

Sekularisme dan Deprivatisasi Agama di Era Kontemporer

Oleh: Mohamad Hudaeri

Pendahuluan

Wacana tentang sekularisme merupakan salah satu hal yang sensitif, kontroversial dan dipandang negatif oleh sebagian kaum muslim. Hal itu bukan saja dianggap sesuatu yang asing, karena berasal dari pengalaman masyarakat Barat, juga dianggap bertentangan dengan agama. Konsep tentang sekularisme, seperti yang ada di Barat tidak dikenal dalam tradisi Islam. Istilah sekular dikenal kaum muslimin, ketika orang Eropa menaklukan bangsa-bangsa muslim melalui kolonialisasi. Terjemahan kata sekular dalam bahasa Arab pun baru digunakan dalam beberapa tulisan sekitar abad ke 19 dengan berbagai versi variannya, seperti; *'almaniyyah* (dari kata *al-'alam*), *ammiyyah* (dari kata *al-'amm*; masyarakat biasa, bukan kalangan ulama atau pendeta), *ladniyyah* (non agama) dan *dahriyah* (dari kata *dahr*, waktu atau tempo).¹

Perdebatan antara yang mendukung dan menentang sekularisme bersumber dari perbedaan dalam memahami konsep sekularisme. Menurut Talal Asad sekularisme sebagaimana dipraktek di Barat bukanlah semata tentang doktrin politik yang selama ini sering dipahami kebanyakan sarjana yakni; “pemisahan agama dari institusi-institusi negara” sebab konsep seperti itu juga ditemui dalam imperium-imperium Kristen dan Islam pada abad pertengahan. Yang sangat berbeda dari era sebelumnya, sekularisme mengasumsikan konsep baru tentang “agama”, “etika” dan “politik”. Di negara Barat, sekularisme selain merupakan *political medium* (media politik) yang mentransendenkan praktek-praktek tertentu yang membedakan individu-individu yang terartikulasi melalui kelas, gender dan agama, tetapi juga merupakan “sebuah konsep tentang prilaku (sikap) tertentu, pengetahuan dan selera dalam kehidupan modern”.²

Berdasarkan hal, menurut Abdolkarim Soroush, pemikir kontemporer Iran, pengertian sekularisme perlu dibedakan secara politik

¹Talal Asad, *Formations of the Secular, Christianity, Islam and Modernity* (Stanford: Stanford University Press, 2003), 207.

²Talal Asad, *Formations of the Secular*, 25.

dan filosofi.³ Sekularisme dalam pengertian politik adalah pemisahan agama dari negara. Sedangkan dalam pengertian filosofi, sekularisme merupakan pandangan hidup yang didasarkan hanya materi atau masalah duniawi semata, karena itu menolak terhadap agama atau keberadaan Tuhan.

Tulisan berikut ini menjelaskan tentang hubungan wacana sekularisme dan fenomena agama (Islam) pada masyarakat kontemporer.

Geneologi Sekularisme

Menurut John Milbank, berbicara tentang sekular sebelum abad pertengahan merupakan sesuatu yang problematik. Hal ini bukan karena tidak ada hal yang sekular, tetapi dikarenakan tidak ada pengertian sekular seperti yang dipahami sekarang ini. Pada masa itu, sekular tidak dipahami sebagai ruang, tempat atau cara-cara tertentu, tetapi merujuk pada temporalitas waktu.⁴

Kata sekular secara konseptual dan etimologis berasal dari bahasa Latin, *saeculum*, yang mulai dipakai pada abad keempat Masehi, masa kerajaan Romawi. Pada awalnya, *saeculum* mengacu pada waktu atau era, yakni menunjukkan tentang masa kehidupan seseorang, sebuah kota, atau sekelompok masyarakat. Lemudian kata *saeculum* juga digunakan untuk menunjukkan pada periode satu abad.⁵

Namun sekitar abad ke lima Masehi dengan runtuhnya kekaisaran Romawi oleh Alaric-Goth, kata *saeculum* memiliki arti yang berbeda dengan sebelumnya. Ia sering digunakan untuk beberapa pengertian yang terkait dengan: *pertama*, untuk membedakan kehidupan duniawi yang bersifat sementara dengan kehidupan akhirat yang kekal; kedua, membedakan ruang sekular (profan, biasa) dari kehidupan dunia monastik;

³Lihat Abdolkarim Soroush, "We Must Have A Referendum in Iran," February 2010 di <http://www.dr.soroush.com/English/Interviews/>. Diunduh pada 24 Nopember 2012.

⁴John Milbank, "The Gift of Ruling: Secularization and Political Authority". *New Blackfriars* 85 Issue 996 (2004), 217.

⁵Ian Anthony Morrison, "The Secular and The Limits of The Political: The Problem of Religion in Quebec", Ph.D *Disertation*, Faculty of Graduate Studies York University, Toronto, 2008, 36.

dan *ketiga*, pembedaan normatif tentang gaya hidup yang menyimpang dari kehendak Tuhan dengan kehidupan yang sesuai dengan ajaran-ajaran agama Kristen. Meskipun berbeda, ketiga pengertian kata *saeculum* berdasarkan pada pembagian dua dunia (langit dan bumi), dan pembedaan kehidupan dunia antara kehidupan keagamaan (gereja) dengan kehidupan dunia sekular (*saculum*).

Meskipun masyarakat Abad Pertengahan ditandai dengan pembagian antara *sacerdotium* (gereja) dengan *regnum* (semua lembaga kekuasaan non-gereja), pembagian itu bukan berdasarkan pada pembedaan antara keagamaan dan sekular atau antar yang kekal dan temporal. Pembagaian semacam itu belum dikenal. Pada saat itu gereja merupakan suatu “masyarakat yang sangat kompleks dan bukan mesin administrasi yang sederhana yang mengurus penyelamatan jiwa-jiwa (ruh) semata seperti pada pada masa-masa berikutnya”.⁶ Pada saat itu para penghuni biara (gereja) menangani tentang pertanian, menjaga dan memperbaiki jembatan serta kehidupan duniawi lainnya, termasuk aktivitas ekonomi. Lebih dari pada itu, jabatan dalam kekuasaan, seperti raja dan pemimpin-pimpin lainnya, dipandang sebagai sesuatu yang diberkahi Tuhan. Mereka melihat Yesus Kristus (Nabi Isa) sebagai model (teladan) dalam memangku jabatan nabi, pendeta dan raja, sehingga para penguasa melihat diri mereka telah menduduki jabatan Kristus sebagai mana halnya jabatan pendeta. Karena itu, *sacerdotium* (gereja) dapat melakukan paksaan kepada *regnum* (lembaga kekuasaan duniawi). Sehingga *regnum* menjalankan fungsi-fungsi kekuasaan pastoral. Jadi dalam Abad Pertengahan, tidak ada pemilahan yang tegas baik secara institusi maupun secara fungsional antara kehidupan sekular dan keagamaan.⁷

