
Civil Religion di Indonesia

Mochamad Parmudi

Fakultas Ilmu Sosial dan Ilmu Politik Universitas Islam Negeri Walisongo, Semarang
(e-mail: mochamad_parmudi@walisongo.ac.id)

Abstract

Indonesia is a democracy. Therefore the government must encourage and guarantee freedom of speech, religion, opinion, an association for every citizen. The government must enforce the rule of law which the majority must respect the rights of minority groups and their citizens give each other equal opportunities to live together to get a decent life. The Republic of Indonesia is a unitary state with a high degree of plurality in the fields of religion, ethnicity, race, and class. To support religious life, the national and state community in a peaceful, healthy, prosperous and happy manner, civil religion is needed. This research is a phenomenological study focusing on analyzing the description and explanation of civil religion in Indonesia. A phenomenological approach is used in interpreting the "meaning" of data. With this method, it is expected to obtain interpretations about civil religion in Indonesia. The results of this study concluded that Pancasila could become a "civil religion in Indonesia", at least it had developed along with the will of the people who led, and placed Pancasila as a transcendental backing (civil religion). Pancasila with its five principles is a real picture of civil religion.

Indonesia adalah negara demokrasi. Karena itu pemerintah harus mendorong dan menjamin kebebasan berbicara, beragama, berpendapat, berserikat untuk setiap warga negara. Pemerintah harus menegakkan aturan hukum di mana mayoritas harus menghormati hak-hak kelompok minoritas dan warganya saling memberi kesempatan yang sama untuk hidup bersama untuk mendapatkan kehidupan yang layak. Republik Indonesia adalah negara kesatuan dengan tingkat pluralitas yang tinggi di bidang agama, etnis, ras dan kelas. Untuk mendukung kehidupan beragama, komunitas nasional dan negara dengan cara yang damai, sehat, sejahtera dan bahagia, Agama Sipil dibutuhkan. Penelitian ini adalah studi fenomenologis yang berfokus pada analisis deskripsi dan penjelasan Agama Sipil di Indonesia. Pendekatan fenomenologis digunakan dalam menafsirkan "makna" data. Dengan metode ini, diharapkan mendapatkan interpretasi tentang Agama Sipil di Indonesia. Hasil penelitian ini menyimpulkan bahwa Pancasila bisa menjadi "agama sipil di Indonesia", setidaknya telah berkembang seiring dengan kehendak orang-orang yang memimpin, dan menempatkan Pancasila sebagai dukungan transendental (agama sipil). Pancasila dengan lima prinsipnya adalah gambaran nyata agama sipil.

Keywords: *civil religion*; fenomenologi; Pancasila

Pendahuluan

Latar belakang tulisan ini bermula dari kegelisahan akademik yang cukup kuat. Bahwa hampir setiap hari rakyat Indonesia menyaksikan berbagai masalah yang muncul di tengah kehidupannya. Masalah tersebut nyaris selalu berhubungan dengan agama (Islam). Padahal Indonesia ini terkenal dengan negara yang religius bahkan secara sosiologis mayoritas penduduknya adalah umat Islam. Adapun berbagai masalah yang mengemuka tersebut antara lain mulai dari kasus korupsi, konflik antarumat beragama, dan lain sebagainya.

Indonesia adalah negara demokrasi, oleh karena itu pemerintah harus mendorong dan menjamin kemerdekaan berbicara, beragama, berpendapat, berserikat bagi setiap warga negara, menegakkan *rule of law*. Adanya golongan mayoritas yang menghormati hak-hak kelompok minoritas dan masyarakat yang warga negaranya saling memberi peluang yang sama untuk mendapatkan kehidupan yang layak (*living together*). Republik Indonesia merupakan negara kesatuan dengan tingkat pluralitas yang cukup tinggi di bidang agama, suku, ras dan golongan. Guna menopang kehidupan beragama, bermasyarakat berbangsa dan bernegara secara damai, sehat, sejahtera dan bahagia maka diperlukanlah *civil religion* (agama sipil). Memang agama sipil bukanlah agama, tetapi sebagian daripadanya. Istilah agama sipil bermula dari ungkapan J. J. Rousseau (1762) dalam bukunya, "Kontrak Sosial" dengan konteks masyarakat Perancis. Agama warga negara hanya berdasarkan pada negara, ritualitas ditentukan oleh hukum. Ketika itu, agama sipil secara politik dipandang

positif karena dapat mempersatukan pemujaan Tuhan dengan kecintaan kepada hukum dan menjadikan negara sebagai tujuan pemujaan warga negaranya. *Civil religion* mencakup pengalaman hidup keagamaan yang terkait dengan masalah sosial dan berdimensi politik.

Civil religion menurut Robert N. Bellah (1970: 4) tidak dalam arti agama secara konvensional tapi suatu bentuk kepercayaan serta gugusan nilai dan praktik yang memiliki semacam "teologi" dan ritual tertentu yang di dalam realisasinya menunjukkan kemiripan dengan agama. Boleh jadi, agama sipil adalah sebuah sistem atau praktik-praktik yang tidak ada hubungannya dengan agama. Bellah lebih menekankan fungsi agama sipil sebagai *a middle term* yang didukung oleh lembaga agama dan negara sehingga *civil religion* itu menjadi rambu-rambu kehidupan dalam beragama, bermasyarakat, berbangsa dan bernegara. Dalam perspektif Bellah ada beberapa istilah yang lebih netral yaitu: agama politik (*political religion*), agama republik (*religion of the republic*), atau kesalehan publik (*public piety*) (Bellah dan Hammond 2003: 15, 57). Dalam konteks ini, John A. Coleman mendefinisikan *civil religion* sebagai paket yang berisi konsep-konsep umum tentang perilaku pribadi dan kelompok dalam bermasyarakat dan bernegara yang dinyatakan melalui simbol-simbol tertentu yang dilegalisir oleh lembaga agama dan negara (Bellah dan Hammond 2003: 15, 57).

Jadi, pemaknaan agama sipil merupakan alternatif untuk mengantisipasi konflik yang muncul karena "*truth claim*" dari salah satu

agama atau dominasi kekuasaan negara dalam mengatur kehidupan beragama, bermasyarakat, berbangsa dan bernegara. Jika memaknai perspektif Robert N. Bellah tentang *civil religion*, maka Pancasila (*The Five of Principles*) dapat juga disebut “agama sipil” di Indonesia. Misalnya, “ritualisasi Pancasila” pada era Soeharto, yaitu dengan keharusan mengikuti Penataran P4 bagi mahasiswa, dan pegawai negeri sipil. Jadi, tidak berlebihan sekiranya kegelisahan ini mencuat dengan berbagai peristiwa di awal. Bukankah Indonesia berpenduduk mayoritas Islam? Relasi sosial (agama dan negara) harusnya untuk kepentingan seluruh rakyat Indonesia sebagai *common platform* (Kalimatun Sawa).

Berdasarkan latar belakang di atas, maka persoalan pokok tulisan ini adalah, “Apakah Pancasila bisa dijadikan sebagai *civil religion* di Indonesia?” Tulisan ini merupakan hasil studi fenomenologis yang berfokus pada analisis deskripsi dan eksplanasi tentang *civil religion* (agama sipil) di Indonesia. Tujuannya adalah menjelaskan pemaknaan agama sipil di Indonesia, dan menjelaskan eksistensi Pancasila sebagai agama sipil di Indonesia. Adapun kegunaannya yaitu memperkaya bangunan pengetahuan (*body of knowledge*) sosiologi politik, khususnya mengenai agama sipil. Bagi politisi (elite maupun kader partai politik), senator, pejabat pemerintah (birokrat), militer maupun sipil, tokoh/ ilmuwan agama, tokoh masyarakat dan para pengamat politik; tulisan ini akan bermanfaat secara praktis yaitu berupa strategi yang dapat dilakukan untuk memperkuat upayanya

menjadi pemimpin politik (*elective-political leader*), termasuk di dalamnya ada arena *living together*. Tulisan ini menjadi penting untuk dipakai rujukan dalam rangka pengembangan *common platform*.

