

FUNDAMENTALISME AGAMA SEBAGAI TANTANGAN BAGI NEGARA

Mathias Daven

Sekolah Tinggi Filsafat Katolik (STFK) Ledalero, Maumere 86152
Flores, NTT, *email*: matiasdaven@yahoo.de

Abstract: Religious Fundamentalism as a Challenge to the State. The 16th Century Protestant Reformation, triggered by Martin Luther and fellow reformers, eventually resulted in violent conflicts between various Church movements and their individual political supporters. These conflicts brought about a new awareness in the European peoples of the time, that the moralization of politics based on the truth of one religious group/Church always represents a clear threat to the life of a pluralistic society. The function of state politics is to guarantee life in peace together, with freedom and justice, among people who have differing religious convictions and who wish to establish a country together. On the contrary, religious fundamentalism is the greatest enemy of a country in so far as it attacks the principle of state secularism and fights for a return to state politics as an issue of “right or wrong”. To the extent that fundamentalism rejects the autonomy of the political system and enforces without compromise its own absolute truth on others, it is a clear threat to peace.

Keywords: Reformation, Church, Fundamentalism, State, Politics, Truth, Peace

Abstrak: Fundamentalisme Agama sebagai Tantangan bagi Negara. Reformasi Protestan pada abad XVI yang dipelopori Martin Luther dengan kawan-kawan berujung pada konflik peperangan antargereja yang berbeda dan masing-masing pendukung politisnya. Konflik tersebut memunculkan kesadaran baru dalam masyarakat modern Eropa kala itu bahwa moralisasi politik berdasarkan kebenaran iman suatu agama selalu merupakan ancaman nyata bagi kelangsungan masyarakat yang heterogen. Tugas politik kenegaraan ialah menjamin hidup bersama secara

damai dalam kebebasan dan keadilan dari orang-orang yang mempunyai latar belakang keagamaan dan keyakinan yang berbeda dan bertekad membangun suatu negara bersama. Sebaliknya fundamentalisme agama merupakan musuh utama negara sejauh ia melabrak prinsip sekularitas negara serta mengembalikan politik kenegaraan sebagai perihal “benar-salah”. Se jauh fundamentalisme menolak otonomi sistem politik dan memaksakan tanpa kompromi kebenaran absolut yang diyakini pada pihak lain, ia merupakan ancaman nyata bagi perdamaian.

Kata-kata kunci: Reformasi, Gereja, Fundamentalisme, Negara, Politik, Kebenaran, Perdamaian

PENDAHULUAN

Reformasi Protestan pada abad XVI yang dipelopori Martin Luther dan kawan-kawan berujung pada keterpecahan Gereja ke dalam beberapa denominasi dan peperangan serta pemisahan antara agama dan negara. Konflik dan peperangan antargereja yang berbeda dan masing-masing pendukung politisnya itu dicoba untuk diselesaikan menurut prinsip *cuius regio, eius religio*: masing-masing denominasi ambil jalan sendiri-sendiri, dan tidak bisa hidup berdampingan dalam satu negara. Solusi ini bermuara pada *konfesionalisasi* negara di satu pihak dan *teritorialisasi* agama-agama dan suku bangsa di pihak lain.¹ Artinya suatu kelompok agama tertentu berhak atas suatu wilayah tertentu.

Dalam konteks masyarakat heterogen-modern dewasa ini solusi ini hanya mempertajam konflik normatif dan bahkan membuka pintu bagi pelanggaran hak asasi kaum minoritas. Sejak lahirnya teori mengenai kebebasan beragama dan teori mengenai negara yang diberi landasan kebangsaan pada abad XIX muncul kesadaran baru, bahwa penyelenggaraan kehidupan bernegara dan politik tidak lagi bersandar pada kebenaran keunggulan moral suatu agama. Tugas politik kenegaraan adalah menjamin hidup bersama secara damai dalam kebebasan dan

1 Eropa Utara “ditetapkan” untuk menjadi wilayah milik kaum Evangelis, Eropa Selatan (Perancis, Italia, Portugal, Spanyol) sebaliknya menjadi wilayah kaum Katolik dan Eropa Timur menjadi wilayah milik Gereja Ortodoks. Bdk. David McClean, “Staat und Kirche im Vereinigten Königreich”, dalam Gerhard Robbers (Hrsg.), *Staat und Kirche in der Europäischen Union* (Baden-Baden: Nomos Verlag, 2005), hlm. 603, 608- 628.

keadilan dari orang-orang yang mempunyai latar belakang keagamaan dan keyakinan yang berbeda dan bertekad membangun suatu negara bersama. Solusi itulah yang disebut konsepsi *negara hukum sekuler*, yaitu suatu tatanan politis yang dilandasi pada tuntutan etis untuk mewujudkan hak-hak kebebasan beragama sebagai hak asasi manusia secara sistematis.²

Implikasi serius dari penyelenggaraan negara yang didasarkan pada klaim kebenaran suatu agama adalah Intoleransi dan ketidaksamaan karena kedudukan para penganut agama yang “salah” tidak sama dengan kedudukan para penganut agama yang “benar”. Para pemilik paham yang benar merasa terlegitimasi untuk mengabaikan - seperlunya menindas atau melenyapkan - mereka yang menganut paham yang salah. Masa lalu Gereja Katolik tidak luput dari “arogansi religius” seperti itu. Pandangan tradisional Gereja Katolik bertitik tolak dari primasi *kebenaran* berhadapan dengan *kebebasan* dan bahwa hanya *kebenaran* (iman yang benar) mempunyai *hak*, bukan paham yang salah. Hak tidak menyangkut pribadi manusia sebagai manusia, melainkan menyangkut keanggotaan seseorang dalam suatu paham yang “benar”. Dalam kenyataan hanya Gereja dan anggota Gereja diklaim memiliki “hak” atas keselamatan. Dengan paham ini Gereja sebetulnya sedang mengumandangkan teori tentang kekuasaan politik dan bukan teori tentang hak.³

Walaupun konsepsi *negara hukum sekuler* hampir diterima secara luas di sebagian besar negara-negara berkembang (tentu dengan mengembangkan bentuk institusi yang berbeda), namun demikian moralisasi politik berdasarkan sebuah klaim kebenaran agama tetap perlu diwaspadai kelihatan dari tendensi penghayatan agama yang fundamentalis abad XX yang hendak menyulap politik menjadi perihal “benar-salah”. Di Indonesia hal itu harus tetap diwaspadai kelihatan dari gerakan fundamentalis

2 Peter Koslowski, “Der Dialog der Weltreligionen und die Philosophie der Offenbarungen”, dalam Manfred Brocker dan Mathias Hildebrandt (Hg.) *Friedensstiftende Religionen? Religion und die Deeskalation politischer Konflikte* (Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften, 2008), hlm.111-122.

3 Bdk. Ernst-Wolfgang Böckenförde, *Die Bedeutung der Konzilerklärung über die Religionsfreiheit*, dalam http://www.stimmen-der-zeit.de/elvis_img/stdiz/0003490772_0001.pdf, (akses 13 Agustus 2016), hlm. 303-312.

tahun 50-an⁴ yang hendak mengembalikan politik kenegaraan sebagai perihal “benar-salah”. Kaum fundamentalis mendasarkan klaim mereka atas hak untuk menentukan hukum yang harus ditaati oleh masyarakat atas kebenaran ilahi yang tidak terbantahkan. Sikap waspada tersebut juga tetap berlaku kelihatan dari dihidupkannya kembali diskurs tentang penegaraan Hukum Syariah pasca-Reformasi. Meski Syariah tidak dijadikan hukum negara namun diam-diam terjelma dalam pelbagai peraturan-peraturan lokal.⁵

Pertanyaan yang dapat diajukan di sini ialah apa sesungguhnya tantangan fundamentalisme agama bagi penyelenggaraan kehidupan bernegara dan politik? Bukankah setiap orang bebas berpikir dan menata hidupnya tanpa kompromi menurut kebenaran yang diyakininya? Mungkinkah berdiskurs dengan kaum fundamentalis yang merasa diri memiliki kebenaran absolut dan hidup di dalamnya? Untuk menjawab pertanyaan-pertanyaan tersebut orang mesti tahu apa itu fundamentalisme (agama) dalam terang teori-negara. Tulisan ini merupakan sumbangan kecil ke arah usaha menelusuri letak tantangan fundamentalisme agama bagi kehidupan bernegara.

FUNDAMENTALISME DAN KEBENARAN

Dalam pelbagai literatur fundamentalisme sering dipandang sebagai Antimodernisme. Thomas Meyer misalnya memandang fundamentalisme sebagai negasi terhadap prinsip-prinsip dasar *Aufklärung* dan modernitas.⁶ Pendirian yang hendak dibela di sini ialah bahwa gerakan fundamentalisme adalah gerakan modern, meskipun kaum fundamentalis selalu memprogandakan ide-ide anti-modern atau anti-pencerahan. Sebagai gerakan yang berlangsung dalam budaya modern, fundamentalisme merupakan suatu Antimodernisme yang modern. Hanya dalam hubungan

4 Bernhard Dahm, “Radikalisierung des Islams in Indonesien”, dalam Streifeneder, Eva/Missbach, Antje, *Indonesia – The Presence of the Past. A festschrift in honour of Ingrid Wessel* (Berlin 2007), hlm. 199-218.

5 Franz Magnis-Suseno, “Ledakan Bom di Bali: Etika Hidup Bersama Masyarakat Plural”, dalam Th. Hidayat Tjaya/J.Sudarminta (ed.), *Menggagas Manusia Sebagai Penafsir* (Yogyakarta: Kanisius, 2005), hlm. 85-112.

6 Thomas Meyer, *Fundamentalismus. Aufstand gegen die Moderne* (Frankfurt M. Suhrkamp Verlag, 1989), hlm. 18.

timbang balik antara fundamentalisme dan modernitas pola pikir dan tindakan kaum fundamentalis atas problem yang dihadapi masyarakat modern dan solusi yang ditawarkan dapat dipahami.