Lebih jauh Milbank menjelaskan bahwa pada akhir abad pertengahan, kata sekular dipahami sebagai ruang atau tempat, yakni dengan munculnya pengetahuan sekular yang menjelaskan tentang hal itu. Munculnya pengertian sekular yang demikian itu disebabkan oleh adanya “ekonomi kekuasaan yang baru” yang akhirnya mempengaruhi sistem

⁶John Milbank, “The Gift of Ruling: Secularization and Political Authority”, 216

⁷John Milbank, “The Gift of Ruling: Secularization and Political Authority”, 217

politik dan pemerintahan.⁸ Milbank menjelaskan bahwa penemuan kata sekular dengan makna yang baru merupakan akibat dari perkembangan “anthropologi baru” umat manusia, yang memandang manusia sebagai individu yang memiliki keinginan, kemampuan untuk membedakan dan memilih antar kebaikan dan keburukan serta memiliki dorongan untuk menjaga dirinya sendiri. Dengan perspektif baru tersebut, manusia membedakan dirinya dengan benda-benda alamnya lainnya. Sehingga tercipta “manusia baru”, yang membedakan antara yang sakral yang bersifat pribadi, spiritual dan transendental, dengan yang sekular dipahami sebagai ruang otonom, bersifat publik karena tempat perebutan kekuasaan.⁹

Konsep sekular yang dibangun atas pembedaan dunia menjadi ruang profan dan sakral nampak jelas pada awal penggunaan istilah sekularisasi yang dimaksud untuk memilah proses legal-historis tertentu. Konsep sekularisasi, yang muncul pada abad kesembilan belas, merujuk pada dua proses: pertama, proses kanonik (undang-undang gereja) yang memerintahkan para pendeta yang tinggal di biara-biara untuk kembali ke “dunia”, karenanya menjadi “sekular”, dan kedua, proses historis penyerahan dan pengambilalihan kekayaan gereja yang diikuti Reformasi Protestan dan peperangan agama. Karena itu, menurut Jose Casanova, sekularisasi merujuk pada relokasi manusia, benda, fungsi dan makna dari ruang yang bersifat religious kepada berbagai macam ruang yang bersifat sekular.¹⁰

Perkembangan ilmu-ilmu humaniora, seperti sosiologi, psikologi dan budaya, telah memperkaya analisis agama dan hubungannya dengan perubahan sosial. Para pemikir klasik seperti Emile Durkheim, Sigmund Freud, Karl Marx, George Simmel dan Max Weber memberikan perhatian yang besar tentang agama dan sekularisme. Demikian para pemikir abad dua puluh seperti Robert Bellah (1964), Peter L Berger (1967), Thomas Luckman (1963), David martin (1978) dan Talcott Parsons (1963) telah

⁸John Milbank, *Theology and Social Theory: Beyond Secular Reason* (Oxford: Blackwell, 2006), 10

⁹John Milbank, “The Gift of Ruling: Secularization and Political Authority”, 215

¹⁰Jose Casanova, *Public Religions in the Modern World* (Chicago: University of Chicago Press, 1994), 13-15

melakukan secara sistematis kajian empiris tentang sekularisasi. Baik pemikir klasik maupun yang abad dua puluh mengembangkan suatu pemikiran yang dikenal dengan “tesis sekularisasi”. Meskipun teori-teori mereka berbeda-beda bahkan terkadang saling bertentangan mengenai konsep tentang sekularisasi, namun mereka memiliki seperangkat prinsip-prinsip inti yang sama. Seperti dijelaskan oleh Casanova, tesis sekularisasi secara umum berdasarkan pada tiga proposisi yang menegaskan bahwa transisi dari masyarakat pra modern ke masyarakat modern mengarah pada; *pertama*, menurunnya kepercayaan dan praktek keagamaan; *kedua*, pembedaan struktur masyarakat ke dalam ranah agama dan ranah sekular; *ketiga*, marginalisasi agama menjadi persoalan pribadi.¹¹

Sekularisme dalam Praktek

Seperti telah dijelaskan pada awal tulisan ini, pada mulanya kata “sekular” muncul sebagai suatu kategori teologis Kristen Barat, suatu kategori yang tidak hanya berfungsi mengorganisir pembentukan sosial baru pada masyarakat Eropa Kristen, tetapi pada masa berikutnya justru mendorong dinamika tentang transformasi sosial dan politik untuk membebaskannya dari sistem teologi tersebut. Selanjutnya, sebagai hasil dari proses sejarah sekularisasi, “sekular” menjadi kategori dominan yang berfungsi menstruktur dan membatasi agama baik secara hukum, filsafat, politik dan saintifik. Sekularisasi menjadi gejala global melalui proses kolonialisasi negara-negara Barat ke penjuru dunia. Kata “sekular” tidak lagi merujuk pada makna profan. Kata-kata yang muncul akibat proses sekularisme seperti “bangsa”, “warga negara” dan “hak asasi” menjadi sesuatu yang sakral. Karena itu menurut Talal Asad, sekularisme lebih dari sekedar pemisahan agama dari lembaga-lembaga sekular (seperti politik dan ekonomi) dalam kehidupan publik, namun merupakan suatu cara pandang tertentu atau konsep baru yang mengasumsikan makna baru bagi “agama”, “etika”, “politik” dan cara-cara tertentu seseorang

¹¹Jose Casanova, *Public Religions*, 211

mengidentifikasi dirinya (tentu saja berkomitmen) pada nilai-nilai yang digariskannya, seperti kebebasan, demokrasi dan toleransi.¹²

Bagi para pendukungnya sekularisme merupakan hal yang universal. Menurut Charles Taylor, sekularisme memang itu berakar pada tradisi Kristen yang disebabkan oleh adanya perang agama di Eropa, “tetapi merupakan kesalahan” apabila hal itu membatasi penerapannya di dunia non-Kristen.¹³ Menurutnya, sekularisme merupakan jalan terbaik yang patut dianut oleh semua negara untuk menjamin kedamaian. Ia merupakan norma atau persetujuan bersama yang bersifat terbebas dari afiliasi agama tertentu yang memiliki keyakinan berbeda-beda.