Beberapa kajian pustaka/riset terdahulu tentang agama sipil, antara lain yaitu: *Pertama, Varieties of civil religion* karya Robert N. Bellah, terjemahan dalam bahasa Indonesia: Berbagai bentuk agama sipil dalam beragam bentuk kekuasaan politik, kultural, ekonomi dan sosial. *Kedua, Demokrasi dan Civil Society* karya Muhammad AS Hikam. Buku ini merupakan bagian disertasinya dalam ilmu politik. Hikam menjelaskan bahwa walaupun praktik demokrasi di Indonesia belum berjalan sebagaimana mestinya, tetapi diskursus mengenai demokrasi telah jauh berkembang. Sehingga diskusi tentang demokrasi tidak cukup lagi dengan bahasa umum yang abstrak. Saat ini diperlukan pembahasan yang lebih elaboratif, menelaah semua elemen yang membentuknya, seperti *civil society* (Hikam 1996). *Ketiga, “Islam dan Negara dalam Politik Orde Baru”* buku ini ditulis oleh Drs. Abdul Aziz Thaba, M.A. sebagai tesis masternya, yang mengulas tentang politik di Indonesia selalu terkait dengan pembicaraan tentang Islam. Sebab secara sosiologis, potensi umat Islam sangat besar dan menentukan sebagai sumber legitimasi sistem politik. Secara doktrinal, ajaran Islam melingkupi aspek kehidupan politik-kenegaraan, sehingga sekulerisasi politik terhadap umat Islam tidak pernah berhasil (Thaba 1996). Tulisan ini mencoba meramu kepustakaan yang ada, mengkaji lebih lanjut, dan menautkannya dengan tulisan yang lebih

komprehensif sesuai dengan judul: “*Civil religion* di Indonesia.”

Tulisan ini memakai metode kualitatif, studi pustaka (*library research*). Pengumpulan data dilakukan dengan meneliti sejumlah buku, artikel, laporan penelitian, jurnal, tesis, dan disertasi. Di samping itu, juga dilakukan melalui eksplorasi elektronik (internet) dan media cetak (surat kabar dan majalah) yang berhubungan dengan tema. Tulisan ini memakai cara berfikir induktif, yaitu memecahkan masalah dengan menempuh cara berfikir *syntetik* yang pembuktian kebenarannya bersifat *a posteriori*. Cara ini bertolak dari berbagai pengetahuan dan fakta yang khusus atau peristiwa yang konkret, kemudian dari rangkaian fakta khusus itu ditarik generalisasi (pengetahuan yang umum) (Hadi 2015). Dengan menggunakan metode deskriptif-kualitatif, analisis ini mencoba menggambarkan dan menguraikan keadaan suatu objek berdasarkan fakta-fakta yang nampak atau sebagaimana apa adanya (Nawawi, 1998:63-64). Usaha mendeskripsikan fakta-fakta itu pada tahap permulaan tertuju pada upaya mengemukakan gejala-gejala secara lengkap di dalam aspek yang dianalisis, agar jelas keadaannya (Suryabrata, 2003). Oleh karena itu pada tahap ini fungsinya tidak lebih daripada penggambaran yang bersifat penemuan fakta-fakta sebagaimana adanya (*fact finding*), dan mengemukakan hubungan satu variabel dengan yang lain di dalam aspek-aspek yang diteliti.

Pada tahap berikutnya analisis akan diberi bobot yang lebih tinggi yaitu dengan memberikan penafsiran yang *adequate* terhadap

fakta-fakta yang ditemukan. Dengan kata lain, metode ini tidak terbatas sampai pada tingkat pengumpulan dan menyusun data saja, tetapi meliputi juga analisa interpretasi mengenai makna data yang diperoleh (Moleong 1999: 6). Oleh karena itu, analisis ini dipandang sebagai upaya untuk memecahkan masalah dengan mengadakan klasifikasi gejala, menilai gejala, menetapkan hubungan antar gejala, dan sebagainya (Bakker dan Zuber 1992: 54).

Metode deskriptif-kualitatif merupakan langkah-langkah metodologis dalam melakukan “representasi” objektif tentang gejala-gejala yang nampak di dalam masalah yang diteliti dengan bersumber pada literatur (buku, makalah, surat kabar, jurnal, eksplorasi internet, dan atau yang sejenis) yang berkaitan dengan *civil religion*. Terkait dengan objek kajian sebagaimana tersebut di atas maka pendekatan fenomenologis digunakan pula dalam menafsirkan “makna” data. Pendekatan fenomenologis dimaksudkan untuk meneliti data menurut bentuk-bentuk penampakkannya. Fenomenologis menunjukkan proses “menjadi” dan kemampuan mengetahui bentuk-bentuk (gejala yang nampak) secara bertahap untuk menuju pengetahuan (makna) yang benar dari objek yang diamati. Jadi, dengan metode ini diharapkan akan memperoleh interpretasi tentang *civil religion* di Indonesia.

Pendekatan ini sebenarnya merupakan analisis deskriptif tentang esensi atau struktur ideal dari gejala-gejala yang nampak dalam agama sipil. Pendekatan fenomenologis cukup representatif dan komprehensif untuk pembahasan politik. Fenomenologi (*phenomeno-*

logy) adalah sebuah cara mendekati realitas yang pertama kali dirumuskan secara sistematis oleh Edmund Husserl. Cita-cita dasarnya adalah menjadikan fenomenologi sebagai ilmu tentang kesadaran (*science of consciousness*). Dalam arti ini fenomenologi adalah “sebuah upaya untuk memahami kesadaran sebagaimana dialami dari sudut pandang orang pertama.” Fenomenologi sendiri secara harafiah berarti refleksi atau studi tentang suatu fenomena (*phenomena*). Fenomena adalah segala sesuatu yang tampak bagi manusia. Fenomenologi terkait dengan pengalaman subyektif (*subjective experience*) manusia atas sesuatu.

Salah satu konsep kunci di dalam fenomenologi adalah makna (*meaning*). Setiap pengalaman manusia selalu memiliki makna. Dikatakan sebaliknya manusia selalu memaknai pengalamannya akan dunia. Ini yang membuat kesadarannya akan suatu pengalaman unik. Orang bisa melakukan hal yang sama, namun memaknainya secara berbeda. Orang bisa mendengarkan pembicaraan yang sama, namun memaknainya dengan cara berbeda. Lebih jauh dari itu, “pengalaman bisa menjadi bagian dari kesadaran, karena orang memaknainya.” Di dalam proses memaknai sesuatu, orang bersentuhan dengan dunia sebagai sesuatu yang teratur dan dapat dipahami (*order and intelligible*). Apa yang disebut sebagai “dunia” adalah suatu kombinasi antara realitas yang dialami dengan proses orang memaknai realitas itu (Bakker dan Zuber 1992: 190).

Fenomenologi berada pada status yang berbeda dari ilmu alam maupun ilmu sosial. Di dalam tulisan-tulisannya, Husserl menegaskan,

bahwa fenomenologi tidak mau mempersempit manusia hanya ke dalam perilakunya (*human behavior*), seperti yang terdapat di dalam positivisme. Fenomenologi juga tidak mau jatuh dalam melakukan generalisasi semata berdasarkan pengamatan atas perilaku manusia. Baginya untuk memahami manusia, fenomenologi hendak melihat apa yang dialami oleh manusia dari sudut pandang orang pertama, yakni dari sudut pandang orang yang mengalaminya.

Husserl memperkenalkan model baru di dalam memahami manusia. Ketika sedang melakukan penelitian tentang manusia, seorang peneliti bukanlah subyek yang terpisah dari yang ditelitinya. Dengan kata lain peneliti dan yang diteliti melebur menjadi satu dalam interaksi yang khas. Dalam proses ini peneliti tidak boleh terjebak pada pengalaman partikular, tetapi harus mampu menembus masuk ke dalam pengalaman kesadaran (*experience of consciousness*) orang terkait. Seorang peneliti harus mampu memahami makna dari manusia tersebut, dan mencoba melihat dunia dari kaca mata kesadarannya. Di dalam filsafat ilmu-ilmu sosial, ini disebut sebagai hermeneutika ganda, di mana terjadi interaksi saling mempengaruhi antara si peneliti dengan subyek yang sedang ditelitinya. Pemikir yang pertama kali merumuskan konsep ini secara sistematis adalah Anthony Giddens.

