

# RELASI AGAMA DAN POLITIK MENURUT RAWLS (Telaah tentang Pancasila sebagai *Public Reason*)

Oleh: Samsul Ma'arif<sup>1</sup>.

## Abstract

The sections fall into some sections. The first one is introduction to Rawls theoretical issues on politics especially on what is called PR. The misconceptions of Rawls thought held by some religious believers will be dealt with explicitly. I will, then, try to explain that Rawls reflective equilibrium leaves room for distinctively religious beliefs based on faith and religions. And, the overlapping consensus which is crucial Rawls later thought.

Based on this explanation above I come to second section that deals with Indonesia's political issues that is related to Pancasila as a common ground. The issue is mainly on the relationship between religion and state in a highly diversity background especially diversity in religions. This section is remarkably important to see various ideologies took dialectical process in its historical footprints.

And, I come to third section. In this way, I will produce the possibility of Pancasila as PR. Some frequent critical questions responding PR from the opposing groups will also be answered clearly. In the final section, then, I try to give the explanation on religion, as a comprehensive doctrine, should play a role in political arena that in the light of Rawls' PR.

**Keywords:** *public Reason, religion*

## A. Pendahuluan

Isu tentang relasi agama dan politik merupakan isu tua dalam sejarah manusia modern dan hingga kini masih menyisakan debat panjang. Respon terhadapnya pun senantiasa memantik polemik ihwal posisi agama dalam arena politik yang, setidaknya, melibatkan dua kelompok yang secara diametris berlawanan. Satu pihak mengampanyekan agar agama 'dilibatkan' dalam setiap pertimbangan politik. Gagasan inilah yang kemudian disebut sebagai teokrasi; pemerintahan berbasis agama. Konsekuensinya, agama menjadi payung tertinggi dalam setiap ayunan kebijakan politik.

---

<sup>1</sup> Dosen Fakultas Filsafat UGM

Secara berlawanan, pihak lain justru menolak campur tangan agama dalam urusan politik. Agama harus ditepikan dari diskursus publik dan dimengerti sebagai perkara privat yang hanya menyangkut kepentingan individu per individu. Agama tidak lebih dari urusan ritual yang menggambarkan relasi dependensi manusia dengan Tuhannya. Karenanya, tidak ada alasan kuat yang mendasari negara untuk mengurus agama, sama tidak berhaknya individu untuk mengusung agama ke arena politik.

Dalam konteks Indonesia, isu ini turut mewarnai perjalanan sejarah bangsa. Sejak awal pembentukannya hingga pada masa-masa belakangan, polemik ini selalu menyelimuti bangsa Indonesia, tentunya, dengan balutan corak yang beraneka rupa. Mulai polemik tentang penghapusan “tujuh kata” dalam Piagam Jakarta hingga, yang paling mutakhir, silang pendapat tentang Rancangan Undang-undang Anti Pornografi dan Pornoaksi (RUU APP). Keduanya, pada taraf tertentu, merupakan adu argumen menabiri isu tentang posisi agama dalam politik. Isu inilah yang menjadi titik tolak penulis untuk “memberanikan” mengusung gagasan Rawls tentang PR yang relevan dengan kondisi politik Indonesia. Berikutnya, penulis berusaha mengeksplisitkan kemungkinan Pancasila sebagai PR dan mampukah ia mengatasi polemik dan memberikan format realistik tentang posisi agama dalam politik.

## **B. Pengertian *Public Reason*: Sebuah Catatan Pembuka**

Salah satu kata kunci yang melekat dengan Teori Keadilan Rawls adalah PR. Karena itu penting kiranya untuk menjernihkan definisi PR sebelum beranjak ke topik lain, misalnya, tentang kemungkinan Pancasila sebagai PR. PR banyak diungkap Rawls dalam bukunya *A Theory of Justice* dan *Political Liberalism*. Namun, salah satu tulisan yang secara spesifik memusatkan bahasan pada PR adalah karyanya yang berjudul “The Idea of Public Reason Revisited”, sebuah bab dalam buku yang diedit Samuel Freeman *John Rawls Collected Papers*. Pada yang disebut terakhir Rawls mengeksplorasi sisi-sisi detil PR. Tulisan inilah yang menjadi titik tolak penulis untuk menjelaskan apa yang dimaksud dengan PR.