Memang pada prinsip awalnya, sekularisme ketika berkaitan dengan politik, secara sederhana merupakan prinsip-prinsip pemisahan otoritas agama dan politik, dalam pengertian; netralitas negara dari campur tangan semua agama, perlindungan kebebasan beragama untuk setiap individu dan memberikan perlakuan yang sama kepada semua warga negara tanpa memandang latar belakang keyakinannya untuk berpartisipasi dalam setiap proses politik. Pengertian yang demikian itu menyiratkan bahwa sekularisme tidak mengasumsikan adanya pandangan tertentu pada “agama”, baik secara positif maupun negatif.¹⁴

Namun pada prakteknya, sekularisme tidak hanya teori tetapi menjadi ideologi. Sebab sekularisme memiliki pandangan tertentu pada agama dan cara-cara menanganinya. Setidaknya ada dua pandangan tentang agama menurut kaum sekular. *Pertama*, pemikir sekular yang menganut filsafat sejarah tentang kemajuan peradaban, berpendapat bahwa agama adalah salah satu fase dalam peradaban manusia yang akan hilang seiring dengan kemajuan zaman, yakni modernisasi, sehingga agama diperlakukan dan ditata untuk mempersiapkan masyarakat untuk memasuki tahapan peradaban berikutnya. *Kedua*, mereka yang berpendapat bahwa agama merupakan kekuatan irrasional atau bentuk diskursus non-rasional

¹²Talal Asad, *Formations of the Secular* (Stanford: Stanford University Press, 2003), 1.

¹³Charles Taylor, “Modes of Secularism” dalam *Secularism and Its Critics*, ed. Rajeev Bhargava (Calcutta Chennai Mumbai: Oxford University Press, 1998), 31.

¹⁴Jose Casanova, “The Secular and Secularism” dalam *Social Research* 76, no. 4: (Winter 2009), 1049-1065.

yang mesti dipinggirkan dari ruang publik demokrasi. Sebab agama, dalam pengertian abstrak, memiliki esensi tertentu yang memiliki pandangan dan menghasilkan perilaku-prilaku tertentu yang bisa diprediksi yang berbeda dari sains atau pengetahuan ilmiah dan estetika yang mesti dibedakan dari politik atau ekonomi.¹⁵

Sekularisme sebagai ideologi secara luas merujuk pada seluruh pandangan hidup tertentu (*worldview*), yang biasanya dikaitkan dengan modernitas. Sekularisme sebagai pandangan hidup yang kemudian diterapkan dalam sistem politik dan hukum di sejumlah negara di dunia. Sebagai pandangan dunia, sekularisme memiliki mitos-mitos tentang kehidupan manusia yang humanis, bebas, bermartabat dan sebagainya. Demikian pula ia memiliki sejumlah metode disiplin yang diterapkan kepada setiap individu agar nilai-nilai yang diimpikannya bisa ditanamkan kepadanya.

Bahkan Pippa Norris dan Ronald Inglehart mengkaitkan negara-negara yang menganut sekularisme dengan kemajuan ekonomi suatu negara. Menurutnya, bahwa nilai-nilai dan kepercayaan kepada agama mengalami erosi di negara-negara yang secara ekonomi makmur sedangkan sebaliknya agama semakin memiliki peran penting di negara-negara yang kurang makmur, hal itu disebabkan karena kehidupan masyarakat di negara-negara maju sangat terjamin baik secara ekonomi dan politik sehingga mereka tidak membutuhkan agama untuk mencari perlindungan dari rasa tidak aman dan nyaman, sebaliknya di negara-negara berkembang yang tidak memberikan rasa aman, nyaman serta kepastian masa depan kehidupan warganya, maka agama masih memiliki peran penting.¹⁶

Pendapat tersebut dibantah oleh beberapa sarjana; diantaranya Ahmed T. Kuru, yang menyatakan bahwa kemakmuran suatu negara tidak memiliki korelasi dengan ideologi yang dianutnya. Justru negara-negara dengan memiliki kemakmuran yang tinggi sebagian besar (57%) memiliki

¹⁵Talal Asad, "Anthropological Conceptions of Religion: Reflections on Geertz" dalam *Man* 18, no. 2, (1983), 237-259.

¹⁶Pippa Norris and Ronald Inglehart, *Sacred and Secular: Religion and Politics Worldwide* (Cambridge:Cambridge University Press, 2004).

agama resmi dan sebaliknya negara-negara yang derajat kemakmurannya rendah (20%) adalah negara yang tidak memiliki agama resmi.¹⁷

Tabel Hubungan Pembangunan Manusia dengan Bentuk Pemerintahan Negara-Agama

	Negara yang memiliki agama resmi	Negara yang tidak memiliki agama resmi	Total
Negara Maju (High Development)	31 (57%)	23 (43%)	54 (100%)
Negara Berkembang (Medium Development)	54 (63%)	32 (37%)	86 (100%)
Negara Miskin (Low Development)	7 (20%)	28 (80%)	35 (100%)
Total	92 (53%)	83 (47%)	175 (100%)

Sources: UNDP 2002.

Sekularisme ketika dipraktek dalam kehidupan sosial dan politik negara modern berbeda-beda. Menyingkirkan agama dari perdebatan publik merupakan suatu problem bagi para sarjana politik dan sosial. Nancy Fraser mengkritik keras tentang gagasan ruang publik yang bersifat monolitik dengan menyingkirkan pemikiran dari kelompok-kelompok keagamaan dan etnis. Menurut Fraser, negara yang betul-betul demokratis harus memiliki ruang bagi berbagai macam gagasan, alternatif dan kompetisi, yang mengizinkan keragaman budaya ikut berpartisipasi.¹⁸ Karena itu, merupakan suatu gejala yang normal agama dan politik itu saling berinteraksi. Karena itu, pertanyaan paling penting bagi para sarjana kontemporer adalah mengkaji “bagaimana agama dan politik itu berinteraksi, bukan bagaimana seharusnya mereka itu berjalan?”¹⁹

¹⁷Ahmet T. Kuru, “Dynamics of Secularism: State-Religion Relations in the United States, France and Turkey” *Ph.D Dissertation*, University of Washington, 2006, 19.