Seperti telah dijelaskan sebelumnya, fenomenologi adalah ilmu tentang esensi kesadaran (*essence of consciousness*), sebagaimana dilihat dari sudut pandang orang yang mengalaminya. Namun apakah sesungguhnya arti kesadaran (*consciousness*)? Di dalam

tulisan-tulisan Husserl, setidaknya ada dua arti kesadaran. Pertama, kesadaran adalah dasar dari pengalaman (*foundation of experience*). Dikatakan sebaliknya setiap pengalaman manusia adalah ekspresi dari kesadaran itu sendiri (*expression of consciousness*). Segala bentuk pengalaman disadari oleh orang secara subyektif. Kedua, kesadaran manusia selalu merupakan kesadaran akan sesuatu. Inilah satu konsep yang disebut Husserl sebagai intensionalitas kesadaran (*intentionality of consciousness*). Intensionalitas merupakan karakter dasar pikiran manusia. Pikiran selalu merupakan pikiran akan sesuatu, dan tidak pernah merupakan pikiran pada dirinya sendiri.

Pada kesan pertama fenomenologi terkesan hanya berfokus pada level individual. Artinya fenomenologi hanya cocok untuk memahami kesadaran perorangan, dan bukan kelompok. Namun di dalam tulisannya, John Drummond menunjukkan, bahwa fenomenologi juga bisa digunakan untuk memahami “yang politis” (*the political*) itu sendiri. Bahkan ia menggunakan pendekatan ini untuk memahami sejarah terjadinya komunitas politis (*political community*), mulai dari komunitas kultural tradisional (*cultural community*), sampai menjadi komunitas politis legal modern (*modern legal political community*), seperti yang dikenal sekarang ini (Drummond 2000). Dengan demikian sebagai sebuah pendekatan, fenomenologi cukup lentur digunakan, bahkan untuk memahami politik itu sendiri.

Politik secara harfiah adalah aktivitas yang membuat manusia mencipta, melestarikan,

dan menerapkan aturan-aturan di dalam hidupnya (Heywood 2014). Maka politik jelas merupakan sebuah aktivitas sosial (*social activities*). Di dalam kata politik, secara fenomenologis, dapatlah dikatakan, manusia sekaligus ada dan mencipta tata sosial yang melingkupinya. Di dalam tata sosial tersebut, selalu ada konflik dan keberagaman (*diversity*). Juga di dalam tata sosial tersebut, selalu ada dorongan dari dalam diri setiap orang untuk bekerja sama. Maka dapatlah disimpulkan menurut Heywood, politik sebagai sebuah proses bekerja sama untuk melampaui konflik, akibat keberagaman pola hidup yang ada di dalamnya. Tentu saja seperti dicatat oleh Heywood, tidak semua konflik yang ada bisa diselesaikan.

Secara fenomenologis dapat pula dikatakan, bahwa politik bukan semata kenyataan sosial (*social reality*) itu sendiri, tetapi juga merupakan suatu seni untuk memimpin, atau memerintah (Wattimena 2008). Di dalam kata politik terkandung makna manajemen urusan publik (*public affairs management*). Dan, di dalam kata manajemen urusan publik sudah selalu terkandung makna tata kelola konflik, akibat keberagaman kepentingan ataupun pandangan dunia yang ada. Dalam arti ini politik adalah kompromi di level sosial akan berbagai hal yang menyangkut kepentingan masyarakat itu sendiri (*social compromise*). Inilah makna fenomenologis dari politik, sebagaimana di tafsirkan dari pemikiran Heywood. Dalam arti ini politik tidaklah dilihat segi normatifnya, seperti dalam etika politik, melainkan segi deskriptifnya, yakni sebagai

tata kelola sosial yang melibatkan kompromi, guna menjaga keberadaan tata sosial itu sendiri (*the existence of social order*).

Namun ada pengertian lain tentang politik. Politik tidak hanya soal ruang publik (*public sphere*), di mana orang-orang berkumpul, tetapi juga merupakan urusan privat (*private matters*). Politik beroperasi di ruang privat, ketika politik dipahami sebagai relasi-relasi kekuasaan yang bergerak di masyarakat (Heywood 2014). Di dalam sejarah filsafat politik, setidaknya ada dua macam bentuk analisis tentang makna politik. Yang pertama adalah teori normatif tentang politik (*normative theory*). Di dalamnya para filsuf merumuskan tentang bagaimana seharusnya sebuah politik itu beroperasi di masyarakat. Sementara yang kedua adalah pendekatan empiris di dalam memahami politik (*empirical approach*). Di dalamnya para filsuf mencoba memahami dinamika institusi dan struktur di masyarakat. Teori strukturasi dan teori perilaku (*behavioral theory*), dominan di dalam pendekatan ini (Heywood 2014).

Pendek kata, fenomenologi dapat membantu kita untuk dapat memahami politik pada dirinya sendiri, yakni politik sebagaimana ia menampilkan diri kepada kita. Di dalam positivisme klasik, tujuan itu dicapai dengan pertama-tama membedakan antara antara fakta dan nilai (*facts and values*) di dalam politik. Namun pandangan ini kemudian ditantang. Bagaimana mungkin orang bisa mencerap fakta tanpa nilai yang dia pegang, baik sadar ataupun tidak. Bagaimana mungkin observasi dilepaskan dari kerangka berpikir

seseorang yang mengandung begitu banyak nilai, baik implisit ataupun eksplisit (Wattimena 2008). Di dalam hidupnya setiap orang, selalu menggendong paradigma dalam bentuk teori dan nilai yang ia yakini. Inilah yang membuat pada akhirnya pendekatan positivisme tradisional tidak lagi memadai, guna memahami realitas sosial (Heywood 2014).

Menurut Heywood salah satu konsep yang paling mendasar di dalam politik adalah konsep otoritas (*political authority*). Dengan kata lain secara fenomenologis, setiap bentuk tata politik selalu mengandaikan adanya otoritas di dalamnya, baik implisit maupun eksplisit. Dalam arti ini otoritas, menurut Heywood, adalah kekuasaan yang sah (*legitimate power*). Sedangkan kekuasaan adalah kemampuan untuk mempengaruhi perilaku orang lain (Heywood 2014). Kekuasaan hanya menjadi sah, ketika berada dalam bentuk otoritas. Otoritas adalah sebarang pengakuan, bahwa perintah dari satu pihak itu layak, dan bahkan wajib, untuk dipatuhi secara tanpa paksaan atau pun manipulasi dalam bentuk apapun. Dalam arti ini, otoritas adalah kekuasaan yang diselubungkan dengan legitimasi atau keabsahan (Heywood 2014)."

Selain soal otoritas politik juga selalu sudah terkait dengan tata kelola (*governance*). Dan tata kelola tersebut dilakukan oleh suatu institusi yang bernama negara, atau pemerintah (*government*). Namun menurut Heywood walaupun pemerintah biasanya menjadi pihak yang mengelola, namun tata kelola itu sendiri tetap bisa berlangsung,

walaupun suatu saat nanti, pemerintah atau negara tidak ada (Heywood 2014). Jadi tata kelola bisa tetap terjadi, walaupun negara absen. Ini terjadi karena prinsip utama tata kelola bukanlah kehadiran negara, melainkan jaringan (*networks*) dan hirarki (*hierarchies*). Kedua hal itu selalu ada, walaupun pemerintah atau negara tidak ada. Jaringan bisa terbentuk melalui lahirnya organisasi-organisasi independen (*independent organizations*) di dalam masyarakat yang saling terhubung satu sama lain. Di dalam ideologi neoliberalisme, yang amat mengedepankan pasar bebas (*free trade*), peran pemerintah, atau negara, menjadi amat kecil (Steger dan Roy 2010).

Secara fenomenologis dapatlah dikatakan, bahwa pemerintah adalah pihak yang memerintah. Dalam arti ini, memerintah berarti mengatur pihak lain. Maka juga dalam arti ini, memerintah tidak selalu hanya dilakukan oleh negara, tetapi juga bisa berupa mekanisme tertentu, seperti mekanisme hukum, di mana tatanan dipertahankan. Menurut Hewyood mekanisme ini bisa membantu suatu masyarakat membuat keputusan seadil mungkin, tanpa tergantung kebijaksanaan pimpinan masyarakat (Heywood 2014). Maka bentuk tata kelola yang dilakukan oleh suatu otoritas tertentu dapatlah ditemukan di berbagai tempat, seperti di keluarga, sekolah, perusahaan, dan bahkan pertemanan sehari-hari. Kata politik, tata kelola, otoritas, dan pengaturan, secara fenomenologis, terkait satu sama lain, tanpa bisa dipisahkan begitu saja.