Perlu dipahami terlebih dahulu bahwa pengandaian awal PR *ala* Rawls adalah gagasan tentang masyarakat demokratis atau dalam bahasa aslinya *well-ordered constitutional democratic society* (Rawls, 2001a: 573). Yakni; sebuah masyarakat yang tiap anggotanya dapat menerima, serta mengetahui bahwa orang lain

juga menerima konsepsi politik yang sama tentang keadilan (Rawls, 2003: 8). Sebab, seliberal apapun suatu tatanan politik, pengajuan gagasan tetap harus didasarkan pada konstitusi yang disepakati. Dalam pengertian ini, PR memusatkan pada usaha menjamin kemampuan berargumen secara *fair*; tidak ada tendensi dominatif satu terhadap yang lain. Rawls yakin sekali inilah satu-satunya titik tengah yang dapat melampaui debat panjang tentang doktrin komprehensif<sup>2</sup> mana yang paling layak digunakan dalam sebuah negara. PR, menurut keyakinan Rawls, mampu mengambil alih dominasi suatu doktrin komprehensif dengan suatu gagasan yang secara politis cukup “rasional” bagi semua penduduk. Maksudnya, keadilan publik harus merupakan konsensus atas segenap doktrin komprehensif yang nalar dan harus se independen mungkin terhadap berbagai doktrin moral, filsafati, maupun religius yang ada<sup>3</sup>. Konsekuensinya PR mensyaratkan kesetaraan penduduk dan, bukan hanya itu, topik diskursusnya pun juga harus menyangkut isu publik; bukan privat. Singkat kata, yang disebut “reasonable” adalah ide-ide sejauh penduduk berada dalam posisi setara dan menyangkut seluas mungkin kepentingan fundamental publik.

Dengan demikian, menurut Rawls, tidak semua *reason*<sup>4</sup> pada suatu masyarakat bisa dikategorikan sebagai PR (Rawls,

---

<sup>2</sup> Sebuah doktrin disebut doktrin komprehensif (*comprehensive doctrine*) bila ia mencakup nilai-nilai dan kebijakan dalam skema pemikiran yang diartikulasikan secara tepat. Ia dimaksudkan untuk mencakup semua aspek kehidupan dan dapat berupa doktrin komprehensif religius maupun filosofis (sekular). Disebut doktrin komprehensif religius, sebagai misal, bila ia berbicara tentang hubungan kita dengan Tuhan dan alam semesta. Doktrin komprehensif ini tidak melulu mencakup kebijakan dalam politis namun juga kebijakan dalam kehidupan privat dan lain-lain. Sementara konsepsi politis tidak mencakup keseluruhan, misalnya, tentang hak untuk memilih dll. Lihat John Rawls, 2001b, “The Domain of the Political and Overlapping Consensus”, dalam Samuel Freeman [ed.], *John Rawls Collected Papers*, Cambridge: Harvard University Press, hlm. 480-481. John Rawls, 2001c, “Commonweal Interview with John Rawls” dalam Samuel Freeman [ed.], *John Rawls Collected Papers*, Cambridge: Harvard University Press, hlm. 617.

<sup>3</sup> Kondisi ini berdekatan dengan tatanan *civil society* yang menjunjung tinggi pluralisme. Pada masyarakat model ini perbedaan latar belakang agama dan kultur tetap dihargai. Kendati kelompok minoritas memiliki perbedaan tujuan dengan kelompok mayoritas, mereka tetap dilindungi dan dihormati.