¹⁸Nancy Fraser, *Justice Interruptus: Critical Reflections on the “Postsocialist” Condition* (New York: Routledge, 1997), 98

¹⁹Clarke E. Cochran, “Introduction” dalam Mary C. Segers dan Ted G. Jelen, eds. *A Wall of Separation?: Debating the Public Role of Religion* (Lanham MD: Rowman & Littlefield Publishers, 1998)

Sampai masa kontemporer ini, negara-negara di dunia memiliki beberapa model dalam sistem politik mereka mengenai hubungan agama dengan negara; yakni; 1) negara agama, contohnya: Saudi Arabi dan Vatikan; 2) negara yang mengakui satu agama atau lebih, contohnya: Inggris dan Indonesia; 3) negara sekular, contohnya: Turki dan Perancis; 4) negara anti agama, seperti: Korea Utara dan China.²⁰

Tabel Hubungan antara Agama dan Negara di Beberapa Negara

	Negara agama	Negara mengakui agama	Negara Sekular	Negara anti agama
Legislatif dan Yudikatif	Berdasarkan agama	Sekular	Sekular	Sekular
Negara terhadap Agama	Memiliki satu agama resmi	Memiliki satu atau lebih agama resmi	Tidak memiliki agama resmi	Membenci kepada agama
Contoh	Vatikan Saudi Arabia Iran	Inggris Indonesia Yunani	Turki Perancis Amerika Serikat	Cina Korea Utara Kuba

Di negara-negara yang memandang dirinya sebagai negara sekular, seperti Turki, Perancis dan Amerika Serikat, perlakuan terhadap agama atau simbol agama berbeda-beda. Di Amerika Serikat, para siswa diizinkan untuk memakai simbol-simbol agama dan berdoa di kelas sesuai dengan keyakinan agamanya masing-masing. Hal demikian itu dianggapnya sebagai bagian dari kebebasan individu yang dijamin konstitusi untuk memiliki keyakinan dan beribadah sesuai keyakinannya itu. Sedangkan di Perancis dan Turki, negara menolak pemakaian simbol-simbol agama seperti memakai kerudung (jilbab) bagi siswa muslim di ruang publik, seperti sekolah negeri dan lembaga negara lainnya. Karena hal itu dianggap bertentangan dengan prinsip sekularisme, yakni pemisahan negara dengan agama. Namun demikian, di Turki pendidikan agama masih diberikan, meskipun terbatas pada sekolah-sekolah negeri yang berada dibawah

²⁰Ahmet T. Kuru, "Dynamics of Secularism", 9

kontrol negara dan melarang sekolah agama yang dikelola swasta. Sedangkan pemerintah Perancis masih memberikan bantuan ke sekolah-sekolah yang dikelola oleh lembaga-lembaga agama sepanjang sekolah tersebut mau tunduk atau dibawah kontrol negara.²¹

Perbedaan kebijakan negara Perancis dan Turki dengan Amerika Serikat terhadap agama, menurut Ahmet T. Kuru, disebabkan oleh perbedaan mereka dalam memahami prinsip sekularisme. Perancis dan Turki menganut “sekularisme tegas” (*assertive secularism*) sedangkan Amerika Serikat menganut “sekularisme pasif” (*passive secularism*). Negara yang menganut sekularisme pasif mengizinkan agama atau simbol agama untuk ditampilkan di ruang publik. Negara berperan “pasif” untuk menghindari adanya pemihakan kepada agama tertentu. Sedangkan negara yang menganut “sekularisme tegas” menganggap perlu untuk mengeluarkan agama dari ruang publik dan membentuk sendiri pandangan dunia sekular. Negara dengan model ini berperan “aktif” sebagai agen rekayasa sosial yang membatasi agama dalam wilayah privat. Dengan demikian Perancis dan Turki memandang sekularisme sebagai ideologi resmi dan sebagai identitas negara dari pada sebagai prinsip hukum yang fungsional yang menjelaskan hubungan antara negara dengan agama.²²

Hubungan antara negara dengan agama di negara-negara muslim sangat beragam. Di 44 negara yang mayoritas beragama Islam, sistem politik yang mereka terapkan sebanyak 22 negara menganggap Islam sebagai agama resmi sedangkan sisanya (22 negara) tidak mencantumkan Islam sebagai agama resmi²³. Berikut ini tabelnya.

²¹Ahmet T. Kuru, “Dynamics of Secularism”. 10

²²Ahmet T. Kuru, “Dynamics of Secularism”. 12-13.

²³ Ahmet T. Kuru, “Dynamics of Secularism”. 22.

Tabel Hubungan Agama-Negara pada 44 negara muslim

Negara yang menetapkan Islam sebagai agama resmi		Negara yang tidak menetapkan Islam sebagai agama resmi	
22		22	
Negara Islam yang menerapkan hukum Syari'ah secara dominan	Negara dengan menetapkan Islam sebagai agama resmi	Negara sekular	Negara anti agama
10	12	22	0

Sebelas negara dari dua puluh dua negara muslim yang tidak menetapkan Islam sebagai agama resmi menyatakan secara gamblang dalam konstitusinya sebagai negara sekular, sedangkan sisanya, sebelas negara lainnya, tidak menyatakan secara eksplisit dalam konstitusinya, Islam sebagai agama resmi atau sebagai negara sekular. Indonesia termasuk ke dalam negara yang terakhir ini, negara mayoritas muslim yang tidak menetapkan Islam sebagai agama resmi negara tetapi ada lima agama lainnya yang diakui negara.

Sekularisme ketika dihubungkan dengan modernitas menurut Jose Casanova memiliki tiga elemen tesis sekularisasi yang sangat penting. 1) menurunnya kepercayaan dan praktek keagamaan dalam ranah sosial dan politik, 2) meningkatnya difrensiasi struktur sosial berakibat pada pemisahan agama dari politik, ekonomi, sains dan bidang yang lainnya; 3) marginalisasi peran agama hanya dalam ruang privat.²⁴ Berdasarkan pengamatannya pada masa kontemporer ini yang ditunjukkan dengan meningkatnya deprivatisasi agama, Casanova menyatakan bahwa dari ketiga tesis sekularisasi di atas yang bisa dipertahankan hanya proposisi kedua – sekularisasi sebagai difrensiasi. Sedangkan proposisi kesatu dan ketiga tidak terbukti. Difrensiasi sosial memang telah membuat agama seolah memiliki ranah tersendiri, tidak berakibat pada isolasi dari ranah yang lainnya. Karena itu problemnya sekarang bukan bagaimana menyingkirkan agama dari ruang publik, tapi hendaknya bagaimana proses interaksi antar ranah agama dengan ranah sekular itu terjadi dalam

²⁴Jose Casanova, *Public Religion*, 211.

kehidupan masyarakat, terjadi tumpang tindih ranah ranah dengan ranah sekular, sehingga memungkinkan adanya “bentuk-bentuk agama publik... yang tidak membahayakan difrensiasi kehidupan modern”.²⁵

