

APLIKASI ETIKA DISKURSUS BAGI DIALOG INTERRELIGIUS¹

GUSTI A. B. MENOH*

Abstrak: Tulisan ini bertujuan mempresentasikan etika diskursus Jürgen Habermas dan kemudian menarik kemungkinan relevansinya bagi dialog interreligius. Berbeda dengan *global ethics* Hans Küng yang menjadikan “problem of the good” sebagai pokok pembicaraan, etika diskursus hanya membicarakan bagi kehidupan bersama dalam masyarakat majemuk. Karena itu, etika diskursus tidak ber-tendensi mengejar substansi nilai-nilai etis dari berbagai pandangan dunia (*world-view*) dalam kelompok-kelompok kultural maupun religius yang berbeda-beda itu. Sebaliknya, etika diskursus hanya menawarkan sebuah prosedur untuk memecahkan masalah hidup bersama secara adil di tengah kemajemukan pandangan nilai dan keyakinan yang tak terbantahkan. Etika ini tidak bertujuan menyingkapkan perbedaan-perbedaan identitas para warga dengan segala kekayaan kultural dan religiusnya, melainkan berupaya menjamin kelangsungan hidup bersama secara bermartabat tanpa kehilangan identitas individual. Tulisan ini dibagi dalam dua bagian. Pertama, penulis akan mendeskripsikan hakikat etika diskursus. Kedua, penulis akan menarik kemungkinan aplikasi etika diskursus bagi dialog interreligius. Tulisan ini akan diakhiri dengan penutup singkat.

Kata-kata Kunci: *Lebenswelt* (dunia-kehidupan), tindakan komunikatif, etika diskursus, dialog interreligius, teologi agama-agama.

Abstract: This paper aims to present the Discourse Ethics of Jürgen Habermas and find its relevance for interreligious dialogue. In contrast to the global ethics of Hans Küng that concerns the “problem of the good,”

* Gusti A. B. Menoh, *Fakultas Teologi UKSW (Universitas Kristen Satya Wacana), Jl. Diponegoro 52-60, Salatiga, Jawa Tengah. E-mail: Locusepistemegusty@gmail.com.*

1 Tulisan ini berawal dari sebuah makalah yang pernah penulis sajikan pada “*Annual Meeting*” ATI (Asosiasi Teolog Indonesia), di Yogyakarta, 4-6 Agustus 2015.

discourse ethics deals only with “the problem of justice” within a pluralistic society. Therefore, discourse ethics does not attempt to find the commonality of the ethical different values of the various group either culturally or religiously. Rather, discourse ethics offers a procedure for solving inter-religion and inter-cultural problems within a community or society fairly and reasonably. In other words, discourse ethics does not aim to eliminate the distinctive attributes of every citizen within their own cultural and religious belief, but rather ensures that each person or each group live together with dignity without losing their identity. This paper is divided into two parts. First, the author will describe what discourse ethics is. Second, the authors will discuss the possible application of discourse ethics for interreligious dialogue. This paper will end with a short conclusion.

Keywords: Lebenswelt (world-lives), communicative action, discourse ethics, interreligious dialogue, theology of religions.

PENDAHULUAN

Tentu masih hangat dalam ingatan kita, kasus kerusuhan Tolikara pada perayaan Idul Fitri di Papua, tanggal 17 Juli 2015 lalu, saat sebuah Mushola terbakar akibat perselisihan antarkelompok di sana. Persoalan semacam itu tentu bukan hal baru di tanah air. Pembatasan dan serangan kelompok tertentu atas minoritas Ahmadiyah, Syiah, dan lain sebagainya sangat lazim terjadi. Ekspansi kelompok agama garis keras di ruang-ruang publik dengan melakukan “*sweeping*” pada bulan-bulan suci keagamaan, dan di sepanjang waktu (mereka) merespon hal yang dianggap maksiat atau yang bertentangan dengan nilai-nilai yang mereka yakini dengan cara kekerasan sudah sering kita saksikan. Peraturan daerah bernuansa syariah yang menyimpan potensi kolonisasi doktrin komprehensif (pandangan keagamaan) tertentu atas kehidupan publik tampaknya tidak menjadi soal lagi di republik ini. Padahal, dalam kehidupan masyarakat di mana pun dewasa ini, kemajemukan pandangan dan keyakinan religius menjadi sebuah kenyataan yang tidak dapat dipungkiri. Berbagai pandangan dan keyakinan agama, budaya, moral, dan lain sebagainya begitu nyata dalam realitas sosial kita. Pandangan-

pandangan ini, satu sama yang lain, tidak selalu sejalan, bahkan malah sering bertentangan. Dalam situasi ini, penataan hidup bersama dalam suatu tatanan sosial-politik menjadi tantangan serius. Masalahnya, selalu saja ada pihak yang berjuang memaksakan pandangan dunianya menjadi norma hidup bersama, berlaku bagi semua yang lain.

Para pemikir dari masa ke masa mencoba menata kemajemukan berhadapan dengan pertanyaan-pertanyaan mendasar seperti:

Apakah mungkin membangun suatu tatanan sosial yang baik atas dasar doktrin partikular tertentu (misalnya pandangan agama) di tengah-tengah kehidupan masyarakat yang kompleks dan majemuk seperti saat ini? Bagaimana kita harus memahami kehidupan politik (hidup bersama) dalam terang tantangan-tantangan perbedaan moral dan religius? Ketika para warga dengan perbedaan-perbedaan keyakinan etis atau religius bertengkar dalam debat publik, bagaimana mengatasi pertentangan-pertentangan seperti itu secara konstruktif? Bagaimana membangun suatu basis yang stabil dan sahi bagi suatu kehidupan bersama dalam masyarakat plural? Sejauh mana harus diberi ruang bagi kelompok-kelompok atau komunitas-komunitas partikular religius untuk mengekspresikan pandangan, praktik dan cara hidup mereka?²

Jürgen Habermas (1929-...), salah satu filsuf besar Jerman mencoba menangani persoalan pluralitas itu melalui etika diskursus. Dengan etika diskursus, Habermas ingin menangani pluralitas pandangan moral, kultural, keagamaan yang begitu kompleks dalam masyarakat modern dewasa ini. Motif utama etika diskursus tidak lain adalah melakukan apa yang menjadi tugas utama segenap etika, yaitu melindungi manusia dalam keutuhan martabat dan identitasnya, dalam kondisi masyarakat majemuk dewasa ini.

Karena itu, dalam tulisan ini penulis akan mencoba menguraikan apa yang menjadi gagasan etika diskursus. Penulis juga akan mencoba menarik relevansi etika diskursus ke dalam dialog interreligius. Tulisan

2 Troy Dostert, *Beyond Political Liberalism: Toward a Post-Secular Ethics of Public Life* (Notre Dame: University of Notre Dame, 2006), p. 1.

ini dibagi menjadi dua bagian utama. Pada bagian pertama akan dibahas etika diskursus, dengan pertama-tama mengangkat Teori Tindakan Komunikatif yang merupakan basis epistemik etika diskursus, berikut dunia kehidupan (Jerman: *Lebenswelt*) yang menjadi taman norma-norma bagi kerja etika diskursus, lalu Prinsip Universalisasi (U) dan Prinsip etika diskursus (D) yang menjadi inti dan cara kerja etika diskursus, serta prioritas “yang moral” atas “yang etis” dalam Etika diskursus. Pada bagian kedua, akan dibahas relevansi etika diskursus bagi dialog antaragama. Bagian ini dibagi menjadi dua subpokok bahasan. Pertama, penulis akan meninjau kegagalan teologi agama-agama dalam mengembangkan dialog interreligius dari sudut pandang etika diskursus, dan kedua, penulis akan mengajukan etika diskursus sebagai solusi dialog interreligius dalam masyarakat majemuk. Tulisan ini diakhiri dengan sebuah penutup singkat. Mudah-mudahan upaya ini berhasil membuka diskursus lebih lanjut.