<sup>4</sup> Atas nama keterbatasan bahasa dalam mengakomodasi bahasa lain, penulis lebih memilih untuk mempertahankan istilah *reason* daripada

1996: 213-214, 220), karena pada kenyataannya memang ditemukan banyak *reason* non publik seperti *reason*-nya kelompok-kelompok yang hidup di masyarakat; mulai dari kelompok profesi hingga kelompok sosial. Yang perlu digarisbawahi adalah bahwa *reason* non publik adalah *reason* yang digunakan suatu komunitas tertentu yang dengannya mereka bisa saling “memahami”. Sebagai misal, *reason* ilmiah beroperasi di komunitas ilmuwan karena mereka memahami “latar belakang kultural” dan “kesepahaman internal”. Namun *reason* tersebut tidak menjangkau cakupan yang lebih luas terutama dalam ranah publik, misalnya, hak dasar warga negara. Ia hanya berhimpit lekat dengan problem internal ilmiahnya. Oleh karena itu, jika seorang ilmuwan hendak memasuki diskursus publik, mereka harus menransformasikan gagasannya ke dalam *reason* yang lebih universal sehingga lebih mempermudah pemahaman segenap penduduk. Dengan kata lain, yang disyaratkan untuk dipenuhi sebuah PR adalah; PR tersebut digunakan oleh publik, pokok bahasan harus merupakan permasalahan publik dan sangat berhubungan dengan persoalan fundamental, semisal, keadilan atau “pokok-pokok konsititusi” ---dalam bahasa Rawls “constitutional essentials”<sup>5</sup>---, dan, isinya juga harus publik (Rawls, 1996: 213-214)..

Selanjutnya, Rawls mengemukakan bahwa dalam sebuah rezim konstitusional yang ditandai dengan hadirnya perangkat hukum, PR juga harus menjadi *reason* yang berlaku di Mahkamah Agung (Rawls, 1996: 231).. Artinya, *reason* Mahkamah Agung harus merefleksikan PR dan *justifiable* bagi semua penduduk sehingga penduduk dapat menguji keabsahan setiap produk hukum yang dihasilkannya. Oleh karena itu, perlu ditegaskan kembali tentang pentingnya Mahkamah Agung karena ia memerankan posisi tertinggi dalam menerjemahkan hukum dan karena ia merupakan aparat negara yang harus secara konsisten menjadi contoh dalam mengimplementasikan PR.

Kendati demikian, gagasan Rawls tentang PR tidak sepi dari kritik, terutama ketika ia menandakan pentingnya konsensus dalam diskursus publik. Rawls meyakini bahwa sebuah konsep keadilan

---

*menerjemahkannya menjadi “nalar”, “rasio” atau “alasan” karena reason memiliki makna khas Rawlsian.*

<sup>5</sup> Salah satu contoh dari pertanyaan fundamental yang *justifiable* bagi semua penduduk adalah tentang siapa saja yang memiliki hak pilih dalam Pemilu atau agama-agama apa saja yang ditolerir keberadaannya.

publik berdasarkan kewajaran (*fairness*) dapat mengartikulasikan landasan justifikasi yang “menyeluruh”. Sebab, hanya konsensuslah yang mampu mencakup para pihak karena bersumber dari segenap gagasan intuitif yang implisit terkandung dalam doktrin komprehensif (Rawls, 1996: 144). Di sinilah asumsi kaum posmodernis yang secara prinsipal tidak menyepakati uniformitas dalam skenario narasi besar (*grand narrative*) mendasarkan keberatannya terhadap konsensus. Sebagaimana kritik Lyotard terhadap Habermas, pencarian konsensus, apalagi yang berkemungkinan bisa berlaku universal betapapun sementara, adalah pekerjaan yang sia-sia. Menurutnya, keniscayaan posmodern adalah paralogi atau bahkan disensus; dan bukan konsensus karena sebagai kriteria validasi ia nampak lemah (Lyotard, 1979: 60). Atas kritikan tersebut Rawls kembali menjawab dengan pertanyaan kalau bukan konsensus, lantas, mekanisme apa yang lebih bisa menjamin kebebasan dalam bingkai kesetaraan.