Kritik terhadap praktek sekularisasi pada masa kontemporer ini juga dilakukan oleh Talal Asad. Menurutnya defenisi agama yang dikemukakan oleh para sarjana kontemporer bahwa ia memiliki esensi tersendiri yang mesti dipisahkan dari ranah sekular yang lain merupakan “sejarah spesifik Kristen” yang tidak bersifat universal. Secara kesejarahan, defenisi agama sebagai ranah otonom merupakan suatu strategi, bagi pendukung sekular untuk membatasi peran agama, sedangkan bagi liberal Kristen, merupakan upaya untuk mempertahankan agama dari kemerosotan yang lebih jauh.²⁶ Karena itu menurutnya defenisi agama yang demikian itu adalah produk suatu proses kekuasaan dan pengetahuan yang memungkinkan munculnya berbagai macam subyek, praktek dan pengetahuan. Defenisi agama sebagai sesuatu yang abstrak, sebagai fenomena universal tidak semata hasil temuan ilmu pengetahuan modern untuk meningkatkan toleransi agama, tetapi mesti juga dilihat dalam hubungan yang lain, contohnya, pertemuan kolonial negara-negara Eropa dengan bangsa-bangsa lain di dunia, dan merupakan usaha untuk membedakan bangsa Eropa dengan yang lainnya.²⁷

Karena defenisi agama itu sesungguhnya tidak bersifat universal, karena terkait dengan kekuasaan dan pengetahuan yang mengitarinya, maka sesungguhnya, menurut Bryan Turner, pengertian sekularisasi itu juga tidak bersifat universal, transhistoris, karena ia dibentuk, didefenisikan dan digunakan sebagai teknik perjuangan dan dominasi sepanjang sejarah umat manusia.²⁸ Analisis semacam itu akan memahami mengenai tempat agama dalam masyarakat modern tanpa memandangnya secara alamiah, baik mengenai defenisi agama maupun defenisi sekular secara esensial. Dengan meletakkan dalam kerangka sejarah, kategori-

²⁵ \Jose Casanova, *Public Religion*, 39.

²⁶Talal Asad, *Geneologies of Religion*, 28

²⁷Talal Asad, *Geneologies of Religion*, 29

²⁸Bryan Turner, “Historical Sociology of Religion: Politics and Modernity”, dalam *Handbook of Historical Sociology*, eds. Gerard Delanty and Engin F Isin (London: Sage, 2003)

kategori dalam agama dan sekular, narasi-narasi yang dikembangkan dan praktek-praktek yang mengikutinya, maka akan memberikan kesempatan untuk memikirkan ulang hubungan agama pada masyarakat modern. Karena itu, pemikiran semacam ini akan menciptakan pemikiran yang terbuka dan memberikan alternatif yang lain dalam mengalami modernitas.

Agama di Ruang Publik: Revisi Tesis Sekularisasi

Pandangan hegemonik dan dominatif sarjana sekular Barat terhadap masyarakat muslim itu tergambar ketika menjelaskan fenomena gerakan revivalisme Islam, seperti penjelasan fundamentalisme di atas. Revivalisme Islam itu dikonseptualisasi bukan dalam terma-terma gerakan itu sendiri, tetapi dipahami dalam bingkai pengalaman negara-negara Barat pasca Reformasi. Gerakan revivalisme Islam muncul, bukan semata sebagai reaksi dan bentuk perlawanan atas penaklukan dan penguasaan Barat terhadap negara-negara muslim, tetapi sebagai usaha merekonfigurasi pemahaman keagamaan mereka dalam situasi dan kondisi yang baru. Kritik atau ketidaksukaan mereka terhadap pemikiran dan gaya hidup yang berasal Barat jangan dipandang bahwa mereka “anti modern”, seperti yang dikemukakan Emmanuel Sivan.²⁹ Mereka juga sesungguhnya berusaha untuk mengalami “modernitas” dalam bentuk yang berbeda dari pengalaman negara-negara Barat.

Namun gerakan itu seringkali dipandang sebagai bentuk keengganan orang-orang muslim untuk menerima kemajuan, yakni modernitas. Istilah “modern” dalam konsep Barat adalah lawan dari “tradisi” masa lalu. Modern didefinisikan dalam kerangka konseptual dan kelembagaan negara-negara Barat yang menempatkan agama dalam posisi marginal dari masyarakat sipil, negara dan politik. Karena agama dipandang sebagai bagian dari tradisi masa lalu, sedangkan modernitas dipandang sebagai bentuk kemajuan dan emansipasi manusia dari belenggu tradisi, maka agama dipandang sebagai lokus politik yang tirani (*tyranical politics*) dan kemandegan sosial (*social stagnation*). Dalam perspektif sarjana Barat, subyek yang diidealkan dalam kehidupan modern adalah

²⁹Emmanuel Sivan, *Radical Islam: Medieval Theology and Modern Politics* (New Haven: Yale University Press, 1985).

individu yang otonom, sadar diri (*self constitutive*), dan terbebas dari kekangan tradisi.³⁰

Konsepsi dan ketogeri yang dianut para sarjana Barat tersebut, yang juga sering diikuti oleh para sarjana muslim, tentunya tidak bisa menjelaskan secara memadai tentang imaginasi dan bentuk-bentuk subyektivitas yang ada di masyarakat muslim saat ini.³¹ Ketika institusi dan dan praktek-praktek masyarakat liberal Barat dijadikan ukuran kemodernan, karena tidak aneh apabila sebagian gerakan Islam saat ini sering digambar, baik secara eksplisit maupun implisit sebagai kekuatan kontemporer yang mengancam demokrasi dan kebebasan individual.³²

Dalam menjelaskan gerakan revivalisme Islam, para sarjana Barat umumnya menggunakan konstruksi saling berlawanan antara Islam fundamentalis lawan Islam liberal, tradisional lawan modern, rasional dan irrasional. Konstruksi seperti dibuat dalam suatu kerangka pikir yang berasal dari tradisi liberal, yang merupakan pengalaman unik kebudayaan Barat sendiri. Karena itu sesungguhnya kontruksi semacam itu tidak bebas nilai. Gerakan revivalisme Islam yang berbeda atau bertentangan dengan ide-ide liberal diberi label fundamentalis, tradisional dan irrasional, dengan citra negatif. Sedangkan pemikir muslim yang berusaha mendefenisikan ulang Islam yang sesuai atau mendukung ide-ide liberal diberi label modern, rasional dan progressif, dengan “citra agak positif”, karena mereka sering dipandang hanya meminjam dari pemikiran politik liberal.³³ Dengan demikian citra positif dan negatif pemikiran dan gerakan revivalisme Islam

³⁰Samira Haj, *Reconfiguring Islamic Tradition*, 1

³¹ Ada perbedaan konsep tentang bentuk-bentuk subyektivitas antara konsep tradisi liberal Barat Modern dengan tradisi masyarakat muslim. Dalam konsep liberal Barat modern konsep subyek yang baik adalah bersifat otonom, bebas dan sadar diri, sedangkan dalam tradisi masyarakat muslim subyek yang ideal adalah yang sholeh, taat dan pasrah terhadap kehendak Allah. Mengenai perbedaan konsep tentang subyektivitas lihat Saba Mahmood, “Women’s Piety and Embodied Discipline: The Islamic Resurgence in Contemporary Egypt”, *Ph.D Disertation* pada Departement of Antropology, Stanford University, 1998.