Secara historis istilah fundamentalisme muncul pertama kali dalam gerakan keagamaan di lingkungan Kristen Protestan di Amerika Utara abad XX.⁷ Gerakan ini amat terkait dengan "tradisi evangelis" yang terutama ditandai oleh semangat "Anti-Katolisisme", dan kesetiaan pada formula *Sola scriptura*. Kitab Suci dipandang sebagai satu-satunya sumber penataan iman dan praksis hidup kekristenan", di dalamnya diyakini tidak terkandung kekeliruan tetapi termuat kebenaran yang tidak bisa direvisi oleh pendekatan hermeneutis modern. Teologi dan Ilmu absolut pengetahuan dan interpretasi rasional menjadi relevan sejauh tidak bertentangan dengan kebenaran dalam Kitab Suci. Iman yang dibangun berdasarkan kebenaran absolut dalam Kitab Suci jauh lebih bernilai dalam penataan kehidupan ketimbang temuan ilmu pengetahuan modern.⁸ Kesetiaan dan ketaatan pada kebenaran absolut menyebabkan bahwa semua pandangan atau filsafat atau teori pengetahuan yang mengancam kebenaran absolut itu harus ditolak dan dianggap sebagai kesesatan.⁹

Sebagai gerakan modern, fundamentalisme protestan tahun 1920-an mencakupi beberapa sikap dasar, yaitu menolak pemisahan radikal antara bidang yang sakral dan sekuler dalam modernitas dan 2) keinginan kuat menempatkan kembali agama sebagai dasar penyelenggaraan kehidupan dalam segala bidang termasuk bidang politik. Maklum, dalam modernitas agama atau tradisi tidak lagi diperlakukan sebagai legitimasi tatanan sosial dan politik, peran utama diambil alih oleh akal budi. Apa yang berkembang sebagai tradisi digantikan dengan apa yang dipikirkan. Yang dianggap legitim adalah bukan yang diwariskan dari generasi-generasi sebelumnya, melainkan apa yang bertahan terhadap kritik akal budi. Selain itu kaum fundamentalis menolak prinsip sekulerisasi dan diferensiasi struktural

7 H. Papenthin "Entstehung und Entwicklung des (klassischen) amerikanischen Fundamentalismus" dalam C. Colpe/H. Papenthin (Hrsg.), *Religiöser Fundamentalismus – unverzichtbare Glaubensbasis oder ideologischer Strukturfehler?* (Berlin: 1989), hlm. 13-52.

8 *Ibid.*

9 *Ibid.*, hlm. 15.

dalam budaya modern, hal mana bidang-bidang kehidupan seperti politik, ilmu pengetahuan, ekonomi dan kesenian mulai otonom mengikuti hukumnya masing-masing dan terbebaskan dari perspektif agama. Dalam kenyataan, penolakan tersebut bersifat selektif, karena dalam banyak hal kaum fundamentalis tanpa ragu menggunakan produk teknologi budaya modern untuk menyerang simbol-simbol peradaban modern yang dinilai telah jauh dari jalan yang benar.¹⁰

Dalam konteks ini fundamentalisme dapat didefinisikan sebagai suatu proklamasi kemenangan kembali agama sebagai solusi bagi masyarakat yang telah jauh dari jalan yang benar. Kaum fundamentalis menyerukan dan mengajak masyarakat manusia untuk kembali kepada jalan Tuhan.¹¹ Dengan kata lain, fundamentalisme agama - meminjam istilah dari Josse Casanova sebagaimana dikutip oleh Ahmet Cigdem¹² - dapat didefinisikan sebagai suatu politik *deprivatisasi* agama, dengan tujuan mengakhiri proses sekulerisasi serta mengoreksi akibat-akibat yang ditimbulkannya di satu pihak, dan membuat agama menjadi lebih tampak atau menjadi kekuatan konstruktif dalam segala bidang termasuk bidang politik di pihak lain.

Penolakan serta kritik kaum fundamentalis terhadap modernitas didasarkan pada kenyataan bahwa modernitas mencukupkan diri dengan *fundamennya* yang sekuler di satu pihak dan menutup diri terhadap dimensi *religiøs transendental* di pihak lain. Keprihatinan menyusutnya agama yang dialami oleh masyarakat modern sebagai salah satu bentuk penderitaan, merupakan pintu masuk bagi kaum fundamentalis untuk mengobrol ideologinya dan menawarkan suatu cakrawala nilai dan makna hidup sebagai *fundamen* yang jauh lebih kuat daripada “*humanisme sekuler*”. Daya tarik ideologi fundamentalisme hanya dapat dimengerti dari latar belakang kekosongan cakrawala nilai dalam modernitas. Kekosongan cakrawala nilai itu menimbulkan kebutuhan akan sebuah pegangan yang

10 Bassam Tibi, *Die fundamentalistische Herausforderung. Der Islam und die Weltpolitik* (München: Beck, 1992), hlm. 36.

11 John Coleman, “Fundamentalismus als weltweites Phänomen. Soziologische”, dalam *Concilium* 28 (1992), 3, hlm. 221-228.

12 Ahmet Cigdem, “Religiöser Fundamentalismus als Entprivatisierung der Religion”, dalam Bielefeldt/Heitmeyer, *Politisierte Religion. Ursachen und Erscheinungsformen des modernen Fundamentalismus* (Suhrkamp Verlag, 1998), hlm. 91-108.

dapat dipercayai. Pegangan tersebut tidak merupakan hasil konstruksi sosial atau pun konsensus, melainkan diyakini sebagai “benar” yang menuntut untuk diikuti, dihayati dan ditaati tanpa kompromi.¹³

Sebagai ideologi modern fundamentalisme agama mempunyai semua ciri-ciri ideologi sekuler, seperti keyakinan bahwa mereka menawarkan satu-satunya “ajaran yang benar”. Klaim kebenaran dalam fundamentalisme agama malahan lebih kuat karena mendasarkan klaim mereka atas hak untuk menentukan hukum yang harus ditaati oleh masyarakat atas kebenaran ilahi yang tidak terbantahkan. Kebenaran absolut tersebut termaktub dalam Kitab Suci dan karenanya Kitab Suci tidak dapat dibantahkan oleh metode penafsiran modern apa pun. Kebenaran absolut yang terungkap di dalamnya bercorak *dogmatis*, artinya tidak dapat difalsifikasikan oleh pengalaman empiris apa pun. Aneka bentuk religiositas dan aneka temuan ilmu pengetahuan modern yang berseberangan dengan kebenaran absolut mesti dipandang sebagai sakrilegi.

Keberatan terhadap pemikiran ideologis dalam fundamentalisme biasanya datang dari filsafat pengetahuan modern yang menegaskan bahwa budaya modern ditandai oleh ketidakpastian akan adanya kebenaran. Dari perspektif filsafat pengetahuan seperti yang dicetuskan Karl Popper misalnya adalah sulit mencapai kepastian akan adanya kebenaran, paling banter kita hanya mampu mencapai kebenaran yang bercorak relatif. Salah satu sebab utama dari ketidakpastian tersebut adalah pluralitas. Posisi ini tidak berarti bahwa secara prinsip suatu kebenaran ilmiah yang absolut tidak dapat dicapai. Posisi ini lebih mengedepankan kemungkinan adanya kekeliruan. Karena manusia memiliki keterbatasan sebagai *ens contingens*, ia tidak dapat tahu dengan pasti, apakah suatu pengetahuan atau keyakinan yang pernah dimiliki adalah absolut benar, dalam arti yang berlaku selamanya, tidak lagi dapat ditinjau ulang atau direvisi. Kebenaran ilmiah bercorak relatif tidak dalam arti bahwa semua klaim kebenaran sama saja, melainkan bahwa dalam segala klaim kebenaran

13 Bdk. Gottfried Künzlen, *Religiöser Fundamentalismus*, dalam: Hans-Joachim Hohn, *Krise der Immanenz. Religion an der Grenzen der Moderne* (Frankfurt: Fischer Taschenbuch Verlag, 1996), hlm. 50-71.

termuat kemungkinan adanya kekeliruan yang kemudian dapat direvisi.¹⁴

Sementara kebanyakan orang modern mampu mengampil sikap kompromi, seorang fanatik mengabaikan kemungkinan adanya kekeliruan dan revisi: ia tahu persis kebenaran absolut (kehendak Allah) dan hidup di dalamnya secara murni dan konsekuen.¹⁵ Setiap upaya pencerahan ilmiah dalam aneka diskurs dalam batas tertentu tidak meyakinkan kaum fanatik, karena ia merasa hidup dan ada dalam kebenaran yang absolut. Oleh karena itu problem fundamentalisme mesti pertama-tama dihadapi sebagai problem politik ketimbang sebagai problem hermeneutik atau pun ilmu pengetahuan. Alasannya adalah bahwa kaum fanatik membela paham yang benar dengan segala macam cara dan sarana: mulai dari pengingkaran kompromi hingga kekerasan. Dengan menegaskan hal ini terlihat suatu dimensi lain dari fundamentalisme (agama) yaitu *logika* kebenaran.

Dalam pandangan kaum fundamentalis, kebenaran absolut tidak bisa tinggal tetap sebagai ajaran murni yang tidak berdampak pada kehidupan. Orang tidak dapat berada dalam kebenaran, jika pada saat yang sama tidak menarik konsekwensi kebenaran itu untuk hidupnya sendiri atau kehidupan bersama. Klaim kebenaran tidak mengizinkan adanya relativisasi dan kompromi. Kaum fundamentalis menamakan dirinya sebagai pembela iman yang benar dan tanpa kenal kompromi menentang semua kekuatan yang menodai dan menggerogoti kebenaran ilahi. Dari keyakinan bahwa hanya ada *satu* kebenaran absolut, kaum fundamentalis mengklaim bahwa kebenaran absolut tersebut hanya termanifestasi dalam agama atau pandangan hidup mereka sendiri.¹⁶

Dalam suatu dunia yang ditandai keanekaan “klaim kebenaran”, dapat saja terjadi bahwa klaim-klaim kebenaran bisa hadir berdampingan secara damai. Demikian misalnya dalam pandangan dunia masyarakat tradisional kebenaran dilihat terutama sebagai milik “masyarakat kami”,

14 Kurt Salamun, *Karl Poppers Aktualität für die Kritik an fundamentalistischen Weltanschauungen und Ideologien*, dalam <http://www.univie.ac.at/karlpopper2002/abstracts/ContributedPapers/Salamun.pdf> (diksas pada 22.08.2016).