Sebagaimana dinyatakan oleh Hewyood, ada satu konsep lagi yang selalu inheren di

dalam politik, yakni kekuasaan (*power*). Secara fenomenologis sejauh saya menafsirkan tulisan-tulisan Heywood, kekuasaan adalah kemampuan untuk mencapai hasil yang diinginkan. Maka kekuasaan selalu bersifat aktif, yakni kemampuan dari dalam diri seseorang, atau institusi, untuk melakukan sesuatu di dunia (Heywood 2014). Pada level individual kekuasaan, secara fenomenologis, adalah kemampuan untuk mencipta sesuatu, atau melakukan sesuatu. Pada level sosial kekuasaan, secara fenomenologis, adalah relasi. Dalam arti ini relasi adalah kemampuan untuk mempengaruhi pola pikir maupun perilaku orang lain. Bahkan bagi Heywood kekuasaan pada level politik, secara fenomenologis, selalu dapat dimengerti sebagai “kekuasaan atas orang lain” (*power over other people*) (Heywood 2014).

Di dalam pemikiran John Drummond, kata fenomenologi dan kata politik terkait erat satu sama lain. Ia mencoba untuk memahami lahirnya komunitas politik dengan pendekatan fenomenologis. Jadi ia tidak hanya ingin memahami esensi politik, tetapi juga memahami mekanisme kelahiran tata politik. Dalam konteks ini layaklah kita mengajukan pertanyaan, apa yang melahirkan sebuah komunitas politik? Bagaimana mekanisme terbentuknya komunitas politik, jika dipahami secara fenomenologis?

Inilah pertanyaan yang amat mendasar, yang menjadi dasar dari filsafat politik. Lebih dari 80 tahun lalu, Edmund Husserl merumuskan problematik itu dengan sangat baik. Baginya ada dua bentuk negara, yakni negara

alamiah (*natural state*) dan negara artifisial (*artificial state*). Dalam arti ini negara adalah komunitas politis. Negara artifisial terbentuk dari tindakan politik yang disengaja (*voluntary action*), yakni pembentukan sebuah persekutuan (*union*). Sementara negara alamiah diwariskan dari generasi sebelumnya, dan biasanya dipimpin oleh satu pemimpin tunggal, seperti seorang kaisar, raja, atau bahkan tiran (Drummond 2000).

Namun menurut Drummond kedua argumen tersebut tidaklah bisa dipisahkan. Negara adalah suatu paradok, negara tercipta oleh dua hal yang berbeda, yakni sekaligus alamiah sekaligus berdasarkan kesepakatan. Di satu sisi negara dan masyarakat adalah soal keterkaitan seorang dengan sejarah nenek moyangnya. Secara fenomenologis dapatlah dikatakan, bahwa kita selalu sudah ada di dalam kaitan dengan nenek moyang kita. Inilah yang disebutnya sebagai komunitas etnis-familial (Drummond 2000: 29). Juga dapatlah dikatakan bahwa ketika lahir, kita sudah selalu ada di dalam konteks kekuasaan tertentu, misalnya kekuasaan seorang ayah yang memiliki otoritas atas keluarganya.

Namun setiap orang tidak hanya selalu lahir dan ada di dalam konteks keluarganya, tetapi juga dalam konteks politis masyarakatnya. Ia bisa saja lahir dan hidup di dalam kepemimpinan seorang kaisar, presiden, ataupun seorang jenderal perang. Di sinilah bedanya. Bagi Drummond keluarga dan masyarakat adalah dua hal yang berbeda. Keluarga adalah sesuatu yang terbentuk secara alamiah. Pola yang ada di dalamnya

adalah pola cinta yang sifatnya spontan. Sementara masyarakat dengan tata politiknya adalah sesuatu yang diciptakan. Pola hubungan di dalamnya lebih berpijak pada nilai-nilai sosial, seperti keadilan, dan bukan pada nilai-nilai personal, seperti cinta spontan (Drummond 2000). Namun tepatkah pandangan tersebut? Benarkah komunitas politis –termasuk di dalamnya masyarakat dan negara- adalah sebagian bersifat alamiah, dan sebagian lainnya tidak?

Drummond ingin menegaskan bahwa negara maupun masyarakat adalah suatu komunitas politis. Dan komunitas politis –pada hakekatnya- tidak pernah melulu hadir sebagai bentukan alamiah semata, ataupun hasil kesepakatan semata, melainkan kombinasi antara keduanya. Maka menurutnya analisis tentang negara dan masyarakat haruslah selalu terkait dengan analisis mengenai hakekat dari komunitas. Untuk menjelaskan ini ada dua hal yang kiranya mesti ditegaskan. Pertama, manusia –sebagai mahluk pembentuk polis- adalah mahluk yang otonom. Ia mampu dengan sadar mengaktualisasikan dirinya untuk menciptakan pribadi yang otentik (Drummond 2000: 30). Kedua, dengan pemahaman semacam itu, maka penciptaan komunitas yang otentik juga dimungkinkan. Dalam arti ini komunitas otentik adalah komunitas yang terdiri dari orang-orang otentik, dan bisa terus mempertanyakan serta memperbarui dirinya di dalam menanggapi perubahan. Jadi, dengan metode ini diharapkan akan memperoleh interpretasi tentang *civil religion* di Indonesia.

Meninjau Kembali Konsep *Civil Religion*

Dalam pembahasan konsep *civil religion* ini secara etimologi dimaknai sebagai Agama Sipil. Agama Sipil adalah sebuah konsep yang muncul dari pemikiran politik di Perancis dan menjadi topik utama oleh para sosiolog Amerika semenjak dipopulerkan oleh Robert N. Bellah pada 1960-an. Konsep ini menyatakan tentang adanya fungsi implisit dari negara sebagai sebuah agama (jalan hidup), sebagaimana nampak pada perayaan publik, simbol negara, upacara dan hari-hari besar di tempat bersejarah (seperti monumen, medan perang, atau taman makam pahlawan). Praktik-praktik ini berasal dari luar ajaran agama, meski ritual keagamaan kadang diselipkan dalam praktik agama sipil tersebut (Bellah 1970).

Tema utama dari konsep ini adalah bahwa agama sipil ini pada intinya berlandaskan pemikiran manusia bukannya berdasarkan wahyu, namun seringkali dimasukkan unsur dari keagamaan yang dianggap sesuai. Konstitusi berkedudukan seperti kitab suci, para pendiri bangsa setara nabi atau imam besar, penggunaan simbol-simbol dan praktik agama yang serupa atau modifikasi dari praktik keagamaan, dan lain sebagainya. Robert Bellah juga menyatakan kemungkinan agama sipil ini di masa depan akan dapat menggantikan agama tradisional sebagai pedoman hidup dalam bermasyarakat.

Jean Jacques Rousseau sangat perhatian terhadap agama sipil, membelanya, dan menciptakan istilah baru baginya adalah suatu hal yang bermanfaat. Tak diragukan lagi

bahwa sebagian alasannya adalah untuk memberikan suatu sistem kepercayaan pengganti bagi masyarakat yang kepercayaannya telah dihancurkan oleh kekuatan-kekuatan Pencerahan. Namun begitu, ada lagi satu alasan yang lebih penting. Bahwa agama sipil tidak hanya dijadikan suatu agama yang lain; tujuannya adalah justru untuk menyelaraskan agama dan politik. Agama-agama pagan bersifat sedemikian luas melekat (ko-ekstensif) dengan tatanan politiknya, sehingga “tidak ada jalan untuk mengubah suatu masyarakat selain dengan memperbudaknya.” Agama Kristen, dengan memproyeksikan suatu “kerajaan di dunia lain” mengubah semua hal itu. Jesus datang untuk mendirikan suatu kerajaan spiritual di muka bumi, yang memisahkan agama dari sistem politik, menghancurkan kesatuan Negara. (Suatu) konflik yurisdiksi yang abadi telah ditimbulkan oleh dua kekuasaan ini, yang telah menyebabkan setiap kebijakan baik menjadi tidak mungkin diterapkan di negara-negara Kristen; dan tak seorang pun yang bisa memahami dengan baik apakah dia diwajibkan patuh kepada penguasa atau kepada pendeta (Bellah dan Hammond 2003).