³² Samira Haj, *Reconfiguring Islamic Tradition*: p. 1

³³ Mahmood Mamdani, “Good Muslim and Bad Muslim: A Political Prespective on Culture and Terrorism”, dalam *American Anthropologist* 104. no. 03, (2002), 766-775.

dipandang dari sudut tradisi liberal, bukan dengan memahaminya dengan terma yang diberasal dari kalangan muslim sendiri.

Roxanne L. Euben dalam karyanya, *Enemy in the Mirror: Islamic Fundamentalism and the Limits of Modern Rationalism*, menolak pemahaman epifenomena (fenomena palsu) dalam memahami suatu gerakan yang merujuk kepada Islam semata-mata sebagai “tabir yang menutupi ketegangan struktural yang sebenarnya.”³⁴ Dalam analisisnya untuk menjelaskan “fundamentalisme” Islam, ia menegaskan bahwa konfergensi tentang pemahaman epifenomena adalah bukan hasil dari persetujuan hasil pemikiran sebagai produk penelitian kesarjanaan yang obyektif tetapi “hasil dari sejarah warisan intelektual yang kontingen (sementara) secara historis dan budaya, yakni wacana rasionalisme modern.”³⁵

Menurut Euben modernitas secara sosio historis muncul di Eropa setelah adanya Revolusi Industri. Fenomena modernitas tersebut berusaha untuk menggantikan segala bentuk organisasi sosial tradisional dengan rasionalitas. Proyek modernitas rasional itu dibangun di atas pembedaan secara tajam dengan masa sebelumnya yang penuh kegelapan dan irrasional yang ditandai dengan keterikatan pada Tuhan dan pentingnya otoritas keagamaan. Konsekwensinya, premis rasionalitas modern berdiri di atas asumsi bahwa kehancuran otoritas tradisional dan maknanya adalah suatu keharusan dan tidak terelakan, khususnya dalam ranah publik. Wacana publik dalam masyarakat modern mesti penganut, sebagaimana yang ditegaskan oleh Euben, pada “kepentingan sosio-ekonomi atau tujuan-tujuan sekular, atau kedua-duanya.”³⁶

Gerakan yang selalu merujuk kepada otoritas agama atau otoritas tradisional lainnya dipandangan sebagai irrasional dan dengan demikian didefenisikan sebagai bentuk respon mundur terhadap modernitas. Dalam perspektif semacam ini, ketika ada gerakan yang terikat pada agama ditandai sebagai ketidakmampuan patologis dalam menghadapi tantangan

³⁴ Roxanne L. Euben, *Enemy in the Mirror: Islamic Fundamentalism and the Limits of Modern Rationalism* (Princeton: Princeton University Press, 1999), 15.

³⁵ Roxanne L. Euben, *Enemy in the Mirror*, 21

³⁶ Roxanne L. Euben, *Enemy in the Mirror*, 44

dan ketidaknyamanan kehidupan modern, meskipun menggunakan peralatan rasionalitas yang sama. Hal itu dipandang sebagai alat ideologis yang efektif, contohnya, untuk mengekspresikan ketidaknyamanan kondisi sosio-ekonomi atau menyuarakan protes budaya dan politik. Penjelasan epifenomenal semacam itu, ketertarikan terhadap agama dipandang irrasional yang diteorisasi dalam kategori-kategori rasional dengan konsekuensi bahwa “semua perilaku dapat dijelaskan secara sederhana dengan menganggap setiap tindakan sebagai makhluk yang berperilaku rasional”.³⁷ Jelas, penjelasan model tersebut yang mendapat legitimasinya dari wacana rasional modern sangat dominatif dan koersif dari pada bentuk-bentuk pengetahuan Eropa sentris lainnya yang melibatkan analisis pemikiran manusia dan tindakannya semata-mata harus melalui filter kategori epistemologi Barat.

Dalam kritiknya terhadap wacana rasionalis, Euben mencatat bahwa ia sangat berhutang pada pemikiran Foucault dan Said, yang telah memberikan cara pandang terhadap adanya hubungan ketergantungan dan produktif antara kekuasaan dan pengetahuan untuk menjelaskan cara wacana rasionalis modern berfungsi dalam meminggirkan dan mengeluarkan pengetahuan yang berasal dari agama dan menganggapnya sebagai pemahaman epifenomena. Atas dasar tersebut, patut diperhatikan adanya kemungkinan membicarakan tentang “Islam” secara bermakna di luar wacana Orientalisme. Narasi modern yang demikian itu dicirikan dengan kebangkitan rasionalitas dan mundurnya tatanan transendental otoritatif dari ranah publik dan, secara bersamaan, memudarnya keyakinan politik, historis dan epistemologis yang menjadi menopang tatanan semacam itu. Dengan kata lain, ketika tatanan ilahiah itu memudar, maka rasionalitas modern menjadi kekuatan dominan dalam kehidupan publik. Maka yang terjadi adalah rasionalisasi menjadi tolak ukur dan inti dari modernitas itu sendiri.