### **C. Catatan Historis tentang Pancasila sebagai *Common Ground***

Sejarah panjang Indonesia senantiasa diliputi oleh polemik ideologis yang melibatkan banyak kelompok ideologi; terutama yang paling mencolok adalah pertentangan ideologis antara kelompok Islam dan kelompok nasionalis. Hal ini dapat disimak dalam sejarah awal kemerdekaan, yakni ketika kedua kelompok saling berebut pengaruh agar ideologinya yang dijadikan ideologi negara; ideologi resmi yang menaungi segenap kebijakan publik. Polemik tersebut secara sempurna nampak pada perdebatan-perdebatan yang terjadi dalam sidang-sidang BPUPKI (Badan Penyelidik Usaha-usaha Persiapan Kemerdekaan Indonesia). Untungnya, polemik tersebut berujung manis untuk mengatakan kompromis dengan disepakatinya Piagam Jakarta dengan isi sebagaimana yang kita lihat saat ini. Yakni, dengan menghapuskan tujuh kata dalam sila pertama;: “.... dengan kewajiban menjalankan Syariat Islam<sup>6</sup> bagi para pemeluknya”. Lebih dari itu, salah satu klausul yang mensyaratkan presiden Indonesia harus seorang muslim juga turut dihapus. Keputusan ini bisa dimengerti sebagai

---

<sup>6</sup> *Syariat Islam merujuk pada Hukum Allah yang menghantarkan pada keselamatan bagi siapa saja yang mengikutinya. Hukum tersebut bersumber dari Al-Qur'an dan Hadits.*

buah kesadaran keanekaragaman latar belakang agama dan budaya bangsa Indonesia<sup>7</sup>. Inilah yang kemudian ditetapkan sebagai UUD Republik Indonesia (P.J. Suwarno, 1993: 76-77).

Namun demikian, polemik terus berlanjut hingga memasuki masa Orde Lama (Orla) dan Orde Baru (Orba). Polemik yang menyangkut tujuh kata dalam Piagam Jakarta tersebut senantiasa mengalami pasang surut. Pada masa Orla, misalnya, Pancasila sebagai kesepakatan kompromistis bagi semua ideologi sebagaimana yang ditegaskan Sukarno pada masa sebelumnya (Adnan Buyung Nasution, 1992: 52-118). Sebab, Pancasila digunakan untuk mendelegitimasi tuntutan kelompok Islam bagi pengakuan negara atas Islam karena Sukarno mengkhawatirkan dampak negatifnya bagi kesatuan nasional. Untuk maksud tersebut, Sukarno menyatakan bahwa kelompok Islam tengah berupaya untuk memaksakan ideologinya sebagai ideologi negara (Remage, 1995 : 29).

Pada masa Orba, Soeharto berusaha meyakinkan bahwa Pancasila adalah satu-satunya ideologi negara dan menjadikannya sebagai alat untuk melanggengkan kekuasaannya (Remage, 1995 : 41,42). Caranya dengan memonopoli penafsiran Pancasila oleh pemerintah sehingga lahir Pancasila dengan satu warna. Yang dilakukan Soeharto tersebut merupakan titik balik masa Soekarno yang permisif atas tumbuh kembangnya ideologi lain yang justru memicu instabilitas. Nah, untuk menstabilisir keadaan tersebut rupanya Soeharto mengambil langkah dengan cara menutup dialog ideologi. Hal ini dapat dilihat dengan adanya P4, asas tunggal bagi Orsospol dan lain-lain.

Di era reformasi yang ditandai dengan runtuhnya Orba, perbincangan Pancasila mencuat kembali dengan pertanyaan tentang perlukah Pancasila dipertahankan. Munculnya isu ini bisa dimengerti sebagai buah dari kian terbukanya masyarakat. Masyarakat bisa mendialogkan apa saja; tak terkecuali Pancasila. Hal ini dapat disimak pada banyaknya Orsospol yang tidak lagi menjadikan Pancasila sebagai asas organisasi. Pun juga dapat kita lihat dari

---

<sup>7</sup> Diperkirakan Mohammad Hatta turut berperan dalam penghapusan tujuh kata tersebut. Dia khawatir penduduk Indonesia bagian timur yang kebanyakan beragama Nasrani mengurungkan diri untuk bergabung dengan Indonesia. Lihat Adnan Buyung Nasution, 1992, *The Aspiration for Constitutional Government in Indonesia: A Socio-Legal Study of the Indonesian Konstituante, 1956-1959*, Jakarta: Sinar Harapan, hlm. 59.

dihentikannya indoktrinasi Pancasila melalui P4 (Pedoman Penghayatan dan Pengamalan Pancasila).