Otoritas dengan demikian merupakan pokok persoalan – lebih tepatnya, otoritas untuk menentukan batas-batas yurisdiksi dan memberikan persetujuan-persetujuan transendental. Untuk kedua persoalan kembar ini, Rousseau menawarkan satu solusi tunggal: agama sipil. Agama sipil adalah *religious* mengingat pentingnya masyarakat untuk diarahkan kepada “rasa cinta terhadap kewajiban-kewajibannya,” dan *civil* karena sentiment-

sentimen pembentuknya adalah sosiabilitas, yang tanpanya mereka tidak mungkin menjadi seorang warga negara yang baik atau seorang manusia yang penuh rasa percaya. Oleh karena itu, ajaran-ajaran agama sipil seharusnya sederhana, sedikit jumlahnya, benar-benar pasti, dan tanpa disertai penjelasan atau tafsiran. Adanya Tuhan yang berkuasa, bijaksana, dan penuh kebaikan, yang meramalkan dan memberikan kehidupan yang akan datang, kebahagiaan yang adil, hukuman bagi yang jahat, kesucian kontrak sosial dan hukum: merupakan ajaran-ajaran positifnya. Ajaran-ajaran negatifnya saya batasi hanya satu – intoleransi (Bellah dan Hammond 2003).

Perhatian menyeluruh dalam *social contract* adalah untuk mengidentifikasi suatu pemerintahan yang efektif namun tidak lalim (despotik), suatu kendaraan untuk mengemukakan keinginan umum. Dalam bagian akhir buku tersebut, dia mendiskusikan bermacam-macam sarana untuk “memperkuat pembentukan negara,” dan dalam konteks inilah dia memperkenalkan konsep agama sipil, sebuah kontribusi dalam melaksanakan pemerintahan. Rousseau me-

negaskan bahwa dengan menyebutnya “sipil”, dalam beberapa hal dia menginginkannya bebas dari gereja, dan dengan menyebutnya “agama” dia tampaknya juga menginginkannya bebas dari rezim yang berkuasa. Dua sifat ini, jika diklasifikasi-silangkan, tidak hanya mengidentifikasi paham agama sipil Rousseau, namun juga menawarkan dua situasi ideologi lain yang terkadang juga disebut sebagai agama sipil (Bellah dan Hammond 2003).

Kedua dimensi tersebut merupakan variabel-variabel yang terus berkelanjutan, tidak dikotomik; sehingga orang dapat menyebutkan “tingkatan-tingkatan” agama sipil Rousseau. Ada bayang-bayang antara agama sipil dan legitimasi gerejawi atau antara agama sipil dan nasionalisme sekuler. Misalnya, “agama-agama politik” yang banyak dijumpai di beberapa negara sedang berkembang akan tampak lebih dari sekedar ideologi nasionalistik sekuler. Kendatipun sedikit memiliki “teologi” yang bebas dari negara, “agama-agama politik” tersebut bukan benar-benar agama sipil sebagaimana yang dimaksudkan Rousseau.

Tabel I. Dua Dimensi Agama Sipil

“Agama Sipil”		Apakah agama sipil tersebut bebas dari gereja? (Apakah ia benar-benar bersifat sipil atau sekedar gerejawi?)	
		YES	NO
Apakah agama sipil tersebut bebas dari negara? (Apakah ia benar-benar religious dan bukan sekedar sesuatu yang tidak sekuler?)	YES	Agama sipil Rousseau	Legitimasi Gerejawi Negara
	NO	Nasionalisme sekuler	

Tetapi persoalannya bukanlah pada otoritas definisi, melainkan lebih pada permasalahan-permasalahan teoritik berikut. Ketiga jenis ideologi sebagaimana tertera dalam Tabel 1 memang dapat disebut sebagai agama sipil, akan tetapi sebenarnya terdapat perbedaan-perbedaan di antara mereka. Kesemuanya menunjukkan “hubungan-hubungan,” yang dengannya individu-individu dapat menghubungkan tempat masyarakatnya dalam ruang, waktu, dan sejarah dengan syarat-syarat eksistensial dan makna ultimet (Bellah dan Hammond 2003).

Pendek kata, Jean Jacques Rousseau adalah intelektual politik dari Perancis yang mengungkap agama sipil melalui konsep ‘kontrak sosial’. Di dalamnya terdapat agenda pencerahan yang berdasar atas keagungan logika. Yang terpenting adalah logika untuk melibatkan rakyat di dalam sistem kenegaraan. Rakyat mempercayakan kepada para elit untuk memerintah sesuai dengan keinginan rakyat. Maka tujuan terpenting dalam sistem kenegaraan adalah menyejahterakan rakyat. Melalui konsep kontrak sosial tersebut, maka sesungguhnya posisi masyarakat sebagai bagian penting dari negara telah menjadi kenyataan. Masyarakat memiliki daya tawar untuk memasuki ranah pemberdayaan.

Civil religion (agama sipil) adalah sebuah agama yang menyadari bahwa tampilan di wilayah publik hanyalah sebatas nilai dan semangatnya, bukan pada bentuk-bentuk formalnya. Karena itu pada dasarnya, agama adalah hakikat sejarah. Ia bukan kumpulan dogma, ajaran kaku, maupun etika eksklusif, melainkan proses-proses historis yang selalu

bergerak menuju yang lebih baik. Sebuah proses verifikasi secara terus-menerus untuk menemukan *unlimited* kebenaran yang bermanfaat bagi manusia dan alam semesta. Ia mereformasi dan tak jarang merevolusi diri secara elaboratif dan berkelanjutan terhadap seluruh dogma lama agar lebih *civilian*. Oleh karenanya, pemerdekaan manusia untuk melakukan tindakan-tindakan sosial yang selalu tersublimasi nilai transendennya, harus menjadi paradigma di dalam pergerakannya.

Basis *civil religion* adalah demokrasi. Demokratisasi seringkali memunculkan suasana konfliktual antara masyarakat, agama dan politik (negara). Sebagai negara yang menggunakan pilar agama sebagai landasan perjuangan dan cita-cita bangsa sebagaimana tertuang di dalam pembukaan UUD 45 yaitu “atas berkat rahmat Allah Yang Maha Kuasa”, maka sesungguhnya agama dan negara memiliki relasi dalam coraknya yang simbiosis. Tujuannya tak lain untuk melindungi dan menjamin warga negara dapat menjalankan ibadah agamanya masing-masing dengan baik. Sebagian masyarakat Islam di Indonesia bahkan meyakini bahwa Pembukaan UUD 45 dijiwai oleh Piagam Jakarta. Dan meskipun sudah kembali ke UUD 1945, tetapi hakikatnya sebagaimana disebutkan juga dalam Dekrit Presiden 5 Juli 1959 bahwa keyakinan agama merupakan ruh bagi setiap masyarakat Indonesia dalam membangun bangsa dan negara ini. *Civil religion* berkembang seiring dengan keinginan sekelompok masyarakat yang memposisikan agama di tengah perubahan sosial, dengan mengadopsi konsep *civil religion* bangsa Amerika, yaitu agama dalam

masyarakat modern adalah sebagai sandaran transendental. Kehidupan beragama berjalan bersama proses transformasi sosial. Dalam masyarakatnya yang majemuk, maka agama mendapat tempat untuk diekspresikan dalam bentuk simbol-simbol yang tidak formal. Ia diekspresikan dalam wujudnya yang substansial.

Garis perjuangan Islam kultural adalah *welfare religion* (agama kesejahteraan) yang beradab dalam pencapaian *welfare civil* (masyarakat kesejahteraan). Tuhan dalam *civil religion* mengajarkan bahwa kesadaran diri dan rumusan cita-cita manusia harus diperoleh dengan cara yang beradab, inklusif, dan pluralis, bukan komunal, sektarian dan eksklusif. Politik dan kekuasaan dalam *civil religion* berada posisi yang harus terberi nilai dan semangat agama, bukan sebaliknya, mengatur dan memaksa agama untuk mengikuti alurnya. Karenanya, Islam kultural dengan kerangka *civil religion* harus senantiasa berakar dari teologi pembebasan dan berjiwa kerakyatan. Islam kultural jikalau ingin tetap berkiprah harus selalu memegang teguh visi universal dan transformatif dalam upaya-upayaan kesejahteraan masyarakat dalam kerangka *civil society* yang kedap dari intervensi politik.

Civil society (masyarakat sipil) adalah terjemahan dari istilah Inggris yang mengambil dari bahasa Latin *civilis societas*. Secara historis karya Adam Ferguson merupakan salah satu titik asal penggunaan ungkapan masyarakat sipil (*civil society*), yang kemudian diterjemahkan sebagai Masyarakat Madani.