15 Thomas Meyer, *Fundamentalismus. Aufstand gegen die Moderne*, *op. cit.*, hlm. 161.

16 Kurt Salamun, *Karl Poppers Aktualität für die Kritik*, *op. cit.*, hlm.4.

artinya kebenaran menjadi privilese suatu kelompok. “Kebenaran” di sini hanya diberlakukan untuk kelompok, terlepas dari kenyataan bahwa kelompok masyarakat lain mengabdikan pada kebenaran lain.¹⁷ Hal ini berubah ketika muncul ide tentang kebenaran yang bercorak universal: kebenaran yang dikeluarkan dari privilese suatu kelompok masyarakat diklaim sebagai mutlak berlaku untuk semua manusia di bumi, yaitu sebagai dasar penataan kehidupan manusia seluruhnya. Penegasan kebenaran yang bercorak universal ini bermuara pada usaha menobatkan semua pihak yang “salah”.¹⁸

Dalam pengertian kebenaran yang bercorak universal seperti ini termuat pengandaian bahwa selama manusia tidak hidup menurut kebenaran absolut, problema di dunia tetap ada. Untuk mengatasi problema atau kejahatan di dunia, semua manusia harus ditobatkan, dan seperlunya –jika tidak bisa ditobatkan- dimusnahkan. Logika kebenaran yang bercorak universal ini menjangkiti baik ideologi-ideologi sekuler abad 19 dan 20 maupun ideologi keagamaan (fundamentalisme dalam pelbagai agama). Dalam konteks ini kegiatan misi berarti berusaha memaksakan orang lain untuk merebutnya dari neraka.¹⁹ Cita-cita politis-mesianis gerakan fundamentalis Islam misalnya tidak saja terbatas pada wilayah Arab atau negara-negara yang berpenduduk mayoritas Islam, melainkan bercorak *universal*: tatanan dunia yang kini didominasi oleh model peradaban Barat dan bercorak kapitalis-sekuler pada akhirnya harus diakhiri dan diganti oleh tatanan yang berbasiskan hukum Islam. Program fundamentalisme (Islam) ditopang oleh prinsip paksaan: kaum fundamentalis Islam pertama-tama memaksa kaum muslim yang non-fundamentalis untuk “bertobat”. Selanjutnya “Islam sebagai solusi” yang diklaim sebagai absolut benar itu hendak dipaksakan juga kepada masyarakat dunia. Di sinilah letak tantangan fundamentalisme dalam Islam.²⁰

17 Friedrich H. Tenbruck, “Wahrheit und Mission”, dalam Friedrich H. Tenbruck, *Die kulturellen Grundlagen der Gesellschaft, der Fall der Moderne* (Opladen: Springer VS, 1990), hlm. 94.

18 *Ibid.*, hlm. 96.

19 *Ibid.*

20 Lihat Bassam Tibi, *Die fundamentalistische Herausforderung. op. cit.* hlm. 221.

Karena mengklaim memiliki kebenaran absolut, kelompok fundamentalis membagi dunia atas dua bagian: “orang benar-orang kafir”. “Kaum kafir” ditengarai sebagai pihak yang berpaling dari jalan yang benar dan bersekutu dengan kekuatan jahat, hal mana dipandang sebagai sebab utama keruntuhan moral suatu peradaban dan mesti dianggap sebagai musuh yang harus dimusnahkan. Kaum fundamentalis sebagai pembawa kebenaran atau kebaikan dan merasa berhak dan wajib memerangi dan bila perlu mengeliminasi serta menindas mereka yang salah. Aksi kekerasan atau terorisme atas nama Allah merupakan konsekwensi dari logika fundamentalisme.²¹

Tendensi kuat untuk membagi masyarakat ke dalam dikotomi “benar-salah” sebagaimana biasa dalam ideologi komunisme, Nasional-Sosialisme atau pun Islamisme mempunyai konsekwensi serius bagi pemahaman yang realistis tentang apa itu politik. Salah satu ciri khas mendasar dari pemikiran ideologis adalah bahwa pemusnahan musuh dianggap sebagai bagian penting dari tugas politik. Hal ini bukanlah baru. Carl Schmitt sebagaimana dikutip oleh Böckenförde menulis: perbedaan spesifik dalam politik adalah perbedaan “kawan-lawan”.... Tidak dapat disangkal bahwa setiap masyarakat dipetakan menurut formula “kawan-lawan”.²²

Demikian pun kaum fundamentalis memahami politik sebagai perihal “benar-salah”, sesuatu yang amat bertentangan dengan tradisi filsafat sejak Aristoteles hingga Hannah Arendt yang memandang politik sebagai bidang *praxis* atau *tindakan*, dan bukanlah perihal “benar-salah”.²³ Politik dalam fundamentalisme (agama) selalu berarti *meta-politik*²⁴, suatu politik yang bertopang pada kebenaran absolut yang tidak tidak terbantahkan dan dengan demikian mengklaim berhak menentukan hukum yang harus ditaati oleh masyarakat dalam kehidupan berbangsa dan bernegara. “Logika Fundamentalisme” sebagaimana digambar di atas menyisakan

21 Kurt Salamun, Karl Poppers Aktualität, *op. cit.*, hlm. 6.

22 Lihat Ernst-Wolfgang Böckenförde, *Recht, Staat, Freiheit. Studien zur Rechtsphilosophie, Staatstheorie und Verfassungsgeschichte* (Frankfurt: Suhrkamp Verlag, 1992), hlm. 344-366.

23 Bdk. Franz Magnis-Suseno, “Melawan Pemikiran Ideologis,” dalam Eddy Kristiyanto (ed.), *Etika Politik dalam Konteks Indonesia* (Yogyakarta: Kanisius, 2001), hlm. 331-344.

24 Bdk. Thomas Meyer *Identitätspolitik. Vom Missbrauch kultureller Unterschiede* (Frankfurt: Suhrkamp Verlag 2002), hlm. 226.

dua alternatif: kebenaran harus dimenangkan melalui pemusnahan lawan atau problema kebenaran dinetralisasikan dalam konsepsi negara hukum sekuler demi menjamin perdamaian.

SOLUSI DALAM NEGARA HUKUM SEKULER DI BARAT

Konflik normatif dan atau peperangan antar-Gereja yang berbeda dan pendukung politisnya di Eropa abad pertengahan tidak langsung bermuara pada pencetusan ide negara hukum sekuler, melainkan konsep *negara konfesional*. Tidak ada bukti dalam sejarah Eropa abad pertengahan bahwa konflik normatif dan atau peperangan antargereja yang berbeda dan masing-masing pendukung politisnya bermuara pada sekularisasi, melainkan pada *konfesionalisasi* negara dan *teritorialisasi* agama. Artinya konflik diselesaikan menurut prinsip *cuius regio eius religio*: satu wilayah “diperuntukkan” bagi satu denominasi. Al hasil Eropa utara didominasi oleh kaum protestan dan bagian selatan Eropa didominasi oleh kaum katolik.

Solusi yang sama di Jerman pasca-Reformasi memperlihatkan bahwa problem kebenaran tidak diselesaikan secara memuaskan. Solusi yang ditempuh adalah bahwa suatu wilayah politis bagian utara Jerman “ditetapkan” untuk kaum evannglis protestan dan wilayah bagian selatan untuk kaum katolik. Hal yang segera terlihat bahwa solusi semacam ini bukannya meredam atau mengurangi konflik melainkan mempertajam konflik. Dan dari perspektif demokrasi solusi seperti ini hanya mungkin dengan risiko pelanggaran hak asasi kaum minoritas, terutama hak kebebasan beragama.²⁵

Baru pada abad XIX, saat munculnya teori mengenai kebebasan beragama dan teori mengenai negara yang diberi landasan kebangsaan, ada kesadaran baru bahwa penyelenggaraan kehidupan bernegara tidak lagi bersandar pada kebenaran keunggulan moral suatu agama. Untuk mewujudkan hak-hak kebebasan beragama sebagai hak asasi manusia, negara negara mesti bercorak *sekuler*, artinya ia tidak lagi bersandar pada kebenaran keunggulan moral suatu agama, melainkan amat terpaut

25 Bdk. Peter Koslowski, *Der Dialog der Weltreligionen*, *op. cit.*, hlm. 117.

dengan hidup bersama secara damai dalam kebebasan dan keadilan. Solusi itulah yang disebut konsepsi *negara hukum sekuler*.²⁶

Sejalan dengan proses sekularisasi dalam peradaban modern yaitu proses emansipasi bidang duniawi dari dominasi perspektif agama, maka negara modern tidak lagi bersifat *totaliter*, melainkan *sektoral*, artinya sekularitas sebuah negara hukum terletak dalam tugasnya yang terbatas pada penyelenggaraan kesejahteraan umum dan menegakkan perdamaian. Tugas negara tidak berurusan dengan persoalan keyakinan warganya. Negara tidak mempunyai hak, dan tidak pula mempunyai kompetensi apapun untuk memaksakan sebuah sistem moral kepada masyarakat. Negara mesti menjamin bahwa tidak seorang warga pun didiskriminasi atau dibunuh atas dasar agama atau kepercayaan. Keyakinan-keyakinan mengenai nilai dasar kehidupan dan norma-norma moral merupakan milik masyarakat sendiri dan terutama ditentukan oleh agama-agama dalam masyarakat.²⁷

Negara hukum sekuler juga tidak dalam posisi untuk mengabaikan adanya kebenaran-kebenaran dalam setiap agama, juga tidak mempunyai wewenang apa pun untuk melarangnya. Negara tidak berkompentensi apa pun untuk menentukan benar salahnya suatu agama atau kepercayaan. "Kebenaran" negara hukum sekuler terletak dalam tugasnya untuk menjamin dan menjaga perdamaian di antara warga yang mempunyai latar belakang agama yang berbeda dan menyelenggarakan kesejahteraan umum, termasuk menyiapkan ruang bagi agama dan kepercayaan serta melindunginya sebagai harta warisan kerohanian masyarakat.²⁸

Prinsip bahwa agama dan kepercayaan adalah perihal keyakinan dan karena itu tidak ada paksaan amat menguntungkan dari segi kepentingan agama itu sendiri. Hampir semua agama menuntut sikap ibadat dan tindakan amal tertentu dan mewajibkan penganut mereka untuk hidup

26 E. W. Böckenförde, *Recht, Staat, Freiheit*, op. cit., hlm. 92.

27 Franz Magnis-Suseno, *Etika Politik. Prinsip-Prinsip Moral Dasar Kenegaraan Modern* (Jakarta: Gramedia, 1999), hlm. 355, 363-364.