ETIKA DISKURSUS

TINDAKAN KOMUNIKATIF SEBAGAI BASIS EPISTEMIK ETIKA DISKURSUS³

Rasionalitas, komunikasi, dan bahasa merupakan basis epistemik bagi etika diskursus. Habermas mengembangkan teori tindakan komunikatif sebagai solusi atas kebuntuan Teori Kritis. Teori Kritis, yang digagas oleh Mazhab Frankfurt dengan tokoh-tokoh seperti Max Horkheimer dan Theodor Adorno, adalah sebuah teori atas kritis masyarakat, yang tujuannya adalah praksis perubahan sosial. Teori Kritis menelusuri penderitaan manusia sebagai sejarah penindasan dan dengannya mau membuka jalan pada praktik emansipatif. Teori Kritis bermaksud membuka kemungkinan untuk mendobrak irasionalitas masyarakat modern.⁴ Tetapi para pendahulu Teori Kritis itu menghadapi rasionalisasi secara pesimistis, yakni sebagai jalan tunggal menuju perbudakan gaya baru,

3 Sub-bagian ini banyak mengacu pada buku penulis, Gusti A. B. Menoh, *Agama Dalam Ruang Publik: Hubungan antara Agama dan Negara dalam Masyarakat Postsekuler menurut Jürgen Habermas* (Yogyakarta: Kanisius, 2015), hlm. 48-55.

4 Lih. Magnis-Suseno, *Pijar-Pijar Filsafat: Dari Gatholoco ke Filsafat Perempuan, dari Adam Müller ke Postmodernisme* (Yogyakarta: Kanisius, 2006), hlm. 161.

karena mereka masih terjebak pada rasio “paradigma kerja” yang sudah ditekankan Karl Marx.⁵ Padahal konsep kerja adalah kategori dasar dalam materialisme sejarah Marx.

Dalam analisisnya terhadap perkembangan masyarakat, Marx semata-mata berfokus pada bidang produksi, sehingga ia hanya mampu menangkap kerja sebagai tindakan dasar manusia. Padahal dalam kerja, berlaku paradigma subjek-objek dan bukan antarsubjektivitas. Paradigma subjek-objek inilah yang menjadi cara berpikir para pemikir Teori Kritis mazhab Frankfurt, dan karenanya mereka jatuh ke dalam pesimisme total. Horkheimer dan Adorno berpendapat bahwa usaha manusia untuk membebaskan diri dari mitos malah menjebak kembali manusia dalam mitos lebih irasional lagi: mitos rasionalitas efisiensi pasar di mana hubungan antarmanusia menjadi komoditi.⁶

Habermas berpendapat bahwa cita-cita Teori Kritis untuk melakukan emansipasi sosial tidak mungkin terwujud dengan paradigma kerja tersebut. Kritik Habermas itu juga mau membantunya untuk keluar dari pesimisme Teori Kritis. Habermas berpendapat bahwa kedewasaan rasional sudah tertanam dalam tindakan bicara satu dengan yang lain. Karena itu, berbeda dari para pendahulunya itu yang semata-mata memahami *praxis* sebagai kerja, Habermas mengangkat komunikasi sebagai tindakan dasar manusia. Untuk mengembangkan Teori Tindakan Komunikatif, Habermas membuat perbedaan tegas antara kerja dan komunikasi sebagai dua dimensi dari *praxis*.⁷ Ia memahami kerja sebagai tindakan rasional bertujuan, tindakan instrumental atau tindakan strategis. Tindakan strategis ini bersifat kalkulatif, terwujud dalam ilmu-ilmu alam dan teknologi.

5 Lih. Budi Hardiman, *Kritik Ideologi: Menyingkap Pertautan Pengetahuan dan Kepentingan Bersama Jürgen Habermas* (Yogyakarta: Kanisius, 2009), hlm. 39-81.

6 Magnis-Suseno, “75 Tahun Jürgen Habermas,” dalam *Basis*, no. 11-12, tahun ke-53 (November-Desember 2004), hlm. 4.

7 Lih. David West, *An Introduction to Continental Philosophy* (Cambridge: Blackwell Publishers, 1996), p. 68.

Habermas membedakan interaksi dan kerja. Menurutnya, interaksi adalah domain pragmatik dari relasi antarmanusia. Sementara kerja menyangkut hubungan instrumental penguasaan atas dunia objek (manusia dan alam), interaksi dipahami dalam kerangka komunikasi atau saling pengertian di antara subjek-subjek (antarmanusia). Sementara kerja menyangkut penerapan aturan-aturan teknis pada realitas eksternal (objek), interaksi tergantung pada norma-norma moral (praktis). Interaksi, yang juga digambarkan sebagai tindakan komunikatif, atau interaksi simbolis, dikendalikan oleh norma-norma kesepakatan yang mengikat, yang menentukan harapan-harapan timbal-balik mengenai tingka laku dan yang harus dimengerti dan diketahui setidaknya oleh dua subjek yang bertindak.⁸ Dengan kata lain, kedua jenis tindakan itu berbeda satu dengan yang lain. Sementara pekerjaan adalah tindakan instrumental, yakni tindakan yang merupakan sarana untuk mencapai hasil tertentu, komunikasi adalah tindakan antarsubjektivitas yang tujuannya adalah saling pengertian.

Selain tindakan instrumental, yakni perbuatan terhadap alam yang tujuannya adalah mengubah dunia objek tersebut, ada pula tindakan strategis, yaitu manipulasi atas orang lain untuk mencapai sasaran tertentu. Dalam tindakan strategis, seseorang ingin mengendalikan orang lain, maka tindakan itu monologis. Habermas membedakan tindakan komunikatif dan tindakan strategis, di mana yang terakhir ini bertujuan mempengaruhi keputusan orang lain demi tujuan diri sendiri.⁹ Tindakan strategis itu berupa bujukan, rekayasa, manipulasi, penekanan, paksaan dan lain sebagainya. Karena itu walaupun dalam konteks relasi antarmanusia, tindakan strategis bukan komunikasi dalam arti yang sebenarnya, karena tujuan tindakan itu adalah hasil yang sudah ditetapkan seseorang sebelumnya, bukan kesepakatan bersama di mana hasil pem-

8 Lih. West, *An Introduction*, p. 68.

9 Lih. J. Donald Moon, "Practical Discourse And Communicative Ethics," dalam *The Cambridge Companion to Habermas*, ed. Stephen K. White (Cambridge: Cambridge University Press, 1995), p. 146.

bicaraan pada permulaan masih terbuka.¹⁰ Jadi, baik tindakan instrumental maupun tindakan strategis masih jauh dari inti tindakan komunikatif.

Komunikasi berbeda dari kedua jenis tindakan tersebut. Dalam komunikasi para subjek yang terlibat mesti saling mengakui sebagai sesama subjek. Tindakan komunikatif sendiri dibagi dua: komunikasi naif dan komunikasi reflektif (diskursus). Komunikasi naif adalah omongan spontan berdasarkan kepercayaan dan pengandaian-pengandaian nonverbal yang biasa dalam lingkungan sosial. Di dalam praksis hidup sehari-hari umumnya orang menggunakan komunikasi naif. Di dalam komunikasi macam itu kita tidak mempersoalkan secara khusus alasan-alasan maupun kejelasan-kejelasan dari pernyataan-pernyataan kita. Klaim-klaim kesahihan yang kita keluarkan lewat pernyataan-pernyataan kita itu tidak kita persoalkan, melainkan kebenarannya kita andaikan begitu saja.¹¹ Tetapi dengan berjalannya waktu, hal-hal yang kita andaikan kebenarannya begitu saja menjadi problematis.

Dalam situasi itu perlu komunikasi reflektif, atau dalam bahasa Habermas, diskursus. Diskursus bertujuan untuk menjelaskan norma-norma pembicaraan spontan yang dipertanyakan. Diskursus adalah pembicaraan di mana konteks nonverbal dikesampingkan. Dalam diskursus, klaim-klaim yang secara implisit termuat dalam komunikasi spontan dipertanyakan dan dijelaskan. Jadi diskursus secara reflektif memastikan kebenaran pembicaraan spontan.

Komunikasi reflektif dalam bahasa hanya akan berhasil apabila ia memenuhi empat norma atau klaim: komunikasi berbahasa itu, pertama, harus *jelas*, artinya orang harus dapat mengungkapkan dengan tepat apa yang dimaksud; kedua, harus *benar*, artinya mengungkapkan apa yang mau diungkapkan; ketiga, harus *jujur*, jadi tidak boleh bohong; dan keempat, harus *betul*, sesuai dengan norma-norma yang diandaikan

10 Magnis-Suseno, *12 Tokoh Etika Abad ke-20* (Yogyakarta: Kanisius, 2000), hlm. 220-221.

11 Budi Hardiman, *Demokrasi Deliberatif: Menimbang Negara Hukum dan Ruang Publik dalam Teori Diskursus Jürgen Habermas* (Yogyakarta: Kanisius, 2009), hlm. 43.

bersama.¹² Rasionalitas tertanam dalam struktur bahasa sendiri. Ketika masuk dalam sebuah komunikasi, setiap orang, dengan sendirinya, mengajukan empat klaim di atas. Karena itu, walaupun komunikasi dalam kenyataan seringkali gagal, namun setiap orang yang berbicara memiliki idea tentang komunikasi yang berhasil. Artinya, ia selalu sudah tahu apa itu rasionalitas komunikatif.

