisir, Menjadi Agama Bersahabat, Ritualitas Adat sebagai Fenomena Post-modern*. Kini



tinggal di Malang. Dapat ditemui pada laman facebook@faridmuhammad, twitter@em_farid, dan email: mfarid01@yahoo.com.