28 Otto Depenheuer, "Wahrheit oder Frieden: Die fundamentalistische Herausforderung des modernen Staates", dalam *Essener Gespräche zum Thema Staat und Kirche* 33, Münster, 1999, hlm. 5-31.

serta berpartisipasi dalam kehidupan sosial dengan cara-cara tertentu pula. Namun yang diutamakan oleh agama-agama adalah bukan sikap dan perbuatan lahiriah, melainkan penyerahan hati dan kehendak yang terungkap di dalamnya. Tanpa kesadaran itu suatu sikap dan perbuatan keagamaan lahiriah hanyalah kemunafikan belaka. Namun apabila agama dinegarakan, artinya perwujudan inti ajaran agama bersangkutan bergantung pada sangsi hukum negara dan tidak bergantung dari keyakinan atau pengalaman, maka prinsip negara agama membuat para penganut agama bersangkutan jatuh dalam kemunafikan.²⁹

Sebaliknya kaum fundamentalis bukanlah terutama orang yang meyakini kebenaran ilahi yang tidak terbantahkan dan menata kehidupannya sesuai dengan keyakinan tersebut, melainkan orang yang mengira bahwa manusia tidak mungkin hidup dalam perdamaian dan keadilan jika penyelenggaraan kehidupan politik dan negara tidak ditata menurut kebenaran ilahi yang mereka yakini.³⁰ Oleh Karena itu konsepsi negara hukum sekuler merupakan “musuh” utama fundamentalisme agama. Kaum fundamentalis memahami sekularitas negara sebagai penyangkalan akan kehadiran agama dalam politik. Kesalahan serupa terjadi jika kaum fundamentalis memahami konsepsi sekularitas negara hukum sebagai pemisahan *tegas* antara agama dan politik, dan agama menjadi hal privat tidak terkait dengan bidang politik. Hal yang hendak ditegaskan di sini adalah bahwa konsepsi *negara hukum sekuler* merupakan tatanan politis yang dilandasi pada tuntutan etis untuk mewujudkan hak-hak kebebasan beragama sebagai hak asasi manusia secara sistematis. Perwujudan hak kebebasan beragama sebagai hak asasi manusia hanya mungkin terjadi dalam bingkai *negara hukum sekuler*.

Bahwa secara institusional agama dan politik “dipisahkan” tidak berarti bahwa umat beragama dilarang untuk memperjuangkan nilai-nilai keagamaan mereka sendiri dalam ranah politik. Pemahaman tentang sekularitas negara hukum dengan acuan pada perwujudan sistematis hak

29 Magnis Suseno, *Etika Politik*, *op. cit.*, hlm. 357.

30 Peter L. Berger, “Der Pluralismus und die Dialektik der Ungewißheit”, dalam Dieter Becker (Hrsg.) *Globaler Kampf der Kulturen? Analysen und Orientierungen* (Stuttgart: Kohlhammer, 1999), hlm. 225-241.

kebebasan beragama sebagai hak asasi manusia kiranya dapat membawa konsekuensi positif bagi semua umat beragama. Dalam bingkai negara hukum sekuler terbuka ruang bagi semua komunitas beragama untuk mengekspresikan jati diri mereka di ruang publik sejauh mereka bersedia menjadi pendukung paling utama cita-cita kemanusiaan universal yang tidak saja didasarkan pada pertimbangan humanistik belaka, melainkan terutama berdasarkan keyakinan keagamaan mereka sendiri.

Dalam hal ini ungkapan “agama merupakan hal privat” hanya ingin mengatakan bahwa urusan keagamaan bukanlah urusan negara, melainkan urusan masyarakat: warga negara bebas tanpa paksaan memilih dan menghayati keyakinannya. Negara hanya menjamin bahwa setiap warga bebas menghayati kebenaran ilahi yang diyakininya dan tidak memaksakannya pada pihak lain yang mempunyai keyakinan lain. Dari negara malah harus dituntut agar warisan religius itu dilindungi dan diciptakan kondisi-kondisi umum agar dapat lestari dan berkembang. Sistem nilai yang mendasari kehidupan bernegara harus berorientasi pada nilai-nilai yang hidup dalam masyarakat, dan tidak sebaliknya.³¹

Hal lain yang amat berhubungan dengan relevansi nilai-nilai agama dalam ranah politik perlu disinggung di sini. Kritik atas prognose Samuel Huntington tentang benturan peradaban dan terutama atas kritik atas pengertian agama atau budaya yang melandasi prognose tersebut membuktikan bahwa kekerasan atau intoleransi bukanlah “bawaan-ciri khas” suatu agama. Lalu dari mana datangnya kekerasan atau pun intoleransi? Kekerasan atau intoleransi sama sekali tidak terpaut dengan klaim suatu agama sebagai yang paling benar, melainkan amat terpaut dengan pemikiran ideologis bahwa iman akan Allah mengimplikasikan suatu hubungan langsung antara Allah dan bentuk negara, seolah-olah Allah menetapkan secara rinci bentuk tatanan politik di dunia. Dengan kata lain, hubungan antara agama dan politik *per se* tidaklah merupakan ancaman bagi demokrasi dan perdamaian, melainkan *modus langsung* dari hubungan itu, yaitu *modus* yang memberikan kesan seakan-akan Allah sendiri secara langsung dan secara terperinci menetapkan bentuk

31 Franz Magnis Suseno, *Etika Politik*, *op. cit.*, hlm. 355.

penyelenggaraan negara dan politik. *Modus langsung* antara kemutlakan kebenaran Allah dan tatanan sosio-politik selalu berarti politisasi agama dan intoleransi.³² Modus hubungan langsung seperti itu pada kenyataannya menutup ruang diskurs terbuka tentang nilai-nilai dasar kehidupan bersama. Dan problem utama sistem pemikiran ideologis dalam fundamentalisme agama terletak dalam pencampur-adukan antara kemutlakan kebenaran wahyu Allah dalam Kitab Suci dan kesimpulan bahwa interpretasi yang diberikan oleh elite agama terhadap kebenaran wahyu Allah dalam Kitab suci diklaim sebagai kebenaran mutlak juga.³³

DISKURS TERBUKA DENGAN KAUM FUNDAMENTALIS?

Pertanyaan yang perlu digarap lebih lanjut adalah bagaimana masyarakat demokratis memberikan tanggapan politis terhadap fundamentalisme agama? Fundamentalisme agama pertama-tama merupakan tantangan bagi budaya politik. Upaya menyikapi tantangan tersebut tidaklah pertama-tama dengan sarana sangsi administratif, represif-fisis, melainkan dengan sarana diskursus kritis-terbuka *tentang* fundamentalisme agama dan – lebih penting lagi - *dengan* mereka yang mengambil posisi fundamentalis.³⁴ Diskursus terbuka tersebut tetap merupakan sarana penting dalam rangka usaha membedah prinsip-prinsip dasar pemikiran ideologis dalam fundamentalisme dan memformulasikan secara filosofis rasional keberatan melawan konsekwensi praktis pola pemikiran semacam itu.

Pemaparan singkat sebelumnya memperlihatkan bahwa sekurang-kurangnya sebuah pemikiran ideologis dalam fundamentalisme agama dicirikan oleh tiga atau empat unsur berikut ini. *Pertama*, keyakinan akan kebenaran ilahi yang tidak terbantahkan; *Kedua*, kebenaran absolut yang terungkap dalam Kitab Suci bercorak *dogmatis*, artinya tidak dapat difalsifikasikan oleh pengalaman empiris apa pun atau tidak dapat dibantahkan oleh metode penafsiran modern apa pun. *Ketiga*, keyakinan

32 Bdk. Heiner Bielefeldt dan Wilhelm Heitmeyer, "Politisierte Religion in der Moderne", dalam: Heiner Bielefeldt dan Wilhelm Heitmeyer (Hrsg.), *Politisierte Religion. Ursachen und Erscheinungsformen des modernen Fundamentalismus* (Frankfurt: Suhrkamp Verlag, 1998), hlm.11-33.