Ketidakmampuan para filsuf sebelumnya untuk mengangkat komunikasi sebagai kegiatan dasar manusia tidak lepas dari paradigma filsafat subjek yang menjadi basis epistemologi para filsuf modern sejak Rènè Descartes (1596-1650). Filsafat subjek ini berakar dalam filsafat Descartes yang dalam semboyannya mengatakan *cogito ergo sum* (aku berpikir, maka aku ada). Habermas menyebut paradigma yang lama ini sebagai filsafat kesadaran atau filsafat subjek. Filsafat kesadaran atau filsafat subjek adalah filsafat yang berpusat pada individu dan kesadarannya. Dalam filsafat subjek itu, dunia di luar diri sangat bergantung pada kesadaran subjek. Sejak Descartes, filsafat sangat bergantung pada konstitusi subjek soliter. Menurut Habermas, kekurangan utama dari filsafat kesadaran terletak pada kegagalannya memberi tempat bagi peran *bahasa*.

Filsafat kesadaran itu bertolak dari subjek soliter (tertutup) yang berhubungan dengan dunia dengan model dikotomi subjek-objek antara kesadaran dan sesuatu yang berada di luarnya, antara manusia dan dunia. Filsafat subjek itu mengisolasi kesadaran individu dari kondisi-kondisi material yang membuatnya mungkin, yakni keber-tubuhan, konstitusi intersubjektif, dan ketersituasian.¹³ Bagi Habermas, paradigma filsafat kesadaran itu tidak cocok lagi untuk kondisi masyarakat dewasa ini yang ditandai oleh pluralitas budaya dan orientasi nilai. Saran Habermas untuk mengubah paradigma berarti perubahan dalam pemahaman epistemologis atas subjektivitas. Habermas mengajukan para-

12 Lih. Magnis-Suseno, *Pijar-Pijar Filsafat*, hlm 167.

13 Lih. Mauren Junker-Kenny, *Habermas and Theology* (London: T&T Clark International, 2011), p. 43-44.

digma baru, yakni paradigma teori komunikasi, yang tidak lagi memahami subjektivitas sebagai subjek yang terisolasi yang ditandai dengan cara pengenalan monologis (satu arah). Sebaliknya, paradigma Habermas memahami subjektivitas dan pengetahuan sebagai hasil proses-proses komunikasi intersubjektif.¹⁴ Paradigma intersubjektif ini mengandaikan kesetaraan para individu dalam berkomunikasi.

LEBENSWELT SEBAGAI TAMAN NORMA-NORMA ETIKA DISKURSUS

Praxis komunikasi itu pertama-tama diarahkan pada dunia kehidupan (*Lebenswelt*). Awalnya pandangan dunia-pandangan dunia itu dihidupi begitu saja tanpa dipersoalkan. Masyarakat tradisional menjalani nilai-nilai kultural itu tanpa mempersoalkan alasan rasional dibaliknya. Tetapi dengan makin berkembangnya masyarakat, makin tumbuh pula kesadaran akan kemajemukan nilai dalam masyarakat. Kesadaran akan pluralitas nilai moral dalam masyarakat ini menimbulkan pertanyaan kembali akan kesahihan norma-norma itu. Kesadaran itu terjadi karena nilai-nilai sosial dan budaya dalam *Lebenswelt* itu cenderung bersifat partikular. Ini menimbulkan munculnya kesadaran akan pentingnya pemastian hal moralitas secara rasional. Di abad ke-18, Immanuel Kant mau memastikan kesahihan moralitas dengan menolak semua pandangan moralitas substansial sebelumnya.

Kant mengusulkan sebuah *metode* untuk memeriksa apakah sebuah norma memiliki daya ikat moral: suatu hukum hanya berstatus moral, apabila dapat dikehendaki menjadi hukum yang berlaku universal.¹⁵ Etika diskursus bertolak dari imperatif kategoris Kant ini. Karena itu, sebagaimana etika Kant, etika diskursus juga tidak mau menguji keyakinan moral dalam *Lebenswelt*, melainkan hanya mau memastikannya kembali. Norma-norma moral dalam *Lebenswelt* itu justru menjadi acuan kerja etika diskursus. Tetapi etika diskursus tidak bermaksud menggantikan norma-norma sosial yang sudah melekat dalam *Lebenswelt* itu. Justru sebaliknya, pandangan dunia-pandangan dunia dalam *Lebenswelt* itu menjadi basis kerja etika diskursus.

14 Lih. Budi Hardiman, "Teori Diskursus dan Demokrasi: Peralihan Habermas ke dalam Filsafat Politik," dalam *Diskursus*, Vol 7, No. 1 (April 2008): 1-27.

15 Lih. Magnis-Suseno, *12 Tokoh Etika Abad ke20* (Yogyakarta: Kanisius, 2000), hlm. 225.

PRINSIP UNIVERSALISASI (U) DAN PRINSIP ETIKA DISKURSUS (D)

Sebagaimana disinggung di atas, dalam pendekatannya pada teori moral, Habermas sangat dekat dengan tradisi Kantian.¹⁶ Moralitas substansial yang ditolak Kant dan digantikan dengan prosedur pemastian norma moral menjadi titik tolak Habermas. Kita dapat mengatakan bahwa etika diskursus Habermas merupakan upaya memodifikasi imperatif kategoris Kant dengan suatu prosedur argumentasi intersubjektif. Sepakat dengan Kant yang berpandangan bahwa suatu norma hanya berlaku secara moral bila dapat diuniversalkan, Habermas ingin memastikan keberlakuan universal norma itu secara diskursif. Dari teorinya tentang tindakan komunikatif, sudah dapat dipastikan bahwa Habermas tidak setuju dengan cara monologis (satu arah) Kant dalam memastikan suatu norma. Komunikasi intersubjektif menjadi kerangka kerja etika diskursus. Komunikasi adalah sarana penciptaan norma-norma sosial. Habermas menawarkan suatu prosedur komunikasi rasional dalam memastikan norma-norma moral. Daripada menyediakan nilai-nilai moral substansif, Habermas menawarkan sebuah prosedur diskursus yang bila diikuti, akan melegitimasi praksis dan institusi-institusi sosial.¹⁷

Habermas berpendapat bahwa justifikasi normatif suatu norma tergantung pada kesepakatan rasional diantara para subjek yang kepadanya norma itu berlaku. Itulah sebabnya imperatif kategoris Kant yang berbunyi *"bertindaklah selalu berdasarkan maksim yang bisa sekaligus kamu kehendaki sebagai hukum universal,"* diganti dengan prinsip penguniversalisasian "U" oleh Habermas menjadi: *Sebuah norma moral hanya boleh dianggap sah kalau akibat-akibat dan efek-efek sampingan yang diperkirakan akan mempengaruhi pemuasan kepentingan siapa saja andaikata norma itu ditaati secara umum, dapat disetujui tanpa paksaan oleh semua.*¹⁸ Habermas menegaskan bahwa cara untuk memastikan bahwa semua

16 Lih. Jürgen Habermas, *Moral Consciousness and Communicative Action* (Cambridge, MA: MIT Press, 1996), p. vii.

17 Lih. J. Donald Moon, "Practical Discourse And Communicative Ethics," p. 143.

18 Lih. Magnis-Suseno, *12 Tokoh Etika*, hlm. 226.

yang bersangkutan memang menyetujui segala konsekuensi pemberlakuan suatu norma adalah diskursus.