Masyarakat sipil menampilkan dirinya sebagai *domain* kepentingan diri individual dan pemenuhan maksud-maksud pribadi secara bebas, namun merupakan bagian dari masyarakat yang menentang struktur politik (dalam konteks tatanan sosial) atau berbeda dari negara. Masyarakat sipil, memiliki dua bidang yang berlainan yaitu bidang politik (juga moral) dan bidang sosial ekonomi yang secara bersamaan diperjuangkan untuk kepentingan (kesejahteraan) masyarakat.

Dengan demikian, Islam kultural pada dasarnya bergerak dalam wilayah yang sejalan dengan proses demokratisasi dalam seluruh bidang kehidupan. Kekhawatiran terkoyak-koyaknya bangsa sama sekali bukan hal mengada-ada. Fenomena yang berkembang memperlihatkan secara telanjang kemungkinan tersebut. Jika kita mau jujur, sangat mungkin bahwa salah satu faktor utamanya adalah keberagamaan (sekali lagi bukan agama) formalistik kaku yang mengabaikan nilai-nilai moral agama.

Relasi Agama dan Negara: Kesadaran Keberagamaan Baru

Terasa penting memunculkan sebuah manifesto dengan mempertimbangkan gagasan *civil religion*. Ide dasar yang memiliki semangat meletakkan nilai-nilai agama dan ideologi sebatas substansi, bukan formalisasi yang mengabaikan jiwa rasional. Gagasan ini juga difahami sebagai kesepakatan minimum nilai-nilai agama yang dipengangi bersama sebagai sebuah norma perekat dalam kehidupan suatu bangsa (Wahyudi 2009).

Dengan perkataan lain, bahwa Pancasila sebagai *civil religion* di Indonesia berimplikasi kepada kesadaran keberagaman baru (agama publik/agama sipil).

Robert Neely Bellah telah mempopulerkan *civil religion* yang dipahami sebagai sebuah pemahaman atas pengalaman bangsa Amerika. Bellah mendefinisikan *civil religion* sebagai agama publik yang diekspresikan dalam keyakinan bersama, simbol-simbol, dan ritual. Suatu penelitian asali (pada level politik) dari realitas universal dan realitas keberagaman yang transenden (Wahyudi 2011). Gagasan *civil religion* itu semakin menemukan relevansinya, ketika membaca Islam di Indonesia yang sejak awal menampilkan karakter yang beragam seiring penyebaran Islam dari luar Nusantara. Sejarah mencatat, yang demikian itu memunculkan aroma kontestasi (persaingan) untuk memperebutkan klaim kebenaran. Kontestasi yang sudah terbaca dari sejarah pendirian ormas-ormas Islam di zaman kolonialisme berujung pada kontestasi baru yang beragam dengan orientasi dan ideologi baru pasca Reformasi 1998. Di tengah-tengah kontestasi tersebut, *suka atau tidak*, mau atau tidak mau, bahwa sejarah sosial-politik Indonesia penuh dengan guratan jejak langkah NU (Nahdhatul Ulama). Pendek kata, NU merupakan salah satu kekuatan sosial-politik penting yang ikut mewarnai formasi kebangsaan dan keislaman Indonesia. Bahkan seorang pengamat sosial, Emmanuel Subangun, membahasakan NU dengan kata-kata yang indah, “sejauh mata memandang (Indonesia) NU jualah yang nampak” (Mustafied 2007).

Tidak berlebihan jika kemudian dalam kesejarahannya, NU dianggap oleh banyak kalangan sebagai penyanggah moderasi Islam di Indonesia (Hefner 2001). Identitas ini akan dapat ditemukan jawabannya ketika memperhatikan fenomena bagaimana NU sebagai organisasi Islam memelopori Pancasila sebagai asas tunggal di Indonesia, dan (namun) menolak penafsiran tunggal oleh pemerintah (Ramage 1994). Atas dasar ini pula, penerimaan NU atas Pancasila merupakan identifikasi awal dalam mengimplementasikan *civil religion*. Juga dengan kembalinya NU ke Khittah 1926 pada tahun 1980-an yang oleh Abdurrahman Wahid dipahami sebagai sebuah “pembaharuan” dan “kebangsaan”. Ahmad Baso menafsirkan konsep tersebut dengan mengejawantahkan pilar kebangsaan memperlebar pemaknaan ke-NU-an sebagai bagian dari segenap komponen kebangsaan. Artinya, dalam pandangan kebangsaan ini, ke-NU-an dan keislaman bukanlah tandingan atau alternatif terhadap bangsa, tapi bagian dari komponennya yang saling menguatkan. Prinsip *ukhuwah wathaniyah* (persaudaraan sebangsa) melampaui *ukhuwah Islamiyah* (persaudaraan sesama muslim) (Baso 2006). Dengan prinsip ini, pondasi *civil religion* telah dibangun oleh NU dalam kehidupan berbangsa dan bernegara.

Ide *civil religion* muncul sebagai respon untuk menjawab tantangan yang muncul berkenaan dengan upaya-upaya sintesis teori kuno; antara teokratisme dan sekularisme. Dalam teokratisme, eksistensi agama telah mengakibatkan eksistensi negara tersubordinasi, yakni fungsi agama telah dijadikan

alat diskriminasi melalui instrumen negara yang berujung pada masyarakat yang tidak seagama kehilangan kebebasan keberagamaannya. Sedangkan sekularisme yang dalam premis prakteknya, “pemisahan agama dan politik”, telah menegaskan bahwa legitimasi negara berakar pada kehendak rakyat yang tidak lagi terkait dengan agama apapun.

Menurut Mark Juergensmeyer, negara yang demikian itu hanya menempatkan individu-individu diikat oleh sistem politik demokrasi yang terpusat, menyeluruh, dan tidak dipengaruhi oleh pertalian-pertalian etnik, kultural, atau agama apapun. Ikatan-ikatan itu hanya diperkuat oleh rasa emosional dari penampakan ciri wilayah geografis dan loyalitas kepada orang-orang tertentu, identitas yang menjadi bagian dari nasionalisme. Oleh karenanya, wacana *civil religion* sebagai alternatif berkeinginan meletakkan agama dan negara dalam posisi yang sejajar, dan tidak terlalu jauh agar dapat saling bekerja sama, namun juga tidak terlalu dekat sehingga tidak saling mengkooptasi (Juergensmeyer 1998).

Phillip E. Hammond berpendapat bahwa ada beberapa kondisi yang bisa menyebabkan munculnya agama sipil (*civil religion*). *Pertama*, pluralisme keagamaan tidak memungkinkan bagi salah satu agama untuk digunakan oleh seluruh masyarakat sebagai sumber makna general. *Kedua*, tetapi bagaimanapun juga, masyarakat dihadapkan pada kebutuhan untuk melekatkan sebuah makna dalam aktifitasnya, khususnya ketika aktifitas itu berkaitan dengan individu dari latar belakang keagamaan. *Ketiga*, oleh karena itu diperlukan sebuah sistem makna pengganti (Hammond 2003).

Dengan menempatkan *civil religion* sebagai makna general bukan berarti berkehendak membinasakan agama yang telah ada, tapi sebaliknya eksistensi agama adalah pilar utama. Sebab secara individual masih memiliki agama teologisnya, tetapi dalam ranah keberagamaan, secara kolektif harus memegang kesepakatan (kontrak sosial) yang ada dalam *civil religion*. Sehingga yang perlu dikonkretkan adalah membedakan –bukan memisahkan– agama sebagai dogma teologis yang hanya bersemayam dalam ranah individu (*private*) dengan agama publik yang memiliki semangat meletakkan substansi nilai-nilai moral agama. Ini bukan berarti pandangan transendental agama tereduksi menjadi sebuah ide yang abstrak dan terlepas dari wujud sisi kemanusiaan yang nyata. Namun, perlu perimbangan yang adil dan seimbang sebagai *simbiosis mutualism*.