Paparan di atas memberikan gambaran kasar tentang posisi Pancasila dalam catatan historic. Berikutnya, penulis ingin mengajak pembaca untuk menyelami kemungkinan Pancasila sebagai PR dan dalam pengertian seperti apakah Pancasila seyogyanya ditempatkan. Untuk itu, berikut disusun argumen yang diarahkan untuk menjawab pertanyaan tersebut.

Sebagai bangsa yang plural dengan keanekaragaman latar belakang agama dan budaya, bangsa Indonesia lebih mudah terjebak dalam konflik daripada bangsa-bangsa monokultur. Sebab, perbincangan di antara mereka kerap kali hanya menggunakan basis *reason*nya masing-masing. Mereka cenderung lebih suka menggunakan “bahasa”-nya sendiri ketimbang melompat dengan menggunakan bahasa yang lebih universal. Sehingga kemungkinan adanya *clash* antar *reason* menjadi lebih besar. Pada titik inilah jelas sekali keberpihakan Rawls pada pluralisme. Pada masyarakat yang plural tidak diperkenankan adanya kelompok yang mendominasi atas kelompok lain; berapapun jumlah anggotanya. Konsekuensinya, tidak ada kelompok minoritas yang merasa tertekan karena mereka pada posisi setara.

Pada catatan historis di atas, kita dapat memahami bahwa Pancasila telah berfungsi sebagai “titik temu”, “*common ground*”, “*kalimatun sawa*” yang menjembatani berbagai perbedaan latar belakang kultur dan agama; terutama ketika sampai pada keputusan untuk menghapus tujuh kata kontroversial tersebut. Sebagai titik temu, maka diniscayakan tidak ada kelompok yang secara koersif memaksakan *reason*nya dalam diskursus publik. Kalau saja kelompok Islam, misalnya, memaksakan *reason*nya, tentu Pancasila sebagaimana yang tertuang dalam Piagam Jakarta berbeda dengan yang kita jumpai saat ini. Tujuh kata kontroversial tersebut, kemungkinan, masih tetap melengkapi sila pertama.

Untuk mencapai sebuah “kesepahaman” itu, menurut Rawls, diperlukan sebuah posisi asali (*original position*)<sup>8</sup>. Yakni,

---

<sup>8</sup> John Rawls, 1971, *A Theory of Justice*, Cambridge: The Belknap Press of Harvard University Press, hlm. 17. Lihat juga John Rawls, 2001d, “*The Basic Liberties and Their Priority*”, dalam Samuel Freeman [ed.], *John Rawls Collected Papers*, Cambridge: Harvard University Press, hlm. 304-310. Pada posisi asali, penduduk benar-benar tidak memiliki kepentingan (*disinterested*) dan bukan sekadar perwujudan rasa simpatik terhadap kelompok minoritas.

suatu keadaan status quo dari setiap orang yang terlibat dalam negosiasi untuk membicarakan aturan bersama, yang dicapai dengan mengesampingkan seluruh atribut dirinya ---baik atribut suku, agama maupun budaya---. Dengan itu, pihak-pihak terkait harus mengesampingkan kepentingannya demi tercapainya kesepakatan yang bisa diterima bersama. Kendati dituding moralis lantaran bertendensi identifikasi demarkatif antara “yang baik” dan “yang buruk”, bagaimana pun poin penting Rawls adalah penegasannya bahwa posisi asali merupakan prasyarat dalam pembicaraan bersama.

Terkait dengan isu penghapusan tujuh kata dalam Piagam Jakarta, para pendiri bangsa ini merasa dalam posisi asali. Maksudnya, kebesaran hati para tokoh Islam untuk menarik kembali tujuh kata tersebut seraya mempertimbangkan pluralitas yang ada bisa dimengerti sebagai upaya kompromistis yang berangkat dari pemahaman ini. Mereka memastikan bahwa tidak ada seorang pun yang diuntungkan ataupun dirugikan. Artinya; tradisi politik harus tetap mendasarkan pada keniscayaan bahwa tiap orang senantiasa dalam posisi “bebas dan setara” (Grcic, 1998: 18-19)..