Di sini terlihat bahwa Habermas menggeser kerangka referensi soliter Kant kepada suatu model dialogis. Habermas menegaskan bahwa apakah suatu norma dapat dijustifikasi tidak boleh ditentukan secara monolog, melainkan harus melalui pengujian diskursif.¹⁹ Diskursus sebagai bentuk refleksi dari tindakan komunikatif yang berciri argumentatif sedang diterapkan di sini. Untuk itu Habermas merumuskan sebuah prinsip Diskursus yang berbunyi: "*Hanya norma-norma tindakan yang dapat disetujui oleh semua yang bersangkutan sebagai peserta sebuah diskursus praksis boleh dianggap sah.*"²⁰

Diskursus yang dilakukan harus bebas dari tekanan dan paksaan. Ciri argumentatif dalam memastikan legitimitas norma inilah yang membuat etika diskursus rasional. Habermas yakin bahwa pernyataan-pernyataan normatif juga berisi klaim kebenaran normatif.²¹ Habermas, sebagaimana Kant percaya bahwa manusia memiliki kapasitas rasio yang universal, maka klaim-klaim moral manusia juga rasional dan dapat berlaku universal.

Adapun syarat-syarat diskursus menurut Habermas adalah pertama, setiap subjek yang memiliki kompetensi bicara dan bertindak boleh ikut serta dalam diskursus. Kedua, setiap peserta boleh memper-soalkan setiap pernyataan, mengajukan setiap pernyataan ke dalam diskursus, dan menyatakan sikap-sikap, keinginan-keinginan, dan kebutuhan-kebutuhannya. Ketiga, tidak boleh ada peserta yang dicegah, dengan paksaan di dalam atau di luar diskursus, dari menjalankan hak-haknya sebagaimana yang telah ditetapkan melalui peratutan-peraturan di atas.²²

19 Habermas, *Moral Consciousness*, p. viii.

20 Jürgen Habermas, *Between Facts and Norms: Contributions to a Discourse Theory of Law and Democracy* (Cambridge, MA: MIT Press, 1996), p.107.

21 Magnis-Suseno, *12 Tokoh*, hlm. 227-8.

22 Magnis-Suseno, *12 Tokoh*, hlm. 227-8. Lihat juga Habermas, *Moral Consciousness*, p. 89.

Dari sini menjadi jelas bahwa siapa pun yang masuk ke dalam suatu argumentasi, mau tidak mau menerima aturan-aturan diskursus di atas. Uraian sejauh ini memperlihatkan bahwa etika diskursus tidak mengklaim dapat memproduksi norma-norma moral, melainkan hanya bertujuan memeriksa klaim norma-norma moral yang dipersoalkan. Etika diskursus tidak mau membangun sebuah sistem moralitas baru sebagaimana "global ethics" Hans Küng. Etika diskursus lebih merupakan *metode/prosedur* untuk memastikan norma-norma moral yang diragukan keberlakuannya. Karena itu, apabila muncul pertanyaan apakah sebuah norma mengikat secara moral atau tidak, etika diskursus merupakan satu-satunya cara yang etis untuk memecahkannya.

PRIORITAS "YANG MORAL" ATAS "YANG ETIS"

Tidak semua persoalan diselesaikan dengan etika diskursus. Etika diskursus lebih mengurus *"problem of justice"* daripada *"problem of the good."* Perlu dibedakan antara masalah-masalah "hidup yang baik" (Yang Etis) dan masalah-masalah "hidup yang adil" (Yang Moral). Masalah "hidup yang baik" adalah masalah nilai seperti pandangan tentang hidup mana yang bermutu, apa yang dianggap baik dan apa tujuan hidup seseorang. Pandangan-pandangan itu sangat berkaitan dengan bagaimana masing-masing orang mengerti identitas dan tujuan hidupnya, serta menyangkut bentuk dan gaya hidup tertentu. Pandangan-pandangan ini tidak universal, karena berkaitan langsung dengan identitas kelompok seseorang dan dengan pengalaman-pengalaman hidup pribadi tiap orang. Pandangan-pandangan itu berkaitan langsung dengan dunia kehidupan (*Lebenswelt*) dan karena itu tidak dapat diuniversalisasikan sehingga tidak dapat didiskusikan.²³

Habermas menegaskan bahwa masalah pemahaman diri dan realisasi individu maupun kelompok, sebagaimana telah tertanam dalam sejarah hidup partikular dan tradisi-tradisi (suatu kelompok), tidak dapat diuniversalisasikan.²⁴ Dengan kata lain, "yang etis" itu bersifat par-

23 Magnis-Suseno, *12 Tokoh*, hlm. 231.

24 Habermas, *Moral Consciousness*, p. vii-viii.

partikular, dan yang partikular itu bersifat memihak, yakni terkait dengan sebuah bentuk kehidupan khusus atau orientasi-orientasi nilai yang berkaitan dengan sejarah kehidupan individu.²⁵ Masalah “hidup yang baik” terkait pada komunitas atau agama tertentu yang menafsirkan jalan keselamatan atau gaya hidupnya menurut caranya sendiri. Karena itu, mengandaikan bahwa semua pertanyaan yang berkenaan dengan etika-etika klasik, yakni yang menyangkut kebahagiaan dan kebajikan, karakter, dan etos, komunitas dan tradisi dapat dijawab sekali dan bagi semua pihak oleh semua filsuf, tidak lagi masuk akal dewasa ini.²⁶ Pandangan tentang jalan keselamatan, kebenaran hakiki, juga termasuk dalam masalah “hidup yang baik,” atau sebagai kategori “yang etis.” Yang etis merupakan domain privat, karena itu tidak perlu diuniversalkan. Tentu ini tidak mau mengatakan bahwa “yang etis” itu irasional.

Yang menjadi bahan etika diskursus adalah pertanyaan-pertanyaan normatif mengenai bagaimana kita harus hidup bersama, jadi pertanyaan-pertanyaan tentang keadilan (yang moral). Dengan kata lain, diskursus bukan mengenai nilai-nilai atau pandangan tentang “hidup mana yang baik” (sesuatu yang khas bagi masing-masing komunitas/agama), melainkan tentang masalah keadilan, karena yang perlu disepakati bersama adalah bagaimana kita wajib memperlakukan orang lain, termasuk dari komunitas yang lain.²⁷ Keadilan adalah nilai yang dikejar oleh semua orang dari segala bangsa, agama, ras, dan lain sebagainya. Keadilan berlaku bagi semua orang dalam sebuah ruang sosial, dan karena itu harus dapat disetujui oleh semua pihak dalam ruang sosial itu. Karena menyangkut semua, masalah keadilan tidak dapat diselesaikan atas dasar nilai-nilai dan pandangan hidup salah satu kelompok (agama) tertentu saja. Karena itu, apa yang adil harus dicari dalam diskursus yang meliputi semua pihak yang bersangkutan.²⁸

25 Lih. Budi Hardiman, *Demokrasi Deliberatif*, hlm. 53.

26 Habermas, *Moral Consciousness*, p. vii.

27 Magnis-Suseno, *Etika abad kedua puluh: 12 Teks Kunci* (Yogyakarta: Kanisius, 2006), hlm. 238 -239.

28 Lih. Magnis-Suseno, *12 Tokoh*, hlm. 231.

Dengan kata lain, yang moral bersifat tidak memihak, formal, dan netral terhadap persoalan-persoalan evaluatif tentang hidup yang baik dan karena itu juga ia bersifat universal. Karena itu keadilan tidak bersifat relatif terhadap konteks komunitas tertentu. Habermas menarik sebuah garis pemisah yang tegas, seolah-olah keduanya tak terjembatani satu sama lain walaupun saling mengandaikan. Tetapi dalam situasi konkret ketika terjadi ketegangan antara keduanya, maka “yang etis” harus mengalah pada “yang moral,” karena yang etis itu bersifat partikular, memihak, dan merupakan konsepsi sempit sebuah kelompok saja, sedangkan yang moral bersifat netral dan universal. Yang moral merupakan wilayah publik yang harus dibedakan dari yang etis (yang privat).

Pembedaan ini sekaligus mau menegaskan bahwa etika diskursus sama sekali tidak mau menggantikan berbagai pandangan etis atau kebiasaan moral yang sudah ada dalam masyarakat dengan sebuah moralitas baru. Etika diskursus tidak mau menyeragamkan pandangan-pandangan moral yang dimiliki masing-masing kelompok identitas (agama, suku, etnis dan lain sebagainya) yang sudah ada dalam masyarakat. etika diskursus mengandaikan pandangan-pandangan etis itu sebagai kekhasan masing-masing komunitas yang sifatnya partikular yang harus dijamin kelang-sungannya, justru karena membiarkan “yang etis” tetap eksis dan tidak dipaksa masuk ke dalam diskursus.