Defenisi modernitas yang demikian itu terkait, baik secara kesejarahan maupun budaya, dengan proses agama dipahami sebagai lawan rasio. Agama, tradisi dan keimanan disamakan dengan irrasionalisme. Ia dianggap sebagai sisa kehidupan masa lalu yang hanya bisa ditoleransi

³⁷ Roxanne L. Euben, *Enemy in the Mirror*, .31

dalam kehidupan pribadi dari seorang individu dan selama tidak mencampuri perilaku rasional kehidupan publik.³⁸ Proses ini secara tersirat telah memaksa mendefinisikan ulang agama sebagai kepercayaan dan tempatnya dalam ranah privat. Agama menjadi persoalan privat, dengan konsekwensi ia mesti dipisahkan dari institusi-institusi sosial yang lain. Dalam *Genealogies of Religion*, Talal Asad menjelaskan bahwa “agama” sebagai kategori sejarah adalah hasil konstruksi modernitas Eropa. Menyusul terbentuknya negara modern pada abad ke-17 dan 18 dan terbentuknya kekuasaan negara yang sangat besar, agama dipisahkan dari kekuasaan publik dan diatur dalam ranah kehidupan pribadi yang baru. Talal Asad menyatakan:

Dalam gerakan ini kita memiliki konstruksi agama sebagai obyek historis; yang terdapat hanya di pengalaman personal, hanya dapat diekspresikan dalam pernyataan keyakinan, sangat tergantung pada institusi privat, hanya dipraktikkan dalam waktu senggang. Konstruksi agama semacam ini menegaskan bahwa ia adalah bagian dari suatu yang tidak penting bagi kehidupan politik, ekonomi, sains dan moralitas kita.³⁹

Karena dibatasi hanya pada ranah personal, agama dipahami dalam masa kontemporer ini memiliki essensi otonom yang memiliki ruang yang khas yang mencakup keyakinan dan praktek dalam kehidupan manusia yang tidak bisa direduksi dengan ranah kehidupan lainnya. Dalam pandangan seperti ini, agama dipisahkan dari sains, pendidikan, ekonomi dan politik. Sebagai strategi, defenisi seperti ini di satu sisi menguatkan untuk membatasi agama pada ranah pribadi, sementara pada saat yang sama juga sebagai pertahanan bagi agama dengan ditentukan tempatnya sehingga ia bisa terbebas dari tuduhan sebagai irrasional.⁴⁰ Pemisahan beberapa ranah kehidupan dari pemikiran agama dipandang hasil yang seharusnya bagi peran baru agama dalam tatanan masyarakat modern. Hal ini mengimplikasikan perbedaan fungsi antara gereja dan negara. Meskipun pemilahan seperti itu bukan sepenuhnya baru dalam pengalaman

³⁸ Roxanne L. Euben, *Enemy in the Mirror*, 20

³⁹ Talal Asad, *Genealogies of Religion: Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam* (Baltimore, London: John Hopkins University Press, 1993), 207.

⁴⁰ Talal Asad, *Genealogies of Religion*, 27-29

Eropa. Pemilahan antara kekuasaan temporal dan agama sebenarnya juga ditemukan dalam imperium Kristen dan Islam pada abad pertengahan. Namun yang membedakan zaman modern dengan periode sebelumnya adalah konstruksi yang khas tentang agama yang hanya relevan dalam ranah pribadi. Akibat dari postulat ini adanya asumsi bahwa ekspresi agama, karena mesti dibatasi pada ruang personal, akan mengalami kemunduran.

Pemisahan agama dari kekuasaan publik, menurut Asad, merupakan “norma Barat modern, produk unik sejarah pasca Reformasi.”⁴¹ Dengan pendekatan geneologis, Asad memahami proses pemisahan agama dari ruang publik bukan sebagai titik akhir sejarah tetapi agama dapat ditempatkan pada konteks yang berbeda sesuai dengan kondisi sejarah, nasional dan politik yang berkembang. Sebagai konsekwensinya, ia mempertanyakan fisibilitas defenisi agama yang bersifat universal, trans sejarah dan trans budaya, “bukan hanya karena elemen-elemen pembentuknya dan hubungan di dalamnya adalah bersifat khusus secara historis, tetapi karena defenisi itu sendiri merupakan produk proses diskursif historis.”⁴²

Penerapan kesementaraan defenisi agama, baik secara sejarah dan geografis, sebagai norma universal akan memproduksi hasil-hasil yang khas. Dalam *The Islamic Threat*, John L Esposito mengemukakan:

“Kecenderungan pasca Pencerahan mendefenisikan agama sebagai sistem kepercayaan yang dibatasi pada kehidupan pribadi atau privat, dan bukannya sebagai sistem kehidupan, sudah begitu parah menghalangi kemampuan kita untuk memahami sifat Islam dan banyak agama dunia lainnya. Kecenderungan ini telah mengkotak-kotakan agama secara dangkal, merusak sifatnya dan menimbulkan konsep statis kaku mengenai tradisi agama, sehingga sifat dinamis batiniah dari agama pun tidak bisa terungkap. Makanya, satu agama yang tidak sesuai dengan kerangka pikir ini (agama yang menyatukan agama dengan politik) dianggap sebagai retrogresif,

⁴¹ Talal Asad, *Genealogies of Religion*, 28

⁴² Talal Asad, *Genealogies of Religion*, 29

gampang dirasuki fanatisme dan ekstremisme religius, dan jadinya merupakan ancaman potensial.”⁴³

Apabila logika Esposito itu diikuti, maka akan ada kesimpulan bahwa puncak berbagai bentuk ekspresi agama yang tidak terprivatisasi adalah berbahaya, tidak sesuai dengan dan bahkan secara langsung bertentangan dengan konsep Pencerahan sebagai abad rasio dan kebebasan. Selanjutnya, asumsi hakikat yang membahayakan dari “agama yang terpolitisir” yakni bahwa ia telah melanggar batas ruang publik dan pribadi. Penerapan konsep Pencerahan dalam pemahaman agama sebagai norma universal membuat konfigurasi agama publik sebagai telah melanggar kategori agama itu sendiri. Pendefinisian yang membentuk agama adalah sebuah tindakan pemaknaan dan karenanya wacana tentang kekuasaan yang berusaha untuk menghapus atau mengeluarkan semua perangkat pengetahuan yang lain sebagai “tidak memadai untuk tugas mereka atau dielaborasi secara tidak memadai.” Karena itu barang siapa yang berusaha mempertanyakan pandangan-pandangan yang normal tentang agama dan hubungannya dengan ruang publik masyarakat modern akan menemukan dirinya dalam bahaya karena akan diberi label “anti modern” dan “fundamentalis”, untuk menyebut dua istilah yang sering muncul.

Tesis sekularisasi yang dikemukakan para pemikir sains modern seperti Karl Max, August Comte dan Sigmund Frued yang menyatakan bahwa agama akan mengalami kemunduran dan kehilangan relevansi sosialnya dalam ruang publik seiring dengan proses modernitas kini menjadi pertanyaan. Menurut Jose Casanova, tesis sekularisasi yang dikemukakan para pelopor (*founding fathers*) pemikir sains sosial penuh dengan ketidakkonsistenan dan tidak didukung oleh bukti-bukti empiris namun hal itu lebih pada imajinasi para pemikir modern tentang dunia yang diimpikannya.⁴⁴ Agama tetap memiliki relevan bagi kehidupan modern disebabkan oleh dua hal; pertama, negara-negara modern sendiri membutuhkan “agama” untuk menjaga kesatuan nasionalnya dan mendorong transformasi sosial; kedua, para elit agama sendiri melakukan

⁴³ John L. Esposito, *The Islamic Threat: Myth or Reality?* (Oxford: Oxford University Press, 1992), 233.