Terkait dengan ini, Pancasila sebagaimana termaktub dalam sila kelima, secara tegas menjamin kesetaraan penduduk. Setiap penduduk memiliki kesamaan hak dan kewajiban di depan hukum. Di arena politik pun mereka juga dijamin kesetaraannya. Dengan demikian, Pancasila pada prinsipnya tidak mengenal relasi superior-inferior. Juga Pancasila tidak mengafirmasi diktatoriat mayoritas sekaligus tirani minoritas. Komitmen untuk menghapus tujuh kata, dalam konteks ini, harus dimengerti sebagai upaya untuk memosisikan semua penduduk dalam posisi setara. Kesetaraan tersebut meliputi kesetaraan hak, kebebasan dan kesempatan yang dengannya mereka dimungkinkan untuk memulai dialog tentang isu-isu fundamental. Diskusi tentang RUU APP, misalnya, baik kelompok yang menolak maupun yang menerima harus bertransaksi dengan basis PR. Dalam hal ini PR tidak berkepentingan untuk menentukan baik-buruknya sebuah keputusan publik, melainkan berusaha memberikan arahan tentang bagaimana sebuah kebijakan publik diambil (Rawls, 2001c: 618-619). Mereka harus berargumen

---

*Singkatnya, posisi asali Rawlsian menyatukan penduduk dalam satu konsepsi yang jelas secara nalar.*

dengan “sandaran” yang setara; yakni Pancasila<sup>9</sup>; bukan semata-mata religius atau sekular<sup>10</sup>.

#### **D. Posisi Agama dalam Arena Politik**

Sudah jelas bahwa agama berpotensi sebagai sumber bukan hanya kohesi sosial melainkan juga konflik sosial. Kondisi tersebut sangat ditentukan oleh bagaimana agama diposisikan; terutama ketika ia berada dalam diskursus publik. Dari sinilah, diskusi tentang Pancasila beranjak. Akankah Pancasila bisa menjembatani polemik ideologis antara kelompok religius dan nasionalis.

Kendati tidak semua diskursus publik dapat dimasuki agama namun Rawls sama sekali tidak menegasikan peran agama dalam diskursus publik karena PR tidak fokus untuk menguji atau menyerang doktrin komprehensif mana pun; baik religius maupun non religius (Rawls, 2001a: hlm. 574). Hanya saja, yang menjadi titik tekan Rawls adalah basis rasionalitas yang mutlak diperlukan dalam setiap diskursus pada suatu masyarakat demokratis. Maksudnya, legalitas agama dalam diskursus publik hanya dapat diterima sejauh ia bersifat rasional dan PR berperan sebagai mahkamah tertinggi nilai-nilai agama dalam diskursus publik. Dengan demikian PR meniscayakan substansiasi ---dalam bahasa Rawls; *the finest extract*--- dan bukan malah formalisasi. Dalam diskursus publik, agama harus diformulasikan dalam bentuknya yang paling substansial; bukan semata-mata disajikan secara mentah. Dalam hal ini, Brendan Sweetman dalam *Why Religion Needs Politics* meneguhkan gagasan Rawls dengan menyatakan bahwa transaksi gagasan yang ekualiter pada sebuah masyarakat yang demokratis sangat diperlukan, konsekuensinya, *worldview* juga harus diterima seekualiter penerimaan atas *worldview* sekular (Sweetman, 2006:141). Hanya saja, Rawls tetap menggarisbawahi bahwa transaksi tersebut harus berbasiskan PR.

Di sinilah catatan Rawls tentang pluralisme menjadi relevan. Bagi Rawls pluralisme dapat muncul jika dimungkinkan adanya *overlapping consensus* Yakni; kesepakatan yang saling

---

<sup>9</sup> Dalam hal ini, penulis sedikit mengabaikan diskusi tentang Pancasila yang multi interpretatif. Namun, penekanan diarahkan pada kekuatan Pancasila sebagai “meeting point” yang menjembatani kesenjangan antar-argumen.