Dengan demikian, etika diskursus menjamin bahwa semua anggota masyarakat, semua golongan dan kelompok sosial, budaya, agama, dapat hidup menurut keyakinan, cita-cita, nilai-nilai dan pandangan dunia masing-masing. Ia menjamin kekhususan dan kekhasan masing-masing komunitas (agama, budaya) yang ada dalam masyarakat umat manusia. Tetapi apabila terjadi konflik tentang sebuah norma moral, etika diskursus memungkinkan untuk memecahkannya secara adil,

29 Magnis-Suseno, *12 Tokoh*, hlm. 234.

30 Hans Abdiel Harmakaputra, *Melepas Bingkai* (Jakarta: Grafika Kreasindo, 2014), hlm. 1.

artinya sedemikian rupa sehingga dapat diterima oleh semua tanpa paksaan dan ancaman terhadap identitas masing-masing.²⁹

TINJAUAN ATAS KEGAGALAN TEOLOGI AGAMA-AGAMA DALAM MENGEMBANGKAN DIALOG

Kesadaran akan kemajemukan agama dan persoalan kemanusiaan universal serta kerusakan lingkungan mendorong lahirnya teologi agama-agama berikut dialog interreligius yang makin intensif dalam 40 tahun terakhir. Pertama, soal kemajemukan, tentu bukan fakta baru di abad ke-20. Namun realitas kemajemukan itu menjadi berbeda pada masa kini karena dua faktor. Di satu sisi, kemajemukan dewasa ini disadari lebih besar. Perjumpaan dan kesalingtergantungan satu sama lain tidak terhindarkan justru karena dunia makin menyerupai suatu desa. Di sisi lain, muncul kesadaran baru dari kekristenan bahwa kemajemukan harus ditanggapi secara positif, dikelola, dan dipandang secara teologis.³⁰ Kedua, penderitaan manusia dan kerusakan lingkungan yang makin kompleks menantang agama-agama untuk mengambil tanggung jawab atasnya.³¹

Kenyataan-kenyataan ini mendorong lahirnya model-model ber-teologi secara baru dalam abad 20. Salah satu wujud teologi kontemporer itu adalah teologi agama-agama. Teologi agama-agama, setidaknya dari perspektif Kristen, adalah usaha mencari makna dan nilai dari agama-agama lain secara teologis, serta membangun relasi dengan agama-agama lain.³² Teologi agama-agama juga membangun dialog antaragama yang sifatnya *praksis*, yang bertujuan menciptakan kehidupan dunia yang lebih baik, sebagaimana misalnya telah dikembangkan oleh Hans Küng dan Paul Knitter.

31 Lih. Paul F. Knitter, *Satu Bumi Banyak Agama: Dialog multi-Agama dan Tanggung Jawab Global* (Jakarta: BPK Gunung Mulia, 2012), hlm. 118-122.

32 Harmakaputra, *Melepas*, hlm. 2.

33 Armada Riyanto, "Sebuah Studi Tentang Dialog Interreligius," dalam *Diskursus*, Vol. 9, No. 2 (Oktober 2010): 249-282.

Dalam membangun teologi agama-agama ini dialog menjadi sangat penting. Dialog antaragama umumnya berlangsung dalam dua wilayah, yakni tataran *teologis* dan tataran *praksis*. Dalam tataran teologis, dialog interreligius umumnya berkenaan dengan masalah kebenaran dan keselamatan. Pertanyaan mendasar yang selalu menantang dalam dialog antaragama adalah, apakah ada kebenaran dan keselamatan dalam agama lain? Apakah agama-agama lain memiliki kebenaran yang sama? Jadi secara umum tema-tema dialog pada tataran teologis ini berkisar pada masalah kebenaran dan keselamatan. Dalam situasi semacam itu, dialog interreligius kerap berada dalam ketegangan doktrinal. Sebab di satu sisi, dialog interreligius menantang agama-agama untuk keluar dari eksklusivisme untuk terbuka pada yang lain, tetapi di sisi lain ada kebutuhan untuk tetap mempertahankan jati diri dan identitas.³³

Berbagai sikap pun muncul dari ketegangan doktrinal dalam dialog interreligius itu. Sikap pertama adalah eksklusif. Dengan sikap ini seseorang meyakini bahwa kebenaran dan keselamatan hanya ada dalam agama yang dianutnya. Agama lain tidak diakui keberadaannya sebagai yang memiliki kebenaran. Dialog di sini sering berada di jalan buntu. Kedua, sikap inklusif. Sikap ini dalam kekristenan digagas oleh Karl Rahner dengan anggapan bahwa keselamatan dan kebenaran ada juga pada agama lain karena pekerjaan Kristus, sehingga mereka juga disebut kristen anonim. Dalam sikap ini, keberadaan dan kebenaran yang lain diukur dari kaca mata kebenaran sendiri. Dalam bahasa Emanuel Levinas, yang lain tidak terjamin eksistensi dan segala keyakinannya dalam sikap ini, karena identitas yang lain tidak diakui sepenuhnya. Dalam situasi itu, dialog antariman tidak lebih dari sekedar basa-basi. Ketiga adalah sikap pluralis. Sikap ini beranggapan bahwa semua agama memiliki kebenaran, hanya pemahaman mereka sajalah yang berbeda-beda karena budaya mereka. Namun, bila dilihat lebih dalam, tidak ada

34 John Titaley, *Menuju Teologi Agama-Agama yang Kontekstual* (Salatiga: Fakultas Teologi UKSW, 2001), hlm. 8-9.

35 Lih. Magnis-Suseno, *Menjadi Saksi Kristus di Tengan Masyarakat Majemuk* (Jakarta, Penerbit Obor, 2004), hlm. 142-143.

yang dicapai dalam sikap ini. Mengapa? Karena kalau setiap agama sudah memiliki kebenarannya, lalu mengapa seseorang harus peduli pada yang lainnya, karena kebenaran sudah ada pada orang tersebut? Pada akhirnya sikap ini tidaklah berbeda dengan sikap eksklusif.³⁴ Pluralisme juga eksklusif, karena demi dialog dan toleransi, ia menyangkal identitasnya dan mengingkari kebenaran hakiki yang melekat dalam dirinya demi mencari kesamaan/ kemiripan dengan yang lain. Kenyataan bahwa masing-masing agama memiliki kepercayaan yang berbeda satu dari yang lain justru diabaikan oleh pluralisme.

Karena itu, sebagaimana dikatakan Thomas Ruster, “pluralisme agama,” justru bukan pluralisme. Apa yang yang disebut “teologi pluralisme agama” bukan teologi karena tidak berargumentasi berdasarkan sumber-sumber teologis masing-masing agama, dan bukan pluralisme karena pluralitas hilang apabila semuanya pada hakikatnya sama, dan tidak bicara tentang agama-agama karena justru meremehkan kekhasan yang diklaim masing-masing agama.³⁵ Lebih jauh, D’Costa mengatakan bahwa

Pluralisme sebenarnya mendorong agama-agama untuk meninggalkan tradisinya sendiri dan bergerak menuju sebuah tradisi lain, yakni tradisi modernitas liberal. Pergeseran ini terjadi karena kriteria kebenaran yang dibuat pluralisme mengenai agama yang benar sesungguhnya meng-eksklusifkan tradisi-tradisi religius yang menolak kriteria tersebut.³⁶

Ketiga sikap di atas tidak pernah diterima semua pihak. Dialog antar-agama pada tataran teologis seringkali mengalami ketegangan dan kebuntuan bahkan kegagalan.