33 Franz Magnis-Suseno, *Melawan Pemikiran Ideologis*, *op. cit.* hlm. 338..

34 Bdk. Heiner Bielefeldt dan Wilhelm Heitmeyer, *op. cit.*, hlm. 22.

adanya kebenaran ilahi yang tidak terbantahkan mesti diikuti oleh perwujudan kebenaran tersebut dalam hidup nyata tanpa kompromi.³⁵ Kombinasi antara ketiga unsur tersebut tidak serta merta dikaitkan dengan unsur keempat, yaitu kehendak kuat untuk menata kehidupan politik atas dasar kebenaran ilahi yang tidak terbantahkan. Tidak semua kaum fundamentalis bertujuan memburu kekuasaan politik atau berniat menerapkan prinsip-prinsip ideologis pada tataran politik kenegaraan. Ada kelompok fundamentalis yang mencukupkan diri dengan menjalankan keunggulan moral agamanya sendiri tanpa bernafsu memburu kekuasaan politik.³⁶

Dengan demikian kaum fundamentalis dikatakan “bermasalah” secara politis bukan terutama orang yang meyakini kebenaran ilahi yang tidak terbantahkan dan menata kehidupannya sesuai dengan keyakinan tersebut, melainkan orang yang mengira bahwa manusia tidak mungkin hidup dalam perdamaian dan keadilan jika penyelenggaraan kehidupan politik dan negara tidak ditata menurut kebenaran ilahi yang tidak terbantahkan. Suatu tatanan politis barulah adil jika ditata menurut hukum ilahi. Keadilan dan perdamaian hanya dapat terwujud jika tatanan sosial politik ditata menurut kebenaran ilahi yang tidak terbantahkan.³⁷ Adagium berikut ini berlaku: “kesediaan untuk menjadi martir berubah menjadi kesediaan untuk membunuh”.³⁸ Dan sejauh kaum fundamentalis menolak otonomi bidang politik serta memaksakan pemberlakuan kebenaran absolut secara politis pada mereka yang berkeyakinan lain, fundamentalisme merupakan ancaman nyata bagi eksistensi negara dan masyarakat yang heterogen.

Hal yang hendak ditegaskan di sini adalah bahwa hanya fundamentalisme *integralistis* yang relevan secara teori-kenegaraan.

35 Lihat Peter Tepe, *Fundamentalismus als Denkform*, dalam http://www.mythos-magazin.de/ideologieforschung/pt_fundamentalismus.pdf (akses pada 25 Juli 2016).

36 Lihat Martin Riesebrodt, “Fundamentalismus, Säkularisierung und die Risiken der Moderne”, dalam Heiner Bielefeldt dan Wilhelm Heitmeyer (Hrsg.), *Politisierte Religion. Ursachen und Erscheinungsformen des modernen Fundamentalismus*, (Frankfurt: Suhrkamp Verlag, 1998, hlm. 67-90).

37 Peter L. Berger. *Der Pluralismus und die Dialektik*, *op. cit.*, hlm. 225-241.

38 Martin Kriele, *Einführung in die Staatslehre. Die geschichtlichen Legitimitätsgrundlagen des demokratischen Verfassungsstaates* (Stuttgart: Kohlhammer, 2003), hlm. 51.

Fundamentalisme yang demikian ditandai oleh penolakan adanya pluralitas system sosial di satu pihak dan mengabsolutkan salah satu sistem di pihak lain. Sejauh posisi fundamentalis tersebut ditopang oleh keyakinan religius, ia bertekad mengusung ide teokrasi (negara agama), sejauh ia ditopang oleh klaim kebenaran sekuler, ia bertekad mendirikan negara yang totaliter: Semuanya suci, semuanya politik.³⁹

Apakah berdiskusi dengan kaum fundamentalis merupakan sesuatu yang mungkin? Kaum fundamentalis sejati adalah mereka yang meyakini suatu kebenaran absolut; mereka memandang diri sebagai pemilik kebenaran, mereka yang yakin bahwa mereka tahu persis apa yang dikehendaki Allah sebagaimana termaktub dalam Kitab Suci dan karena itu mereka menolak semua penafsiran alternatif terhadap Kitab Suci, kecuali tafsiran mereka sendiri. Thomas Meyer menafikan kemungkinan berdiskursus dengan kaum fundamentalis ketika dia memandang fundamentalisme sebagai pengingkaran sistematis atas diskursus terbuka serta rasional tentang nilai-nilai moral-agama ke dalam politik.⁴⁰

Posisi yang hendak dibela di sini adalah bahwa diskursus dengan kaum fundamentalis selalu mungkin dan perlu. Akan tetapi, diskursus tersebut pertama-tama bercorak teologis artinya hanya meliputi para pemikir atau teolog dalam agama yang bersangkutan. Baru kalau tercapai suatu pengertian lebih terbuka pada tingkat teologis, diskursus tingkat berikutnya melibatkan seluruh komponen bangsa dengan latar belakang agama yang berbeda. Diskursus pada taraf teologi tersebut sekurang-kurangnya memperlihatkan kenyataan bahwa seorang fundamentalis sejati pun tidak bisa dengan mudah mengelakkan diri dari tuntutan untuk membela posisi-posisinya dengan rekan-rekan seagama terhadap pelbagai tafsiran-tafsiran alternatif sesuai dengan perkembangan sosio-historis. Diskursus tersebut bertujuan untuk saling mengerti lebih baik antara pihak yang menganut demokrasi dan toleransi dan pihak yang mengambil posisi fundamentalis.⁴¹ Dengan kata lain, diskursus bertujuan

39 Otto Depenheuer, *Wahrheit oder Frieden, op. cit.* hlm. 28.

40 Bdk. Thomas Meyer *Identitätspolitik, op. cit.*, hlm. 226.

41 Lihat Franz Magnis-Suseno, "Ledakan Bom di Bali", *op. cit.*, hlm. 107.

untuk mencari solusi atas problema klaim kebenaran. Berikut ini adalah dua contoh diskursus internal agama-agama yang bertujuan untuk menyepakati suatu keadilan politik, yaitu bagaimana keyakinan akan adanya kebenaran sambil tetap menjaga perdamaian. Penulis membatasi diri pada diskursus internal kaum Muslim di Indonesia dan Gereja Katolik.

DISKURSUS INTERNAL ISLAM INDONESIA

Patut diakui bahwa diskursus untuk menyepakati keadilan politik di Indonesia didominasi oleh diskursus internal pemikir-pemikir muslim. Hingga sekarang mayoritas umat Islam sendiri menolak ide pendirian negara Islam di Indonesia. Untuk sebagian besar, perkembangan pemikiran baru dalam Islam ditujukan untuk menciptakan sintesa antara Islam dan negara yang secara sosiologis-religius lebih sesuai dengan konteks Indonesia yang heterogen. Gerakan pemikiran ini dimotori oleh generasi pemikir dan aktivis Muslim baru, yang sejak awal tahun 1970-an, berusaha untuk mencari solusi yang tepat atas problema kebenaran dalam penyelenggaraan negara.

Pemikir muda Islam dalam HMI yang melakukan telaah kritis terhadap hubungan Islam-Negara sejak tahun 1970-an tiba pada suatu kesimpulan bahwa akar kelemahan ide negara Islam terletak pada dasar-dasar teologis politik Islam itu sendiri. Para pengusung ide negara Islam amat berorientasi pada formalisme, legalisme, atau skripturalistis. Melalui pelbagai diskusi yang intens, mereka sampai pada beberapa kesimpulan penting. *Pertama*, bahwa tidak ada bukti jelas dalam Quran dan Sunnah untuk mengharuskan Muslim untuk mendirikan negara atas dasar klaim kebenaran dalam agama Islam. *Kedua*, agama Islam yang memiliki seperangkat nilai-nilai etis atau prinsip-prinsip sosial-politik tidak boleh dipahami sebagai ideologi politik karena memperlakukan Islam sebagai Ideologi dapat mengarah kepada reduksionisme Islam. *Ketiga*, Islam itu bersifat permanen dan universal, karena itu interpretasi terhadap ajaran Islam harus didasarkan pada pemahaman yang komprehensif atas teks dan semangat Quran dan Sunnah, tidak boleh dibatasi hanya pada tataran formal dan legal. *Keempat*, hanya Allah yang memiliki kebenaran absolut dan interpretasi atasnya tidak boleh dianggap absolut, dan karena

itu tidak seorang pun yang berhak mengklaim bahwa pemahamannya tentang Islam lebih benar daripada pemahaman orang lain.⁴²

Titik yang menentukan dari pembaruan pemikiran dalam Islam adalah gagasan Nurcholish Madjid tentang keharusan *sekulerisasi* Islam. Istilah “sekulerisasi” yang dimaksudkannya bukanlah implementasi dari sekulerisme atau paham yang memisahkan agama dan dunia. Sekulerisasi baginya merupakan proses sosiologis yang dapat membebaskan umat dari kecenderungan untuk mensakralkan hal-hal yang bersifat temporal-relatif (misalnya, negara, politik dsb.). Dengan gagasan ini Madjid ingin memecahkan problema kebenaran dalam penyelenggaraan negara dan politik. Menurut Madjid, pihak yang ingin agar negara diselenggarakan dengan bersandar pada kebenaran dan keunggulan moral suatu agama sebetulnya telah mencampuradukkan dua hal yang amat berbeda, yaitu aspek ilahi -absolut dan aspek relatif (segi-segi sosio budaya serta historis) dalam suatu agama. Mencampuradukkan dua hal tersebut menurut Madjid membuat para penganut ide negara agama (Islam) terperangkap dalam bahaya *idolatria*, *suatu sikap yang dapat dikategorikan sebagai pembangkangan terhadap prinsip fundamental dalam Islam, yakni prinsip Tauhid*⁴³ Bidang politik tetap merupakan bidang non-sakral, karena itu tidak bisa diabsolutkan, Hanya Allah-lah yang mempunyai kebenaran dan transendensi absolut. Sikap memperlakukan bidang politik sebagai bidang sakral, secara teologis dapat dianggap kontaproduktif dengan semangat ke-Tauhid-an yang paling murni.