Dalam implementatif praksisnya, prinsip *rahmah li al-‘ālamīn* dalam Islam, cinta-kasih dalam Kristian, anti kekerasan dalam Hindu, kesederhanaan dalam Budha dan lain-lain, tidak boleh menjadi prinsip teologis statis yang kemudian diterjemahkan menjadi hukum positif di Indonesia. Tetapi, pembumian norma-norma kolektif dalam bermasyarakat dan bernegara ini yang mesti disadur dari arsitektur moral substansial agama tersebut. Langkah ini meniscayakan agama-agama itu bebas secara struktural maupun konseptual untuk menentukan *self-understanding*-nya. Di satu sisi negara tidak terikat dengan (salah satu) agama, ia tidak lagi mengurus soal benar tidaknya satu atau lain agama melainkan yang menjadi urusannya adalah bagaimana konflik

yang timbul dalam masyarakat dapat didamaikan. Negara menjadi penengah, tetapi ia tidak boleh mengambil atau malah memaksakan keputusan. Sikap dan peranan fungsional negara seperti ini sekaligus menjamin kebebasan keberagamaan (Schumann 2000). Dengan logika akan realitas seperti itu, tercermin dalam ungkapan *mantan* ketua Mahkamah Konstitusi; Mahfud MD: “negara itu hanya bertugas melindungi rakyatnya untuk beragama, menjalankan ajaran agama. Bukan mengatur agama.” (Mahfudin 2009).

Berangkat dari uraian di atas dapat dikatakan bahwa relasi agama (Islam) dan negara secara sederhana telah terumuskan oleh para pendiri NU sebelum bangsa Indonesia menyatakan kemerdekaannya. Wacana ini menjadi tuntas di tangan KH. Ahmad Shiddiq. Baginya, relasi antara keduanya diibaratkan “dua sisi mata uang yang berbeda, namun hakikatnya saling berhubungan dan membutuhkan; jika satu sisi dari kedua sisinya tidak ada, maka tidak dianggap sebagai sebuah koin mata uang”. Mengenai hal tersebut, K.H. Ahmad Siddiq menegaskan, “Dasar negara (Pancasila) dan agama Islam adalah dua hal yang sejalan dan saling menunjang. Keduanya tidak bertentangan dan tidak boleh dipertentangkan. Keduanya tidak harus dipilih salah satu dengan sekaligus membuang yang lain” (Feillard 1995).

Mendapati konstruksi NU tentang relasi agama dan negara yang demikian itu menjadikan timbul pertanyaan di mana peranan agama dalam perkara kenegaraan? Merujuk pada pertanyaan tersebut Abdurrahman Wahid menulis sebagai berikut: “Islam berfungsi

dalam kehidupan bangsa dalam dua bentuk. Bentuk pertama adalah sebagai etika sosial (akhlaq) warga masyarakat, sedangkan bentuk kedua adalah partikel-partikel dirinya (Wahid 2000: 156).

Pada kesempatan yang lain, Abdurrahman Wahid menjelaskan, bahwa hukum Islam dalam kenyataannya hanya berlaku sebagai panduan moral yang dilakukan atas dasar kesadaran masyarakat. Sementara kebutuhan mengundang hukum agama hanya ada pada “apa yang dapat diundangkan saja,” yakni pada apa yang bisa dipertimbangkan untuk berlaku bagi segenap komponen masyarakat (Wahid 1989).

Jadi dengan begitu: “Islam berfungsi bagi kehidupan masyarakat bangsa tidak sebagai bentuk kenegaraan tertentu, melainkan sebagai etika sosial yang akan memandu jalannya kehidupan bernegara dan ber masyarakat itu sesuai dengan martabat luhur dan kemuliaan derajat manusia, karena pada analisa terakhir manusialah yang menjadi obyek upaya penyejahteraan hidup. Tugas Islam adalah mengembangkan etika sosial yang memungkinkan tercapainya tujuan penyejahteraan kehidupan umat manusia, baik melalui bentuk masyarakat yang bernama negara maupun di luarnya (Wahid 1989).

Rumusan relasi agama dan negara yang diadopsi NU tersebut dengan sendirinya menegasi teori hubungan agama (Islam) dan negara dalam bingkai paradigma integralistik maupun paradigma sekularistik. Jadi, keberagamaan NU merambah kakinya di ruang publik dalam semangat kemanusiaan melalui pengejawantahan *rahmah li al’alamin* yang

aplikasi etisnya adalah hidup bersama sebagai bangsa dengan pemenuhan misi perdamaian atas semua orang. Pesan-pesan moral substansial agama inilah yang kemudian tersublimasi menjadi norma-norma kolektif dalam pengertian *civil religion*. Pada konteks inilah maka NU mampu membangun ketulusan kerja dengan menembus lintas batas –tanpa sekat formalitas agama– baik kerja sama *ukhuwah Islāmiyyah* (persaudaraan sesama muslim), *ukhuwah waṭaniyyah* (persaudaraan sebangsa) dan *ukhuwah bashariyyah* (persaudaraan sesama manusia).

Sebagai paradigma rumah kehidupan keberagamaan dalam bernegara, Pancasila menjadi pedoman dan pegangan bagi tercapainya persatuan dan kesatuan di kalangan warga bangsa dan membangun pertalian batin antara wanga negara dan tanah airnya. Dengan ditabuhnya genderang reformasi, ini merupakan kesempatan emas yang harus dimanfaatkan secara optimal untuk merevitalisasi semangat dan citacita para pendiri negara untuk membangun negara Republik Indonesia yang berkarakter dan bermartabat. Meskipun sekarang terlihat melemahnya kesadaran hidup berbangsa terutama dalam bidang politik. Manifestasinya muncul dalam bentuk gerakan separatisme, tidak diindahkannya konsensus nasional, pelaksanaan otonomi daerah yang menyuburkan etnosentrisme dan desentralisasi korupsi, demokratisasi yang dimanfaatkan untuk mengembangkan paham sectarian, dan munculnya kelompok-kelompok yang mempromosikan secara terbuka ideologi di luar Pancasila. Dengan demikian, diperlukan suatu kebulatan tekad

untuk mereaktualisasikan nilai-nilai Pancasila dalam kehidupan agar kesejahteraan nasional dan tujuan negara sebagaimana tertuang dalam Pembukaan UUD 1945 dapat terwujud.

Jika mencermati bangsa Indonesia secara sosiologis dan antropologis, maka akan menemukan bahwa keragaman suku, bahasa bahkan agama merupakan pemandangan rutin yang tak mungkin ditepis. Heterogenitas latar belakang tersebut, mungkin saja dapat membuka peluang bagi terjadinya beragam konflik horizontal. Ironisnya, kekhawatiran itu tidak terjadi. Selain terkenal cinta damai, masyarakat Indonesia menyimpan warisan leluhur yang menjadi alat perekat sekaligus benteng terjadinya konflik. Alat perekat itu tidak hanya digali dari kultur Indonesia yang memang cukup kaya, tapi juga diderivasi dari moralitas agama yang melahirkan sistem keyakinan.

Lihat saja misalnya Pancasila, selain dijadikan sebagai falsafah bangsa Indonesia dan sekaligus dasar negara, rumusan-rumusannya juga digali dari nilai-nilai luhur budaya Indonesia, yang sudah tentu sejalan dengan moralitas agama. Beragam suku, bahasa, agama dapat menerima Pancasila sebagai konsensus sosial yang menaungi berbagai heterogenitas. Seperti yang didefinisikan Rosseau, secara elaboratif, Pancasila telah menjadi agama sipil. Dalam konteks berbangsa dan bernegara, nilai-nilainya dijadikan falsafah dalam setiap pemikiran dan gerakan bangsa.

Dengan ini, masyarakat yang dikehendaki Pancasila memiliki karakteristik; religius, beradab (*civilized*), bersatu, bermusyawarah,

dan mengutamakan keadilan bagi setiap pihak. Karakteristik yang dibangun Pancasila menjadi kepribadian dasar bagi seluruh bangsa Indonesia. Nilai-nilai itu menembus keragaman suku, bahasa atau keyakinan sekalipun. Agama sipil yang dilahirkan dari perenungan dan penggalian nilai-nilai Pancasila berfungsi sebagai alat perekat heterogenitas bangsa Indonesia. Dapat dimengerti bahwa “agama” ini sebenarnya telah ada dalam falsafah hidup bangsa Indonesia. Mungkin dalam bahasa lain, agama sipil ini mewujudkan lewat berbagai kearifan lokal (*local wisdom*) yang tumbuh dan berkembang di masyarakat. Boleh jadi, sebelum mengalami *booming*, eksistensi agama sipil di Indonesia diibaratkan sebuah realitas tanpa nama.