Selain dialog interreligius pada tataran teologis, dialog antaragama juga memiliki *praxis* tersendiri. Dialog *praxis* ini kadang disebut dialog etis atau ekumenis juga. Hans Küng dan Paul Knitter pun berada dalam model ini. Kita akan lihat satu demi satu. Pertama, teologi ekumenis

36 Lih. Harmakaputra, *Melepas*, hlm. 20.

37 Riyanto, *Diskursus*, hlm. 251.

38 Riyanto, *Diskursus*, hlm. 252-3.

Küng. Keprihatinan Küng berawal dari tesisnya bahwa “tiada perdamaian di dunia ini jika tidak ada perdamaian di antara agama-agama, tiada perdamaian dalam agama-agama tanpa dialog, dan tiada dialog interreligius tanpa usaha untuk saling memahami satu dengan yang lain, dan tiada saling pengertian di antara agama-agama, bila tidak diusahakan upaya-upaya teologis yang bersifat ekumenis atau dialogis. Dalam keprihatinan Küng, tiada hal yang lebih pahit daripada perang yang disebabkan karena agama.³⁷

Dengan keprihatinan semacam itu, teologi ekumenis Küng pun menjadi pragmatis, yakni sekedar pemecahan praktis. Dengan semangat pragmatisme semacam itu, kebenaran yang menjadi kriteria dalam dialog interreligius pun menjadi pragmatis. Menurut Küng, titik tolak dialog harus berawal dari sikap bahwa kebenaran tidak sekedar perumusan-perumusan iman terkait Allah, wahyu, manusia, alam, dosa, kitab suci, dan seterusnya. Kebenaran agama bagi Küng harus menyentuh *praksis*, pengalaman-pengalaman personal, kesaksian pembebasan, pencerahan, dan perwujudan cinta. Dengan demikian, kebenaran bukanlah sekedar benar dalam arti rasional, melainkan juga benar dalam arti *baik*. Dengan ini sesungguhnya tidak ada alasan untuk menekankan eksklusivisme suatu kebenaran agama. Küng mengusulkan “kriteria etika umum” (etika global) untuk membangun suatu dialog interreligius dengan apa yang disebut ciri *humanum*. Kebenaran dengan ciri *humanum* berarti kebenaran yang bersifat manusiawi. Kriteria ini diyakininya berlaku untuk semua agama.³⁸

Selain Küng dalam model dialog praksis ini, teolog lain adalah Knitter. Knitter sendiri menegaskan bahwa suatu dialog antar-agama yang soteriosentris yang memiliki tanggung jawab global sebagai konteksnya, titik berangkatnya, dan tujuannya adalah dialog di mana *praksis* memainkan peranan penting. Knitter mendesak suatu dialog di mana

39 Knitter, *Satu Bumi*, hlm. 122.

40 Knitter, *Satu Bumi*, hlm. 119.

41 Lih. Harmakaputra, *Melepas*, hlm. 16-17.

umat dari berbagai agama yang berbeda tidak bisa berbicara secara religius atau teologis kecuali dalam praktik mereka juga (dan ini yang terutama) bertindak bersama demi kesejahteraan dunia.³⁹ Berbeda dengan dialog interreligius pada tataran teologis yang berfokus pada masalah kebenaran dan keselamatan dalam tradisi keagamaan masing-masing, Knitter mengatakan bahwa dialog praksis lebih membantu karena pendekatan yang soteriosentris atau yang bertanggung jawab secara global itu bersentuhan langsung dengan kenyataan kongkrit: penderitaan manusia dan kerusakan lingkungan.

Knitter menulis: "Titik berangkat kita tidak melekat dalam perspektif unik dari salah satu tradisi (agama), artinya dialog tidak dimulai dengan melihat ke dalam berbagai tradisi (agama-agama), tetapi dengan melampaui tradisi-tradisi tersebut dan masuk ke dalam api penderitaan manusia dan bumi yang sedang membara di sekitar kita."⁴⁰ Knitter sesungguhnya menghendaki agar dialog mendorong upaya bersama dari berbagai agama untuk menghadapi tantangan global, yaitu penderitaan manusia dan bumi yang semakin rusak. Menurut Knitter, dengan pendekatan semacam ini, kebenaran barulah ditemukan. Karena itu bagi Knitter kriteria kebenaran adalah sejauh mana agama tertentu memiliki nilai yang mendorong praksis pembebasan manusia dan bumi yang menderita.⁴¹

Pendekatan Küng dan Knitter yang sifatnya praksis ini dapat "menyenangkan" semua pihak dalam tataran etis, tetapi pada tataran teologis tetap meninggalkan banyak pertanyaan mendasar. Ketika masing-masing umat beragama diminta untuk tidak bertengkar (Küng) atau sebaliknya: bekerja sama (Knitter), kriteria etis pemahaman kebenaran masing-masing tradisi agama harus secara etis (dan teologis) tidak boleh eksklusif. Pendekatan seperti ini kelihatan melegakan, tetapi tata etis yang demikian tentu agak sukar dibayangkan apabila hendak dibawa ke wilayah yang langsung bersentuhan dengan kebenaran-

kebenaran misteri iman. Proposal kedua teolog ini (dengan pendekatan praksisnya) sepertinya mereduksi refleksi teologis kepada refleksi etis-praktikal.

Apa yang dicapai? Sesungguhnya dialog interreligius baik pada tataran teologis maupun praksis masih saja berada di jalan buntu bahkan kegagalan serta meninggalkan banyak masalah serius. Apabila disimak secara mendalam, semua paham di atas (eksklusivisme, inklusivisme, pluralisme) jatuh pada eksklusivisme karena setiap posisi akan meng-eksklusi yang lain.⁴² Sebab, sementara eksklusivisme dan inklusivisme cenderung melakukan eksklusi terhadap yang lain (agama lain), menafikan keberadaan mereka secara hakiki, pluralisme cenderung melakukan eksklusi internal, menafikan partikularitasnya sendiri, mengabaikan perbedaan-perbedaan nyata dalam dirinya, kehilangan jati diri dan identitas. Bahkan bila ditilik lebih jauh, ada dua bentuk pengingkaran yang dilakukan pluralisme. Secara internal pluralisme mengingkari kekhasannya, keunikannya, jati dirinya, identitasnya, sementara secara eksternal, pluralisme juga mengingkari identitas yang lain (agama yang lain) dan segala keunikan dan kekhasan serta keyakinan yang ada pada agama lain itu.

Lebih jauh, Harmakaputra mencatat tipologi tripolar (Eksklusivisme, Inklusivisme, Pluralisme) di atas menyebabkan kebuntuan relasi antar-agama dalam tiga bentuk. Pertama, bahwa melalui tipologi tripolar, sebenarnya tidak ada kemajuan dalam relasi yang lebih baik dengan penganut agama lain/dalam hal dialog antariman. Pendekatan-pendekatan tersebut menjadikan teologi agama-agama lebih banyak melakukan monolog tentang agama-agama lain, tanpa mengetahui apakah yang mereka ketahui tentang agama lain adalah benar. Dengan demikian, hilanglah kesempatan untuk berdialog dan belajar dari mereka yang lain. Kedua, bahwa dengan tipologi tripolar yang mendominasi diskursus teologi agama-agama, sebenarnya partikularitas masing-masing tradisi

42 Catatan kritis atas paham-paham itu dapat dibaca dalam Harmakaputra, *Melepas*, hlm. 22 dst.

religius tidak dihargai dan diperhatikan. Padahal, tipologi tripolar sebenarnya sama-sama tidak membiarkan “yang lain” menjadi dirinya, melainkan diukur melalui pertanyaan, “seberapa mirip tradisi-tradisi religius yang lain dengan agamaku?” Ketiga, tipologi tripolar memiliki kelemahan dalam mendefinisikan “agama” dan karena itu tidak dapat diklaim secara universal.⁴³ Ketegangan dan kebuntuan dari dialog inter-religious sebagaimana diuraikan sejauh ini menunjukkan bahwa ada kelemahan serius dari berbagai pendekatan yang dikembangkan teologi agama-agama. Dari perspektif filsafat, ada kekeliruan epistemologis dalam teologi agama-agama.

KEMUNGKINAN APLIKASI ETIKA DISKURSUS BAGI DIALOG INTERRELIGIUS

Ketegangan, kebuntuan dan kegagalan dialog interreligius, bila dilihat dari kacamata filsafat, dan secara khusus dari etika diskursus, disebabkan oleh dua hal mendasar. Pertama, soal substansi dialog antaragama, dan kedua, epistemologi yang diterapkan teologi agama-agama. Terkait dengan masalah pertama, dalam terang pemikiran Habermas, kebuntuan dan kegagalan teologi agama-agama mengembangkan dialog pertama-tama disebabkan oleh problem substansi dialog itu sendiri. Teologi agama-agama cenderung mengangkat “yang etis” dan bukan terutama “yang moral” sebagai bahan diskursus dialog interreligius. Sebagaimana diuraikan di atas, dialog antaragama dalam tataran teologis berkutat pada masalah keselamatan dan kebenaran. Padahal, masalah keselamatan dan kebenaran dalam etika diskursus termasuk *problem of the good* (yang etis) yang dengan sendirinya partikular, memihak, karena terkait langsung dengan pandangan dunia masing-masing agama. Bagaimana mungkin mengkompromikan konsepsi-konsepsi partikular yang menjadi keyakinan mendasar masing-masing agama itu? Itulah sebabnya yang muncul hanyalah ketegangan-ketegangan doktrinal sepanjang waktu. Tinjauan di atas memperlihatkan bahwa ambisi teologi agama-agama untuk menjadikan tema “yang

43 Lih. Harmakaputra, *Melepas*, hlm. 34-5.

etis” sebagai substansi dialog dengan mencari makna dan nilai-nilai teologis dari berbagai tradisi keagamaan bukannya melahirkan toleransi terhadap perbedaan, melainkan sikap-sikap eksklusif, baik yang mejujud dalam eksklusivisme, inklusivisme, maupun pluralisme sendiri.