<sup>10</sup> Lihat Deliar Noer, 1984, *Islam, Pancasila dan Asas Tunggal*, Jakarta: Yayasan Perkhidmatan, hlm. 39.

meliputi tentang prinsip-prinsip keadilan yang mendasari tata kehidupan masyarakat yang adil (Rawls, 1996 : 154). Pluralisme sejati dalam demokrasi muncul ketika seseorang atau sebuah komunitas dapat keluar dari identitas komunalnya untuk mengakui dan mengikuti kebenaran rasional karena sudah teruji secara lintas subjek dan komunitas. Dalam konteks pertikaian ideologis yang tak berkesudahan, tawaran tentang tatanan etis kolektif, apalagi yang universal, memang sangat relevan. Sehingga partai-partai agama yang lebih menggunakan *reason*nya, dalam posisi asali, harus mempertimbangkan kebebasan beragama sesuai dengan agama yang dianutnya; baik ketika menjadi mayoritas maupun minoritas (Dombrowski, 2001 : 14). Hanya dengan cara justifikasi rasional seperti inilah keberadaan mereka bisa lestari. Rawls menghargai betul bahwa salah satu kewajiban umat Kristiani adalah mengakui etika Yesus, namun yang tidak jelas baginya adalah kenapa “pengakuan atas etika Yesus” tersebut harus diimplementasikan dalam terma-terma sempit dan sektarian (Dombrowski, 2001 : 19). Pertanyaan Rawls tersebut relevan untuk merespons keberatan umat Kristiani yang cenderung skeptis terhadap kemungkinan lahirnya “institusi yang adil” sebagaimana diajukan Rawls<sup>11</sup>. Mereka menuduh gagasan Rawls tersebut sangat reduksionis. Orang Kristiani mengimplementasikan dukungan terhadap keadilan dengan berkegiatan, bukan sekadar bermain “teori” tentang keadilan yang sangat dibatasi oleh skat-skat geografis. Sebagai institusi dunia yang tanpa batas, iman Kristiani memiliki “bahasanya” sendiri dan tidak dibatasi oleh batas-batas negara-bangsa. Apalagi tidak semua orang menyadari dan mengerti posisi sosialnya, sumber kebahagiaannya dan bahkan agama atau kepercayaannya<sup>12</sup>.

Lebih lanjut, Rawls tetap mengajukan gagasan religius dalam diskursus publik harus ditransaksikan dalam terma-terma

---

<sup>11</sup> Lihat L. Gregory Jones, 1988, “*Should Christians Affirm Rawls’ Justice as Fairness? A Response to Professor Beckley*”, dalam *The Journal of Religious Ethics*, Volume 16, Number 2, Fall 1988, hlm. 266-267.

<sup>12</sup> Brian Barry, 1973, *the Liberal Theory of Justice A Critical Examination of the Principal Doctrines in A Theory of Justice by John Rawls*, Oxford: Clarendon Press, hlm. 10. Buku ini secara serius mengkritisi gagasan Rawls tentang kesetaraan penduduk. Barry berpendapat bahwa teori keadilan Rawls sulit diwujudkan karena banyak sekali aspirasi yang tidak dapat tersuarakan (*unsound*). Hal ini disebabkan oleh terbatasnya kemampuan eksplorasi gagasan dalam diskursus publik.