Oleh karena itu, Indonesia lebih tepat disebut sebagai rumah bagi lahir dan berkembangnya berbagai kearifan lokal. Kearifan-kearifan tersebut pada akhirnya menjadi sebuah agama yang menjadi “keimanan” semua pihak. Tidak hanya Pancasila, berbagai kearifan yang menjadi konsensus tumbuh dan berkembang secara baik di negeri ini. Di antara kearifan lokal yang sudah ada sejak dahulu dan masih terpelihara sampai sekarang antara lain; *dalihan natolu* (persamaan derajat) di Tapanuli, *rumah betang* (solidaritas sosial) di Kalimantan Tengah, *menyama braya* (memperlakukan orang lain seperti saudara sendiri) di Bali, *sira ya ingsun, ingsun ya sira* (senasib sepenanggungan) di Jawa Timur, *alon-alon asal kelakon* (perlahan namun pasti), *memayu hayuning buwana* (memperindah bumi yang sudah cantik) di Jawa Tengah/ DI Yogyakarta, *sipakalebbi* (saling menghormati), *sipakatau*

(saling mengingatkan) di Sulawesi Selatan, *basusun sirih* (kesetaraan) di Melayu dan lainnya. Tradisi dan kearifan lokal yang masih ada serta berlaku di masyarakat tersebut berpotensi untuk mendorong kehidupan yang rukun dan damai. Hal itu karena kearifan lokal pada dasarnya mengajarkan perdamaian dengan sesamanya, lingkungan, dan membangun relasi sakral dengan Tuhan. Itulah implikasi Pancasila sebagai *civil religion* yang sebenarnya.

Kesimpulan

Berdasarkan pada uraian tentang “*civil religion* di Indonesia’ tersebut di atas, dapat diketahui bahwa konsep *civil religion* menginginkan tampilnya agama sipil pada aras nilai moral atau etika sosial untuk mewujudkan makna general di dalam rumah kehidupan guna merajut keberagamaan dalam berbangsa dan bernegara. Pancasila sebagai dasar dan falsafah negara Republik Indonesia bukanlah agama, tidak bertentangan dengan agama dan tidak dapat menggantikan kedudukan agama.

Kendatipun begitu, penelitian ini berkesimpulan bahwa Pancasila “*dapat*” menjadi “*civil religion* di Indonesia”, setidaknya sudah berkembang seiring dengan kehendak rakyat yang mengarah, dan menempatkan Pancasila sebagai sandaran transendental (agama sipil). Pancasila dengan lima silanya adalah gambaran riil tentang *civil religion*. Sila Ketuhanan Yang Maha Esa merupakan gambaran tentang prinsip utama di dalam *civil religion*. Sila Kemanusiaan yang adil dan beradab, demikian pula Sila Keadilan Sosial bagi seluruh rakyat Indonesia merupakan perwujudan dari

konsep persaudaraan yang didasarkan atas keadilan dan kemanusiaan.

Kemudian Sila Kerakyatan yang dipimpin oleh hikmah kebijaksanaan dalam permusyawaratan/perwakilan juga memberan gambaran bahwa demokrasi sebagai bagian penting dalam prinsip *civil religion* tercover di dalamnya. Pancasila, selain dijadikan sebagai falsafah bangsa Indonesia dan sekaligus dasar negara, rumusan-rumusannya juga digali dari nilai-nilai luhur budaya Indonesia, yang sudah tentu sejalan dengan moralitas agama. Kondisi Indonesia dengan tingkat pluralitasnya yang cukup tinggi; beragam suku, agama, ras, bahasa, dan golongan dapat menerima Pancasila sebagai konsensus sosial/kesepakatan luhur yang menaungi kemajemukan.

Pancasila sebagai agama sipil membangkitkan kesadaran keberagaman baru bahwa rakyat Indonesia harus bisa hidup bersama (*living together*), berdampingan, penuh kedamaian (*dār al-salām*), berprinsip *ukhuwah Waṭaniyyah* (persaudaraan sebangsa). Dengan semboyan *Bhineka Tunggal Ika* menjadikan semangat nasionalisme demi menjaga ketuhanan Negara Kesatuan Republik Indonesia.[]

Daftar Pustaka

- Bakker, Anton and Achmad Charis Zuber. 1992. *Metode Penelitian Filsafat*. Yogyakarta: Kanisius.
- Baso, Ahmad. 2006. *NU Studies: Pergolakan Pemikiran Antara Fundamentalisme Islam dan Liberalisme Neo-Liberal*. Jakarta: Erlangga.
- Bellah, Robert N. 1970. *Beyond Belief: Essays of Religion in a Post-Traditional World*. New York: Harper& Row.
- Bellah, Robert N. dan Philip E. Hammond. 2003. *Varieties of Civil Religion: Beragam Bentuk Agama Sipil dalam Beragam Bentuk Kekuasaan Politik, Kultural, Ekonomi, & Sosial*. terj. I. Khoiri. Yogyakarta: IRCiSoD.
- Drummond, John J. 2000. "Political Community." dalam *Phenomenology of the Political*, ed. K. Thompson dan L. Embree. London: Kluwer Academic Publisher.
- Feillard, Andree. 1995. *NU Vis a Vis Negara: Pencarian Isi, Bentuk dan Makna*. terj. Lesmana. Yogyakarta: LKiS.
- Hadi, Sutrisno. 2015. *Metodologi Riset*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.
- Hammond, Phillip E. 2003. "Bentuk-bentuk Elementer Agama Sipil." dalam *Varieties of Civil Religion; Beragam bentuk Agama Sipil dalam Beragam Bentuk Kekuasaan Politik, Kultural, Ekonomi, & Sosia*, ed. R. N. Bellah and P. E. Hammond. Yogyakarta: IRCiSoD.
- Hefner, Robert W. 2001. *Civil Islam: Islam dan Demokratisasi di Indonesia*. terj. A. Baso. Jakarta: ISAI bekerja sama dengan The Asia Foundation.
- Heywood, Andrew. 2014. *Politik*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.
- Hikam, Muhammad A. S. 1996. *Demokrasi dan Civil Society*. Jakarta: LP3ES.
- Juergensmeyer, Mark. 1998. *Menentang Negara Sekuler: Kebangkitan Global Nasionalisme Religius*. terj. Noorhaidi. Bandung: Mizan.

- Mahfudin, Mahfud. 2009. "Semangat Pluralisme Beragama di Indonesia Terancam." *Kompas*, October 6.
- Moleong, Lexy. 1999. *Metode Penelitian Kualitatif*. Bandung: Remaja Rosdakarya.
- Mustafied, Muhammad. 2007. "Mencari Pijakan Strategi Kebudayaan NU." *Tashwirul Afkar* 21.
- Ramage, Douglas E. 1994. "Pemahaman Abdurrahman Wahid tentang Pancasila dan Penerapannya." in *Gus Dur, NU dan Masyarakat Sipil*, terj. D. Ellyasa. Yogyakarta: LKiS.
- Schumann, Olaf. 2000. "Bellah dan Wacana 'Civil Religion' di Indonesia." dalam *Beyond Belief: Menemukan Kembali Agama Esei-esei tentang Agama di Dunia Modern*, terj. R. H. Alam. Jakarta: Paramadina.
- Steger, Manfred B. and Ravi K. Roy. 2010. *Neoliberalism: A Very Short Introduction*. ed. M. B. (et. a. Steger. Oxford: Oxford University Press.
- Suryabrata, Sumadi. 2003. *Metodologi Penelitian*. Jakarta: Raja Grafindo Persada.
- Suryabrata, Sumadi. 1998. *Metodologi Penelitian Kualitatif*. Yogyakarta: Raja Grafindo Persada.
- Thaba, Abdul Aziz. 1996. *Islam dan Negara dalam Politik Orde Baru*. Jakarta: Gema Insani Pers.
- Wahid, Abdurrahman. 1989. "Islam dan Masyarakat Bangsa." *Pesantren* 6(3).
- Wahid, Abdurrahman. 2000. *Prisma Pemikiran Gus Dur*. Yogyakarta: LKiS.
- Wahyudi, Chafid. 2011. "Civil Religion dalam Rajutan Keagamaan NU." *Islamica* 5(2).
- Wahyudi, Chafid. 2009. "Misi Moral Agama yang Terabaikan." *Duta Masyarakat*, Desember 28.
- Wattimena, Reza A. A. 2008. *Filsafat dan Sains*. Jakarta: Grasindo.