Dialog interreligius pada tataran praksis (etis) pun tidak banyak membantu. Masalahnya sama, yakni bahwa “*problem of the good*” (yang etis) menjadi tema diskursus. Hal itu kelihatan dari tema-tema dialog interreligius yang dikembangkan hanya dalam rangka menjawab aneka persoalan hidup yang mendasar, seperti tentang hakekat manusia, arti dan tujuan manusia, apa yang baik dan dosa, dan seterusnya.⁴⁴ Padahal tema-tema ini jelas termasuk kategori “yang etis.” Teologi ekumenis Küng maupun teologi soteriologis Knitter menunjukkan hal itu. Sebab bila disimak, sesungguhnya inti teologi mereka mengandung esensialisme (pandangan etis substansif) yang kental dari tradisi religius kekristenan (dan diharapkan dapat ditemukan dalam agama-agama lain). Esensialisme etis semacam itu mengabaikan kenyataan bahwa pandangan-pandangan moral masing-masing agama dalam banyak hal cukup berbeda dan tidak mudah disimplifikasi atau diseragamkan begitu saja.

Masalah kedua lebih bersifat epistemologis. Teologi agama-agama mengandaikan bahwa objek materil dan objek formal setiap teologi (dalam tiap agama) mirip atau sama. Baik eksklusivisme, inklusivisme, maupun pluralisme mengandaikan suatu monoteisme absolut yang sama, yang menjadi sapaan seluruh agama-agama dan mistisime lainnya. Tetapi hal ini terutama dalam teologi pluralisme. Teologi pluralisme mengandaikan bahwa semua agama berbicara mengenai objek materil yang satu dan sama (satu realitas Ilahi), dan karena satu dan sama, lalu dapat didekati dari sudut pandang yang sama/ mirip (objek formal). Padahal bagi agama-agama tertentu, substansi yang menjadi objek materialnya adalah Allah *persona* (agama-agama abrahamik), sementara yang lain adalah *kekosongan* (Budha). Bagi agama tertentu, substansinya adalah lebih-lebih bersifat transenden, bagi yang lain substansi itu bersifat

44 Lih. Riyanto, *Diskursus*, hlm. 249.

imanen total (agama-agama suku umumnya). Dan seterusnya. Perbedaan-perbedaan kepercayaan religius ini dalam teologi agama-agama, seringkali diabaikan dan dinafikan.

Kenyataan-kenyataan objek material dan objek formal yang berbeda-beda dari agama-agama ini mestinya tidak disederhanakan dan diseragamkan sebagai sama dan satu adanya, karena hanya akan menafikan perbedaan dan memperkosa keberlainan. Simplifikasi dan penyeragaman seperti itu juga hanya akan melahirkan paksaan epistemologis yang kaku dan sempit terhadap realitas agama-agama. Padahal kenyataan sesungguhnya adalah bahwa semua agama tidak sama, bahwa kepercayaan mereka berbeda, bahasa mereka berbeda, penghayatan ketuhanan mereka berbeda, ajaran mereka berbeda, pandangan moral mereka berbeda, sejarah mereka berbeda, dan karena itu mestinya didekati dengan berbagai epistemologi yang beranekaragam pula.

Sadar atau tidak, kekacauan epistemologis dan prioritas “yang etis” atas “yang moral” dalam diskursus teologi agama-agama inilah salah satu penyebab intoleransi di mana-mana. Mengapa? Sebab paksaan epistemologis yang menyederhanakan dan menyeragamkan realitas agama-agama berikut tendensi pencarian kesamaan nilai dan makna teologis atas seluruh agama, berakibat pada ketidaksediaan kita mengakui (lagi) perbedaan, menerima keberlainan, dan menghidupi keanekaragaman yang nyata-nyata ada dalam realitas sosial (perbedaan agama) karena kita terlanjur mengejar “yang satu dan sama” dan hanya mau hidup dalam keseragaman itu. Toleransi dan harmoni seakan-akan hanya lahir dari keseragaman identitas padahal itu semu.

Etika diskursus Habermas relevan dalam situasi ini. Anggapan Habermas bahwa pemastian moralitas sebuah norma tidak lagi mengacu pada kepercayaan-kepercayaan, ajaran-ajaran agama, atau paham-paham filosofis tertentu yang bersifat substansif dan material (karena masyarakat dewasa ini semakin kompleks dan plural), melainkan pada sebuah prosedur diskursus yang rasional dan terbuka merupakan sarana efektif dalam menangani problem pluralitas. Etika diskursus menye-

diakan prosedur untuk agama-agama berdialog. Bagaimana caranya? Prinsip universalisasi (U) dapat diterapkan di sini. Anggaplah “U” sebagai saringan atau —seperti disebut Habermas— sebagai “pisau,” maka ada dua macam norma yang terkait dengannya di dalam pengujian diskursif: norma-norma yang dapat diuniversalkan dan yang tetap bersifat partikular. Norma-norma yang dapat diuniversalkan disebut “yang moral,” yaitu terkait persoalan-persoalan normatif tentang keadilan, sedangkan yang tidak dapat diuniversalkan disebut “yang etis,” yaitu persoalan tentang yang baik.⁴⁵

Dalam dialog antaragama, perbedaan “yang etis” dan “yang moral” relevan untuk diterapkan. Persoalan teologis mengenai kebenaran dan keselamatan yang menjadi keyakinan dasar masing-masing agama/kepercayaan, biarlah menjadi “*problem of the good*” atau “yang etis,” sehingga tidak perlu diuniversalisasikan. Begitu pula nilai-nilai etis etno-religius yang bersifat khusus (partikular) dalam tiap agama, biarlah dihayati dan dihidupi komunitas secara internal. Tentu ini tidak mengatakan bahwa tidak perlu dialog interreligius pada tataran teologis (tentang kebenaran) atau praksis (tentang nilai-nilai etika agama-agama), tetapi apabila ini yang menjadi *concern* utama teologi agama-agama, maka yang terjadi hanya simplifikasi, penyeragaman, yang berakibat ketegangan, kebuntuan, kegagalan, dan eksklusivitas.

Lalu apa yang harus didiskusikan dalam dialog interreligius? Dalam ruang publik menyangkut kehidupan bersama, kiranya dialog antar agama hanya menyangkut “yang moral.” Yang perlu didiskusikan dalam dialog antaragama adalah “*problem of justice*,” yaitu menyangkut bagaimana kehidupan bersama dalam pluralitas dijamin. Karena itu “yang moral”lah yang mesti menjadi tema diskursus antar kelompok agama. Artinya yang perlu didiskusikan adalah norma-norma yang dapat diberlakukan secara universal. Tentu ini tidak berarti komunitas-komunitas religius tidak boleh mengajukan suatu norma sosial. Setiap

45 Lih. Budi Hardiman, *Demokrasi Deliberatif*, hlm. 52; juga Habermas, *Moral Consciousness*, hlm. 104.

komunitas keagamaan boleh mengajukan norma dasar hidup bermasyarakat, tentang bagaimana hidup yang adil dengan mereka yang berbeda dalam masyarakat, tetapi ia harus siap mendiskusikan usulan normanya dengan kelompok dari luar (jadi harus menjalani ujian melalui prinsip Diskursus (D), dan ia harus menerima bahwa hanya norma-norma yang lolos prinsip universalisasi (U) dapat berlaku umum). Diskursus dialog interreligious pun mesti berlangsung dalam kondisi-kondisi ideal seperti yang disyaratkan Habermas. Dengan begitu, apabila ada usulan norma yang tidak dapat diuniversalisasikan, norma itu mesti tetap dianggap berada sebagai “yang etis” dan dengan demikian haruslah diterapkan secara internal dalam kelompok sendiri dan tidak boleh dipaksakan bagi yang lain dalam kehidupan bersama. Artinya, apa yang tak dapat diuniversalisasikan tetap menjadi kategori “yang etis” dan karena itu ia hanya berlaku internal bagi komunitas penganutnya. Membiarkan “yang etis” menata ruang publik hanya akan melahirkan kolonisasi satu doktrin komprehensif partikular (pandangan agama) atas doktrin komprehensif kelompok keagamaan yang lain (tirani yang kuat atas yang lemah). Perda-perda bernuansa syariat adalah contoh dari kolonisasi “yang etis” dalam ruang publik. Padahal, dengan tetap menjaga perbedaan “yang etis” dan “yang moral,” identitas-identitas masing-masing agama terjamin kelangsungannya. Dengan perbedaan itu juga, etika diskursus mampu melindungi keutuhan masing-masing individu maupun kelompok (agama), serta identitas dan kekhasan segenap individu dan komunitas (agama).