⁴⁴ Jose Casanova, *Public Religions in the Modern World*, (Chicago: The University of Chicago Press, 1994), 11-17

reformasi “pemahaman” keagamaannya disesuaikan dengan tuntutan kekuasaan dan rasionalitas kehidupan modern.

Dari perspektif global, agama tidak mengalami kemunduran. Menurut Casanova semenjak Perang Dunia II agama tumbuh di seluruh dunia kecuali di beberapa kawasan seperti: Eropa Barat dan negara-negara komunis. Bahkan di Jepang dan Amerika Serikat, dua negara maju dengan kekuatan ekonomi sangat besar, modernisasi tidak menghalangi perkembangan agama. Karena itu, lanjut Casanova, argumen bahwa industrialisasi, urbanisasi dan tersebarnya sains melalui proses pendidikan akan mendorong kemunduran agama merupakan suatu tesis yang kini menjadi pertanyaan.⁴⁵ Hal itu juga diakui oleh Peter L Berger. Perkembangan empirik kebangkitan agama di beberapa negara di dunia mengakui “kesalahan besar yang dilakukan oleh hampir semua orang yang bekerja pada wilayah kajian ini pada tahun 1950 an dan 1960 an, yakni percaya bahwa modernitas akan menyebabkan kemunduran agama”.⁴⁶

Casanova menegaskan bahwa sekularisasi pada masyarakat modern tidak menyebabkan agama mengalami kemunduran (*secularization as religious decline*) atau mengalami privatisasi (*secularization as privation*). Sekularisasi lebih bermakna sebagai *differensiasi*, yakni pembedaan institusi agama dari ruang atau wilayah lainnya dalam masyarakat modern, khususnya negara, ekonomi dan sains (*secularization as differentiation*). Karena itu ia menegaskan bahwa yang mesti dipahami adalah konsekwensi differensiasi yang disebabkan oleh proses modernisasi terhadap sektor agama.⁴⁷

Berdasarkan kajiannya di lima negara, Casanova mengapresiasi terjadinya “deprivatisasi agama” dalam mendorong demokratisasi di negara-negara modern. Agama menjadi kekuatan masyarakat sipil yang sangat berpengaruh dalam pembentukan sistem politik, ekonomi dan budaya. Ia mengamati peran publik agama Katolik di Spanyol (dari gereja

⁴⁵ Jose Casanova, *Public Religions*, 26-27

⁴⁶Peter L Berger, “The Desecularization of the World: A Global Overview,” in *The Secularization of The World: Resurgent Religion and World Politics*, ed. Peter L Berger Ethics and Public Policy Center and William B Eerdmans (Washington D.C: Grand Rapids, 1999) 1-18.

⁴⁷ Jose Casanova, *Public Religions*, 35-39

negara menjadi tanpa organisasi), di Polandia (dari gereja bangsa ke masyarakat sipil), di Brazil (dari oligarki ke gereja rakyat) dan di Amerika Serikat (dari pribadi ke denominasi publik) serta peran Protestan di Amerika Serikat (dari agama sipil menjadi Hak Kristiani).⁴⁸ Deprivatisasi agama pada kasus agama Kristen dan masyarakat Barat jelas bukan hal yang baru bagi masyarakat Timur yang selama ini dikenal masih teguh memegang tradisi agama, seperti terjadi masyarakat yang memeluk agama Islam, Hindu dan Budha.⁴⁹

Semakin meningkatnya deprivatisasi agama dari berbagai tradisi agama di dunia, maka tesis privatisasi menjadi sebuah pertanyaan. Karena itu, menurut Casanova makna sekularisasi yang valid adalah *diferensiasi*. Berdasarkan kajiannya di beberapa kasus, Casanova menegaskan tesis sentralnya; agama mesti dipisahkan dari kehidupan ruang publik sebagai negara. Sekularisasi sebagai diferensiasi menegaskan pembedaan suatu ruang sosial yang menyebabkan agama tidak lagi mendefinisikan “semua realitas” yang mencakup di dalamnya ranah sekular.⁵⁰ Hal yang senada dikemukakan oleh Hollenbach bahwa terma “diferensiasi” mesti dipahami sebagai “distinsi” atau berbeda, bukan sebagai “isolasi yang terpisah, ruang terpisah”.⁵¹

Sekularisasi dalam pengertian ini tidak berarti agama akan mengalami kemunduran dan privatisasi. Menurut Casanova, kemunduran agama lebih merupakan opsi sejarah, dari pada suatu kepastian. Agama akan mengalami kemunduran apabila ia menolak proses diferensiasi modernitas. Apa yang terjadi di Eropa Barat menggambarkan hal itu. Disebabkan karakteristik “*caesaropapist state church*”, negara gereja menolak diferensiasi ruang politik dan sekular. Konsekwensinya, kemunduran agama di hampir semua negara Eropa Barat merupakan suatu yang tidak terhindarkan dan sangat jelas. “Adanya *caesaropapist* yang

⁴⁸ Jose Casanova, *Public Religions*, 39

⁴⁹ Jose Casanova, *Public Religions*, 10.

⁵⁰ Jose Casanova, *Public Religions*, 15.

⁵¹ David Hollenbach, *The Common Good and Christian Ethics* (Cambridge: Cambridge University Press, 2002), 118

menggabungkan tahta dan altar dalam absolutisme,” menurut Casanova, “yang mungkin lebih menentukan kemunduran agama gereja di Eropa”.⁵²

Di lain pihak, dari pengalaman Amerika Serikat, seperti sudah dijelaskan sebelumnya, kebangkitan agama dalam bentuk denominasi dapat terjadi di masyarakat-masyarakat modern. Apa yang membedakan Protestan di Amerika dan Eropa Barat, menurut Casanova, adalah bahwa di Amerika “tidak pernah ada negara absolut dan kekuasaan gerejawi yang bergabung, *caesaropapist state church*.”⁵³ Contoh agama Amerika ini menunjukkan bahwa sepanjang agama menerima proses diferensiasi, hal itu dapat hidup sebagai kekuatan penuh dalam dunia modern.

⁵²Jose Casanova, *Public Religions*, 29

⁵³ Jose Casanova, *Public Religions*, 29.