Ide tentang keharusan sekulerisasi Islam selanjutnya didasarkan pada pandangan Madjid bahwa manusia adalah *Khalifah* di bumi. Istilah *khalifah* mau menegaskan bahwa manusia adalah pengganti Tuhan di bumi, artinya, urusan di bumi ini diserahkan kepada umat manusia. Tuhan tidak memberikan petunjuk-petunjuk terinci tentang pembentukan negara. Namun Tuhan memberikan manusia akal budi yang memungkinkan manusia memahami dan mencari pemecahan atas masalah-masalah di

42 Bahtiar Effendy, “Islam dan Negara”, *Prisma*, No. 5 Tahun XXIV Mei 1995, hlm. 3-28.

43 Lihat Nurcholish Madjid, “Religiöser und gesellschaftspolitischer Pluralismus. Eine islamische Sicht im Kontext indonesischer Erfahrung”, dalam A. Bsteh, (Hrsg.), *Friede für die Menschheit* (Mödling, 1994), hlm. 214-232; Diskusi: 233-249.

dunia ini. Pandangan teologis semacam ini mempunyai implikasi sosial-politik yang amat penting: pihak yang mengusung ide negara agama sebetulnya tidak lagi bertindak secara argumentatif dan moral melainkan secara kekuasaan murni: mereka menentukan karena lebih kuat dan bukan karena mereka dapat mengajukan pertimbangan-pertimbangan rasional. Secara historis, demikian Madjid, tuntutan mendirikan negara Islam merupakan fenomena modern yang beriringan dengan proses modernisasi akhir abad 19. Ungkapan Islam adalah “*din wa dawla*” (kesatuan negara dan agama) merupakan ungkapan yang berasal dari kaum fundamentalis Islam, dan bukan dari Islam itu sendiri.⁴⁴

Bahwa di Indonesia masih ada pengusung ide negara agama (Islam) tidak dapat dipungkiri, namun ide ini tidak didukung oleh sebagian besar umat Muslim Indonesia. Hal ini bisa dijelaskan demikian. Islam Indonesia/Jawa lebih dikenal dengan sebutan “Islam synkretis”, Islam yang menampung baik unsur-unsur yang berasal dari tradisi Hindu-Budha maupun juga unsur-unsur dari tradisi agama asli (animis), dan dengan demikian membedakannya dari *Islam-Arab*. Islam Jawa menempatkan hukum-adat dalam posisi yang tidak kalah pentingnya di samping Al-Quran atau Hadith sebagai sumber-sumber hukum.⁴⁵

Dalam perkembangannya di Jawa, Islam harus berhadapan dengan pengaruh Hindu yang telah mendapat bentuk pada abad VIII-XI yang ekspresi politisnya kemudian terlihat dalam persaingan kerajaan-kerajaan Islam di pesisir dan kerajaan-kerajaan Hindu di pedalaman, yang dalam perkembangan di kemudian hari melahirkan kelompok *santri* dan *abangan*. Perbedaan mendasar antara kedua kelompok ini dapat dirumuskan sebagai berikut: Kaum Santri melihat Islam sebagai agama yang absolut benar dan memandang kesetiaan terhadap Hukum Islam sebagai prasyarat “masuk Surga”, sebaliknya kaum *Islam-Abangan* memandang Islam dalam kategori jalan: jalan mana yang paling benar, itu harus diserahkan pada pilihan pribadi yang bersangkutan. Islam sebagai jalan, ia tidak boleh diabsolutkan:

44 *Ibid.*, hlm. 229.

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

jalan mana yang paling benar. Ungkapan doa atau ritus tidak dilihat dalam kategori “salah-benar” atau “penting atau tidak penting”, melainkan dilihat sebagai *sarana*. Bagi orang Jawa persatuan dengan Allah merupakan tujuan akhir dari kehidupan keagamaan.⁴⁶ Selain itu kaum muslim *Abangan* tidak terlalu berorientasi pada dunia seberang. Bagi mereka kriterium usaha pemantapan hidup keagamaan adalah pencapaian harmoni dalam hidup sekarang di dunia ini. Kebenaran absolut harus tercermin dalam pencapaian nilai-nilai harmoni, yaitu harmoni dengan Tuhan dan sesama.⁴⁷

Kenyataan ini menjelaskan mengapa Islam yang telah mulai mantap memperlihatkan keutuhannya dalam dominasi legalisme konservatif dan mistisisme tarekat tidak memberikan tempat begitu saja kepada angin Formalisme dan Dogmatisme yang ditiupkan oleh Al-Afgani dan Moh. Abduh ke kepulauan Nusantara bersama gelombang reformasi pada abad XIX –XX. Sejarah menunjukkan bahwa penolakan formalisme Islam dalam wujud gagasan *negara-Islam* bukan terutama datang dari kaum minoritas Kristen atau Hindu-Budha melainkan datang dari mayoritas kaum *Muslim-Jawa*.⁴⁸

Menjelang pemilu pertama (1955) kaum Islam pendukung ide penegaraan Syariat Islam amat mengharapkan agar perjuangan mereka mendapat legitimasi politis melalui pemilu 1955, mengingat mayoritas penduduk Indonesia menganut keyakinan Islam.⁴⁹ Pertanyaan yang tidak pernah diajukan dan dijawab oleh pemikir dan politisi Islam ketika itu adalah apakah semua mereka yang secara formal menganut keyakinan Islam juga otomatis mendukung ide negara Islam. Begitu mereka menghindar merumuskan dan menjawab pertanyaan tersebut, mereka berada dalam situasi dimana mereka tidak bersikap realistis dan tidak mampu memperhitungkan struktur sosial atau kebudayaan yang dimasuki oleh agama Islam itu sendiri.

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

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

48 *Ibid.*, hlm. 93.

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

GEREJA KATOLIK ANTARA KEBENARAN DAN TOLERANSI

Secara politis pemisahan antara Gereja dan Negara merupakan konsekuensi dari perang agama abad XVI dan XVII. Pemisahan tersebut dimaksudkan agar negara berlaku netral terhadap pelbagai klaim kebenaran agama-agama dan kebenaran iman tidak lagi dikontrol oleh negara. Dengan posisinya yang netral, negara menjadi “rumah” bersama dari warga yang mempunyai latar belakang agama dan kepercayaan yang berbeda. Dengan demikian negara menjamin terciptanya ruang yang kondusif bagi terwujudnya hak kebebasan beragama sebagai hak asasi manusia. Pada mulanya Gereja sendiri mengalami kesulitan besar menerima kenyataan pemisahan antara Gereja dan Negara hingga abad 20. Gereja Katolik misalnya baru mengakui hak kebebasan beragama pada 1965 saat Konsili Vatikan II digelar. Gereja katolik membutuhkan waktu yang relatif panjang untuk menerima dan mengakui prinsip sekularitas negara. Pergumulan Gereja Katolik saat itu berkisar pada pertanyaan, dapatkan Gereja Katolik menegaskan diri sebagai saksi kebenaran di tengah faktum pluralitas agama di satu pihak, dan di pihak lain bersedia mengakui menerima kenyataan bahwa umat beragama lain berhak hidup dalam kebenaran iman mereka sendiri?

Pandangan tradisional Gereja Katolik bertitik tolak dari prinsip keunggulan kebenaran atas kebebasan dan bahwa hanya kebenaran mempunyai hak, sedangkan paham yang salah tidak mempunyai hak. Prinsip ini menyangkal bahwa segenap orang berhak atas perlakuan dan dengan demikian atas hak dan kebebasan yang sama. Dengan demikian kesamaan martabat segenap orang sebagai manusia ditolak dan manusia tidak dipandang sebagai manusia, melainkan menurut ciri-ciri tertentu saja yaitu keanggotaannya dalam suatu kebenaran agama tertentu. Dalam kenyataannya itu berarti bahwa hanya Gereja dan anggotanya memiliki hak. Dengan posisi ini Gereja sedang mengumandangkan sebuah teori kekuasaan, dan bukan teori tentang hak.⁵⁰

Untuk menjamin dan mewujudkan hak kebebasan beragama sebagai hak asasi manusia secara sistematis, negara modern tidak mempunyai

50 E.W. Böckenförde, *“Einleitung zur Textausgabe der ‘Erklärung über die Religionsfreiheit’*”, dalam H. Lutz, (Hrsg.), *Zur Geschichte der Toleranz und Religionsfreiheit* (Darmstadt, 1977), hlm. 401-421.

pilihan selain mengambil jarak terhadap teori kekuasaan Gereja Katolik tersebut. Barulah pada Konsili Vatikan II sebagaimana diungkapkan dalam dokumen *Dignitatis Humanae* Gereja mengambil langkah tegas bahwa yang mempunyai hak bukan kebenaran, melainkan pribadi manusia. Di balik perubahan sikap ini Gereja ingin menegaskan bahwa agama dan kepercayaan merupakan perihal keyakinan, maka tidak dapat dipaksakan. Sementara sebelumnya negara-negara dituntut untuk menjaga serta melindungi kebenaran iman Katolik, kini Gereja Katolik menempuh jalan lain, yakni bukan kebenaran yang mesti dilindungi, melainkan hak kebebasan yang didasarkan pada martabat seseorang untuk mencari kebenaran.⁵¹ Mengenai hal ini Konsili Vatikan II menegaskan “Setiap orang mempunyai tugas dan karena itu juga hak untuk mencari kebenaran perihal keagamaan, untuk dengan bijaksana, melalui upaya-upaya yang memadai, membentuk pendirian suara hatinya yang cermat dan benar.”⁵²

Dampak dari perubahan sikap ini adalah bahwa Gereja tidak lagi menuntut bagi dirinya suatu posisi istimewa dalam suatu negara. Lebih dari itu ide negara katolik tidak lagi dilihat sebagai bentuk ideal suatu tatanan politik. Dengan pengakuan akan martabat pribadi manusia Gereja tidak lagi mempertahankan posisi di mana hanya kebenaran yang memiliki hak; yang mempunyai hak adalah pribadi manusia: bahwa setiap pribadi berhak untuk mengikuti suara hatinya dalam hal agama, termasuk kalau ia merasa dipanggil untuk masuk ke dalam agama lain. Dalam hal keyakinan, orang tidak boleh didesak, dibujuk, apalagi ditekan atau diancam. Dalam konteks ini misi mesti dipahami sebagai kesaksian, dan bukan sebuah usaha untuk mengkristenkan orang untuk merebutnya dari neraka. Kesaksian hidup itu dinyatakan dengan tenang dalam kesadaran bahwa hanya Tuhanlah yang bisa mengubah hati orang, dan hanya Tuhan pula yang mengisinkan adanya pluralitas agama di bumi ini.⁵³

Sebaliknya prinsip bahwa hanya kebenaran memiliki hak tetap menjadi semacam *credo* aneka ideologi modern seperti Nationalsozialisme,

51 *Ibid.*, hlm. 403.