Lebih jauh, etika diskursus memungkinkan lahirnya toleransi karena ia menjamin identitas-identitas plural dapat hidup bersama. Toleransi yang sejati hanya dapat teruji dalam situasi majemuk semacam itu. Sebab toleransi sejati tidak menuntut agar kita semua menjadi sama baru kita bersedia saling menerima. Toleransi yang sebenarnya berarti menerima orang lain, kelompok lain, keberadaan agama lain, mengakui dan menghormati keberadaan mereka *dalam keberlainan mereka*. Toleransi justru bukan asimilasi, melainkan hormat penuh terhadap identitas masing-masing yang tidak sama. Toleransi berarti bahwa meskipun iman sesama

bukan kebenaran bagi saya, saya sepenuhnya menerima keberadaan dia, dan bersedia bekerja sama dengannya. Jadi, untuk bersikap toleran terhadap agama lain, tidak diandaikan anggapan dangkal bahwa “semua agama sama saja,” karena semua agama tentu tidak sama.⁴⁶ Etika diskursus membiarkan perbedaan itu serta menjaminnya.

Meskipun demikian, toleransi tentu tidak dengan sendirinya menjamin pluralitas. Pluralisme, agar terjamin ia harus *reasonable* dalam istilah John Rawls. Artinya semua kelompok (dan agama) harus bersedia untuk menerima sebuah tatanan kehidupan bersama yang dapat disetujui oleh semua. Masyarakat diskursif tidak akan berhasil apabila sebagian kelompok (agama) sangat fanatik dan memutlakan diri sendiri sedemikian rupa (misalnya memaksa seluruh doktrin partikular keagamaannya yang terkategori sebagai “yang etis” menjadi tatanan hidup bersama seluruh warga yang majemuk) hingga tidak bersedia memberikan kepada semua kelompok (agama) hak dan kewajiban yang sama.⁴⁷ Nampaknya Etika diskursus mengandaikan tingkat moralitas pasca-konvensional, di mana para warganya mampu berpikir melampaui batas-batas etnosentrisnya yang sempit.

PENUTUP

Pembahasan ini memperlihatkan bahwa etika diskursus relevan untuk masyarakat kita yang sangat majemuk dan kompleks ini. Ada tiga catatan penting yang perlu ditegaskan. Pertama, dalam masyarakat plural, terutama dari segi keagamaan, sudah pasti agak sulit untuk menerapkan doktrin komprehensif tertentu sebagai norma hidup bersama. Dalam situasi ini etika diskursus dapat menjadi sarana pemecahan konflik antarpandangan. Etika diskursus relevan untuk menjembatani pelbagai orientasi nilai dan budaya, agama dan kepercayaan yang berbeda-beda dalam masyarakat kompleks. Lebih jauh, etika diskursus berfungsi merangsang tradisi-tradisi dan kelompok-kelompok yang

46 Magnis-Suseno, *Menjadi Saksi*, hlm. 142.

47 Magnis-Suseno, *12 Tokoh*, hlm. 235.

berbeda-beda untuk merefleksikan diri masing-masing, dan bersedia untuk melakukan diskursus atas pandangan-pandangannya yang relevan bagi tatanan kehidupan bersama dalam masyarakat pluralistik. Sebab etika diskursus menegaskan bahwa hanya norma-norma yang dapat dikehendaki semua boleh berlaku universal bagi suatu masyarakat.

Kedua, pembedaan “yang etis” dan “yang moral” dalam etika diskursus relevan bagi dialog antaragama. Bila pluralitas agama mau dijamin, dialog interreligius hendaklah berkonsentrasi pada “*problem of justice*,” dan bukan terutama pada “*problem of the good*.” Sebab membiarkan “yang etis” hadir dalam diskursus, hanya akan melenyapkan kekhasan suatu agama, juga bisa melahirkan kolonisasi pandangan keagamaan tertentu atas pandangan yang lain. Identitas masing-masing agama terjamin justru apabila “yang etis” tidak dipaksa masuk ke ruang diskursus untuk diuniversalisasikan.

Ketiga, etika diskursus menawarkan dialog interreligius yang memungkinkan toleransi karena masing-masing kelompok akhirnya sadar akan pluralitas, dan bersedia hidup dalam perbedaan-perbedaan yang tidak dapat dipungkiri. Saling pengertian terbentuk justru karena dialog interreligius tidak memaksa semua pandangan dan keyakinan disimplifikasi dan diseragamkan. Kerangka berpikir Habermas dalam etika diskursus ini diteruskan dalam wilayah politik, lalu lahir demokrasi deliberatif. Bahkan pembedaan antara “yang etis” dan “yang moral,” menandai pemikiran Habermas selanjutnya, terutama dalam konteks hukum dan politik.

DAFTAR RUJUKAN

Budi Hardiman, F. *Kritik Ideologi: Menyingkap Pertautan Pengetahuan dan Kepentingan Bersama Jürgen Habermas*, Yogyakarta: Kanisius, 2009 (1992).

_____. *Demokrasi Deliberatif: Menimbang Negara Hukum dan Ruang Publik dalam Teori Diskursus Jürgen Habermas*, Yogyakarta: Kanisius, 2009.

- _____. "Teori Diskursus dan Demokrasi," dalam *Diskursus*, Vol 7, No. 1 (April 2008): 1-27.
- Dostert, Troy. *Beyond Political Liberalism: Toward a Post-Secular Ethics of Public Life*. Notre Dame: University of Notre Dame, 2006.
- Habermas, Jürgen. *Moral Consciousness and Communicative Action*. Cambridge: MIT Press, 1990.
- Habermas, Jürgen. *Between Facts and Norms: Contributions to a Discourse Theory of Law and Democracy*. Cambridge, Mass: MIT Press, 1996.
- Harmakaputra, Hans Abdiel. *Melepas Bingkai*. Jakarta: Grafika Kreasindo, 2014.
- Junker-Kenny, Mauren. *Habermas and Theology*. London: T&T Clark International, 2011.
- Knitter, Paul F. *Satu Bumi Banyak Agama: Dialog multi-Agama dan Tangung Jawab Global*. Jakarta: BPK Gunung Mulia, 2012.
- Magnis-Suseno, Franz. *12 Tokoh Etika Abad ke-20*. Yogyakarta: Kanisius, 2000.
- _____. *Pijar-Pijar Filsafat: Dari Gatholoco ke Filsafat Perempuan, Dari Adam Muller ke Postmodernisme*. Yogyakarta: Kanisius, 2006.
- _____. *Etika Abad Kedua Puluh: 12 Teks Kunci*. Yogyakarta: Kanisius, 2006.
- _____. *Menjadi Saksi Kristus di Tengan Masyarakat Majemuk*. Jakarta: Penerbit Obor, 2004.
- Menoh, Gusti A.B. *Agama dalam Ruang Publik: Hubungan Antara Agama dan Negara dalam Masyarakat Post-Sekuler Menurut Jürgen Habermas*, Yogyakarta: Kanisius, 2015.
- Riyanto, Armana, "Sebuah Studi Tentang Dialog Interreligius," dalam *Diskursus* Vol. 9, No. 2 (Oktober 2010): 249-282.
- Titaley, John. *Menuju Teologi Agama-agama yang Kontekstual*. Salatiga: Fakultas Teologi UKSW, 2001.
- West, David. *An Introduction to Continental Philosophy*. Cambridge: Blackwell Publishers, 1996.
- White, Stephen K. *The Cambridge Companion to Habermas*. Cambridge: Cambridge University Press, 1995.