52 Konsili Vatikan II, *Dokumen Tentang Kebebasan Beragama Dignitatis Humanae*, Nr. 3,1.

53 Franz Magnis-Suseno, *Menjadi Saksi Kristus Di Tengah Masyarakat Majemuk* (Jakarta: Obor, 2004), hlm. 19 dan 37.

Kommunisme atau pun Fundamentalisme. Semua ideologi ini ditopang oleh prinsip yang sama bahwa hanya kebenaran memiliki hak: kaum fanatik merasa memiliki kebenaran absolut dan terpanggil untuk mewujudkan kebenaran absolut tersebut tanpa kompromi, bahkan bila perlu mereka yang “kafir” dipaksa untuk mengikuti jalan kebenaran absolut tersebut.

POSTULAT KETIDAKTAHUAN DALAM POLITIK

Bila diskursus terbuka pada tingkat teologis menghasilkan pengertian lebih baik di antara pemikir internal suatu agama maka pada tahap berikutnya diskursus tersebut melibatkan seluruh komponen bangsa dengan latar belakang agama yang berbeda dengan tujuan untuk menyepakati suatu keadilan politik. Yang dapat diharapkan dari diskursus terbuka tersebut adalah “kesamaan persepsi” bahwa politik modern tidak lagi bersandar pada kebenaran keunggulan moral suatu agama, melainkan amat terkait dengan upaya hidup bersama secara damai dalam kebebasan dan keadilan dari orang-orang yang mempunyai latar belakang keagamaan dan keyakinan yang berbeda-beda dan bertekad membangun suatu negara bersama, dan bukan negara bagi suatu kelompok keagamaan tertentu.

Bidang politik merupakan bagian integral dari *social-construction of reality*⁵⁴ dan bukan petualangan mencari kebenaran atau kepastian. Bidang politik bukanlah sesuatu yang *terberikan* karena bersandar pada kebenaran ilahi suatu agama, melainkan *konstruksi sosial* untuk memungkinkan hidup bersama secara damai. Dari perspektif ini bidang politik tidak termasuk bidang teori, melainkan *praxis*, yaitu tindakan manusia dalam suatu konteks sejarah untuk menjamin ketertiban hidup bersama dalam suatu masyarakat. Politik secara hakiki merupakan seni pemakaian kemungkinan nyata (*die Kunst des Möglichen*), dan sebagai itu politik tidak pernah boleh menjadi prakara kebenaran, melainkan dengan perihal baik-buruknya suatu tindakan.⁵⁵

Pendirian bahwa politik merupakan *Praxis des Möglichen* – dan bukan petualangan mencari kebenaran - merupakan hantaman langsung terhadap

54 Peter L. Berger dan Thomas Luckmann, *The Social Construction of Reality* (New York, 1979).

55 Peter L. Berger, *Piramida Kurban Manusia* (Jakarta: LP3ES, 1982), hlm. 289.

setiap bentuk *utopisme* dalam setiap penyelenggaraan politik. Setiap bentuk *utopisme* didasarkan pada anggapan bahwa seseorang mengklaim memiliki kebenaran atas kenyataan dan karenanya tidak peduli lagi akan akibat tindakan yang diambil. Sikap seperti ini umumnya ditempuh oleh kaum fundamentalis yang mengklaim memiliki seperangkat jawaban atas pelbagai persoalan dunia ini dengan bangga mengatakan: “datanglah kepada kami, dan kami akan memberikan solusi bagi semua persoalan”.⁵⁶ Dengan kata lain, politik dalam fundamentalisme cenderung memutlakkan masalah-masalah yang justru tidak mutlak, melainkan memerlukan pertimbangan dan dan mengenal kompromi dan tawar menawar. Selain itu seorang fundamentalis mengklaim memiliki kebenaran atas kenyataan dan karenanya tidak peduli lagi akan akibat tindakan yang diambil.

Para sosiolog memberikan kita suatu penegasan yang meyakinkan bahwa jarang sekali akibat suatu tindakan sesuai dengan maksud atau harapan dari pelaku yang bertindak. Pemikiran seperti ini mewarnai teori sosiologi Max Weber, terlebih ketika ia dalam “*Politikals Beruf*” membedakan antara *Gesinnungsethik* (“etika keyakinan”) dan *Verantwortungsethik* (“etika tanggungjawab”).⁵⁷ Etika keyakinan menegaskan bahwa tidak ada sesuatu yang sah secara etis kecuali ketaatan mutlak pada nilai-nilai mutlak yang tidak dapat difalsifikasi oleh pengalaman empiris apa pun. Dalam hal jenis etika ini sikap moral pelaku di atas segala-segalanya: jika ia murni secara moral, maka akibat-akibat tindakannya sama sekali tidak relevan. Akibat apa pun dari tindakannya, tidak terlalu penting dan tidak relevan baginya. Dengan kata lain, kemurnian moral mencakup sebuah sikap yang tidak mengindahkan semua akibat tindakan yang diambil. Pertimbangan-pertimbangan mengenai dampak dari sebuah tindakan tidak diambil.

Sebaliknya dalam jenis etika tanggungjawab politisi tidak mencari sekedar kemurnian batin dengan mentaati kaidah-kaidah mutlak, tetapi berusaha sedemikian sehingga dapat mencapai akibat-akibat yang manusiawi sekalipun untuk itu politisi diliputi kecemasan dan ketidakpastian. Dalam hal ini Peter L. Berger menganjurkan suatu *postulat*

56 Peter L. Berger, *der Pluralismus und die Dialektik der Ungewissheit*, op. cit., hlm. 226.

57 Penulis mengacu pada pemaparan Peter L. Berger, *Piramida Kurban Manusia*, op. cit., hlm. 226.

ketidaktahuan dalam penyelenggaraan politik.⁵⁸ (Kebijakan) politik tidak didasarkan pada kepastian atau kebenaran, melainkan didasarkan pada beberapa kebolehjadian (*probability*). Sebabnya adalah bahwa tidak ada seorang aktor di atas panggung sejarah yang dengan alasan apapun boleh beranggapan bahwa semua rencananya akan terwujud seperti yang ia bayangkan semula. Sikap seperti ini hanya dimiliki kaum ideolog. Realitas sosial itu keras, sukar dikendalikan dan bersifat menentang terhadap keinginan-keinginan kita. Seorang politisi harus bertindak dalam suatu keadaan tidak tahu; dalam situasi di mana seorang politisi tidak mempunyai informasi yang cukup dan keterandalan informasi yang dimiliki agak meragukan, adalah lebih bijaksana baginya untuk mengambil tindakan ke arah tujuan-tujuan yang relatif dekat dan karena itu relatif dapat diperhitungkan, ketimbang bertindak ke arah tujuan-tujuan yang sedemikian luas dan jauh sehingga semua perhitungan berantakan. Dengan rumusan lain, lebih mudah meringankan derita tertentu daripada menciptakan kebahagiaan menyeluruh.⁵⁹

Sebaliknya, para ideolog berangkat dari pengandaian bahwa mereka memiliki seperangkat kebenaran yang menuntut ketaatan mutlak. Dan pembangunan yang dipacu oleh suatu ideologi (tertutup) selalu merupakan sebuah ilusi yang berbahaya. Beberapa alasan. Pertama, setiap orang bahkan seluruh masyarakat hanya akan berpartisipasi dalam pembangunan apabila memiliki motivasi untuk ikut serta dalam pembangunan. Pembangunan akan berhasil jika masyarakat melihat pembangunan sebagai realisasi nilai-nilai dan harapan-harapannya. Sebaliknya pembangunan yang didasarkan pada ideologi tertutup selalu merupakan pembangunan eliter, pembangunan yang dipaksakan dari luar kepada masyarakat. Ideologi tertutup dipakai sebagai sarana legitimasi kekuasaan eliter. *Kedua*, klaim ideologi tertutup dalam pembangunan harus ditolak, karena secara moral dia tidak menghargai suara hati dan tidak bersedia untuk membawahkan tuntutannya pada prinsip-prinsip moral. Tidak ada manusia atau sistem pemikiran yang berhak menuntut ketaatan

58 *Ibid.*, hlm. 124.

59 *Ibid.*, hlm. 131.

mutlak. Manusia selalu wajib untuk bertanggungjawab dan menilai sendiri apa yang sebenarnya menjadi kewajibannya. Kita selalu harus taat pada suara hati. Yang berhak menuntut ketaatan mutlak adalah Allah, karena tuntutan Allah tidak pernah memperkosa suara hati manusia. Juga tidak ada ide-ide manusia yang berlaku mutlak dan tidak ada manusia yang berhak mengklaim memiliki pengetahuan khusus tentang penataan kehidupan bersama. Klaim para ideolog untuk mengubah masyarakat karena merasa memiliki kebenaran mutlak, sebetulnya merupakan bentuk kesombongan tanpa dasar yang sering hanya mau melayani kepentingan untuk mempertahankan kekuasaan.⁶⁰

Hal yang hendak dikatakan di seni adalah bahwa ideologi seperti fundamentalisme atau komunisme dan lain-lain selalu membenarkan pengurbanan-pengurbanan yang dibebankan pada masyarakat. Demi kemurnian ideologi itu masyarakat harus bersedia berkorban dan kesediaan itu dipergunakan untuk menilai kepercayaan ideologis para warga masyarakat serta kesetiaan masing-masing warga.⁶¹

Sebaliknya postulat ketidaktahuan dalam penyelenggaraan politik - sebagaimana dianjurkan oleh Peter L. Berger - memuat dimensi moral yaitu masalah tentang biaya-biaya yang boleh jadi ada dalam kebijaksanaan politik. Seorang politisi selalu harus memperhitungkan akibat-akibat tindakannya bagi orang lain, terutama pertimbangan-pertimbangan biaya, yaitu perhitungan penderitaan (*calculus of pain*) dan suatu perhitungan makna (*calculus of meaning*).⁶² *Calculus of pain* menyangkut pertanyaan berapa banyak pengurbanan yang harus ditanggung oleh siapa, diandaikan oleh suatu model pembangunan macam apa? Sedangkan *calculus of meaning* berpautan dengan nilai-nilai atau makna hidup: manusia berhak hidup dalam dunia yang penuh makna.

PENUTUP

Pemaparan yang serba singkat di atas dapat dinyatakan dalam beberapa rumusan berikut ini. *Pertama*, dari perspektif politik kenegaraan

60 Franz Magnis-Suseno, *Filsafat Sebagai Ilmu Kritis* (Yogyakarta: Kanisius, 1992), hlm. 238.

61 Peter L. Berger, *Piramida Kurban Manusia*, *loc. cit.*

62 *Ibid.*, hlm. 133.

kaum fundamentalis tidak dimaksudkan sebagai mereka yang meyakini adanya kebenaran absolut dan menata hidupnya tanpa kompromi menurut keyakinan tersebut, tetapi mereka yang mengira bahwa suatu tatanan politis barulah adil jika ditata menurut kebenaran ilahi yang tidak terbantahkan.

Kedua, pemikiran ideologis dalam fundamentalisme agama berangkat dari pemikiran bahwa pendapat politik dianggap sebagai perihal kebenaran, suatu jenis pemikiran yang berseberangan dengan konsepsi demokrasi. Dalam demokrasi setiap orang bebas berpendapat dan berhak menyatakan pendapat dan bahwa tidak ada pendapat atau pikiran yang diklaim lebih berhak daripada yang lain, asal saja di kelola menurut aturan main demokratis.

Ketiga, tugas politik kenegaraan adalah menjamin hidup bersama secara damai dalam kebebasan dan keadilan dari orang-orang yang mempunyai latar belakang keagamaan dan keyakinan yang berbeda dan bertekad membangun suatu negara bersama. Sebaliknya fundamentalisme agama merupakan musuh utama negara sejauh ia melabrak prinsip sekularitas negara serta mengembalikan politik kenegaraan sebagai perihal “benar-salah”.

Keempat, upaya menyikapi fundamentalisme agama tidaklah pertamanya dengan sarana sanksi administratif, atau represi-fisis, tetapi dengan sarana diskursus kritis-terbuka *tentang* fundamentalisme agama dan – lebih penting lagi – *dengan* mereka yang mengambil posisi fundamentalis. Walaupun seorang fundamentalis sejati mengklaim memiliki kebenaran absolut dan karena itu konsensus demokratis terkesan tidak relevan, namun diskursus terbuka dengan kaum fundamentalis tetap mungkin dilakukan karena seorang fundamentalis sejati pun tidak bisa dengan mudah mengelakkan diri dari tuntutan untuk membela posisi-posisinya dengan rekan-rekan seagama terhadap pelbagai tafsiran-tafsiran alternatif sesuai dengan perkembangan sosio-historis. Diskursus tersebut pertamanya bercorak teologis melibatkan pemikir-pemikir dalam agama bersangkutan.

DAFTAR RUJUKAN

- Berger, Peter L. "Der Pluralismus und die Dialektik der Ungewißheit". Dalam Dieter Becker (Hrsg.) *Globaler Kampf der Kulturen? Analysen und Orientierungen*. Stuttgart: Kohlhammer, 1999.
- _____. *Piramida Kurban Manusia*. Jakarta: LP3ES, 1982.
- Berger, Peter L dan Thomas Lukmann. *The Social Construction of Reality*. New York, 1979.
- Bielefeldt, H dan Wilhelm Heitmeyer. *Politisierte Religion. Ursachen und Erscheinungsformen des modernen Fundamentalismus*. Frankfurt: Suhrkamp Verlag, 1998.
- Böckenförde, E.W. "Einleitung zur Textausgabe der 'Erklärung über die Religionsfreiheit'". Dalam H. Lutz, (Hrsg.). *Zur Geschichte der Toleranz und Religionsfreiheit*. Darmstadt, 1977.
- _____. *Recht, Staat, Freiheit. Studien zur Rechtsphilosophie, Staatstheorie und Verfassungsgeschichte*. Frankfurt: Suhrkamp Verlag, 1992.
- _____. "Die Bedeutung der Konzilerklärung über die Religionsfreiheit". Dalam http://www.stimmen-der-zeit.de/elvis_img/stidz/0003490772_0001.pdf, diakses pada 13 Agustus 2016.
- Cigdem, Ahmet. "Religiöser Fundamentalismus als Entprivatisierung der Religion". Dalam: Bielefeldt dan Heitmeyer, *Politisierte Religion. Ursachen und Erscheinungsformen des modernen Fundamentalismus*. Suhrkamp Verlag, 1998.
- Coleman, John, "Fundamentalismus als weltweites Phänomen. Soziologische Perspektiven". Dalam *Concilium* 28 (1992).
- Dahm, Bernhard. "Radikalisierung des Islams in Indonesien". Dalam Streifeneder Eva dan Missbach Antje. *Indonesia – The Presence of the Past. A festschrift in honour of Ingrid Wessel*. Berlin, 2007.
- Depenheuer, Otto. "Wahrheit oder Frieden: Die fundamentalistische Herausforderung des modernen Staates". Dalam: *Essener Gespräche zum Thema Staat und Kirche*. 33, Münster, 1999.
- Effendy, Bahtiar. "Islam dan Negara". *Prisma*, No. 5 Tahun XXIV Mei 1995.
- Koslowski, Peter. "Der Dialog der Weltreligionen und die Philosophie der Offenbarungen". Dalam Manfred Brocker dan Mathias Hildebrandt (Hg.) *Friedensstiftende Religionen? Religion und die Deeskalation politischer Konflikte*. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften, 2008.

- Kriele, Martin. *Einführung in die Staatslehre. Die geschichtlichen Legitimitätsgrundlagen des demokratischen Verfassungsstaates*. Stuttgart: Kohlhammer, 2003.
- Künzlen, Gottfried. "Religiöser Fundamentalismus". Dalam Hans-Joachim Hohn, *Krise der Immanenz. Religion an der Grenzen der Moderne*. Frankfurt: Fischer Taschenbuch Verlag, 1996.
- Madjid, Nurchloish. "Religiöser und gesellschaftspolitischer Pluralismus. Eine islamische Sicht im Kontext indonesischer Erfahrung". Dalam A. Bsteh, (Hrsg.), *Friede für die Menschheit*. Mödling, 1994.
- Magnis-Suseno, Franz. *Etika Politik. Prinsip-Prinsip Moral Dasar Kenegaraan Modern*. Jakarta: Gramedia, 1999.
- _____. "Ledakan Bom di Bali: Etika hidup bersama masyarakat plural". Dalam: Th. Hidyta Tjaya dan J.Sudarminta (ed.), *Menggagas Manusia Sebagai Penafsir*, Yogyakarta: Kanisius, 2005.
- _____. *Filsafat Kebudayaan Politik. Butir-Butir Pemikiran Kritis*. Jakarta: Gramedia, 1995.
- _____. "Melawan Pemikiran Ideologis". Dalam Eddy Kristiyanto (ed.), *Etika Politik dalam Konteks Indonesia*. Yogyakarta: Kanisius, 2001.
- _____. *Filsafat Sebagai Ilmu Kritis*. Yogyakarta: Kanisius, 1992.
- _____. *Menjadi Saksi Kristus Di Tengah Masyarakat Majemuk*. Jakarta: Obor, 2004.
- _____. *Neue Schwingen für Garuda. Indonesien zwischen Tradition und Moderne*, München: Beck, 1989.
- McClellan, David. "Staat und Kirche im Vereinigten Königreich". Dalam Gerhard Robbers (Hrsg.), *Staat und Kirche in der Europäischen Union*, Baden-Baden: Nomos Verlag, 2005.
- Meyer, Thomas. *Identitätspolitik. Vom Missbrauch kultureller Unterschiede*. Frankfurt: Suhrkamp Verlag 2002.
- _____. *Fundamentalismus. Aufstand gegen die Moderne*. Frankfurt M. Suhrkamp Verlag, 1989.
- Papenthin, H. "Entstehung und Entwicklung des (klassischen) amerikanischen Fundamentalismus". Dalam C. Colpe dan H. Papenthin (Hrsg.), *Religiöser Fundamentalismus – unverzichtbare Glaubensbasis oder ideologischer Strukturfehler*. Berlin, 1989.

- Tepe, Peter. "Fundamentalismus als Denkform". Dalam http://www.mythos-magazin.de/ideologieforschung/pt_fundamentalismus.pdf, diakses pada 25 Juli 2016).
- Riesebrodt, Martin. "Fundamentalismus, Säkularisierung und die Risiken der Moderne". Dalam: Heiner Bielefeldt/Wilhelm Heitmeyer (Hrsg.): *Politisierte Religion. Ursachen und Erscheinungsformen des modernen Fundamentalismus*. Frankfurt: Suhrkamp Verlag, 1998.
- Salamun, Kurt. "Karl Poppers Aktualität für die Kritik an fundamentalistischen Weltanschauungen und Ideologien". Dalam <http://www.univie.ac.at/karlpopper2002/abstracts/ContributedPapers/Salamun.pdf> (akses 22.08.2016).
- Schumann, Olaf. "Islam und Politik in Indonesien". Dalam: *Evangelische Mission 1978 Jahrbuch Band 10*, Hamburg.
- Tenbruck, Friedrich H. "Wahrheit und Mission". Dalam Friedrich H. Tenbruck, *Die kulturellen Grundlagen der Gesellschaft, der Fall der Moderne*. Opladen: Springer VS, 1990.
- Tibi, Bassam. *Die fundamentalistische Herausforderung. Der Islam und die Weltpolitik*. München: Beck, 1992.