yang lebih luas; bukan sektarian<sup>13</sup>. Sebab, gagasannya tersebut tidak diperuntukkan bagi golongannya saja, melainkan seluruh anggota masyarakat sehingga lebih akseptabel daripada semata-mata menggunakan *reason* eksklusifnya (Rawls, 2001c : 619). PR, sekali lagi, tidak berkepentingan untuk menentukan “baik-buruk” sebuah keputusan publik namun ia lebih mendudukkan perkara pada bagaimana suatu model *reason* dapat menjawab persoalan. Islam, misalnya, harus diperas saripatinya untuk disajikan dalam diskursus publik. Sebab, tidak jelas juga bagi Rawls kenapa banyak politisi Islam yang lebih suka menafsirkan Islam secara sempit dan cenderung formal. Untuk kepentingan tersebut, sindiran Abdurrahman Wahid bahwa umat Islam “malas” menerjemahkan pesan-pesan suci ke bahasa manusia, menjadi benar adanya. Tidak terlalu relevan, lanjutnya, mempertentangkan Pancasila dengan agama karena Pancasila tidak mungkin menyabotase agama (Abdurrahman Wahid, 1991:...). Dalam pengertian ini, Pancasila adalah “polisi lalu lintas” kehidupan beragama dan berkepercayaan. PR Rawlsian pun sebenarnya tidak mengabaikan klaim kelompok agamawan bahwa agama memiliki seperangkat *reason* yang bisa dijadikan dasar dalam berargumen. Juga ia tidak menampik adanya pengaruh doktrin komprehensif pada seseorang. Namun yang menjadi titik tekannya adalah adakah solusi di sana, terutama ketika berada dalam masyarakat yang plural. Setiap orang bisa saja menggunakan *reason* religiusnya masing-masing, tapi, dapatkah dibayangkan apa yang terjadi bila hal ini benar-benar diimplementasikan. Dapat ditebak; tabrakan antar *reason* religius, dan inilah yang tidak diinginkan Rawls.

## E. Penutup

Berdasarkan paparan di atas, penulis sampai pada titik simpul bahwa secara historis Indonesia selalu diselimuti polemik ideologis yang menjadikannya, mengutip Douglas E. Ramage, sebagai negara yang lebih banyak berkutat dengan urusan ideologi dibanding negara lain. Polemik tersebut selalu memantik perdebatan

---

<sup>13</sup> Gagasan ini acapkali digunakan untuk menuduh Rawls bertendensi memihak pada argumentasi sekularisme. Namun ia menolak seraya mengingatkan bahwa ada dua macam doktrin komprehensif; religius dan filosofis (sekular). Argumen yang dibangunnya adalah bagaimana penduduk dapat membuat argumen politik dalam bingkai PR. Lihat John Rawls, 2001c, *Op.Cit.*, hlm. 619-620.

tentang bagaimana seyogyanya agama dan politik berrelasi. Pertanyaan lebih lanjut adalah bagaimana peran agama dalam kancah politik dan peran apa yang dapat diberikan agama dalam arena politik. Atas pertanyaan ini, lewat PR, Rawls memberikan jawaban bahwa agama tetap menempati posisi strategis. Hanya saja, sebagai salah satu doktrin komprehensif, ketika memasuki diskursus publik harus ditransformasikan lewat *reason* yang lebih universal. Yakni; sebuah *reason* yang disepakati dan *justifiable* bagi semua penduduk. Dalam konteks Indonesia, kiranya, Pancasila bisa dimengerti sebagai *reason* yang menjembatani kesenjangan antar *reason*.

## DAFTAR PUSTAKA

- Abdurrahman Wahid, 1991, "Pancasila sebagai Ideologi dalam Kaitannya dengan Kehidupan Beragama dan Berkepercayaan terhadap Tuhan Yang Maha Esa" dalam Oetoyo Oesman dan Alfian [Penyunting], **Pancasila sebagai Ideologi dalam Berbagai Bidang Kehidupan Bermasyarakat, Berbangsa dan Bernegara**, Jakarta: BP7 Pusat.
- Adnan Buyung Nasution, 1992, **The Aspiration for Constitutional Government in Indonesia: A Socio-Legal Study of the Indonesian Konstituante, 1956-1959**, Jakarta: Sinar Harapan.
- Barry, Brian, 1973, **The Liberal Theory of Justice A Critical Examination of the Principal Doctrines in A Theory of Justice by John Rawls**, Oxford: Clarendon Press.
- Deliar Noer, 1984, **Islam, Pancasila dan Asas Tunggal**, Jakarta: Yayasan Perkhidmatan.
- Dombrowski, Daniel A. 2001, **Rawls and Religion The Case for Political Liberalism**, New York: State University of New York Press.
- Grcic, Joseph, 1998, "Rawls and the Equal Worth of Liberty: The Right to Political Leave", dalam **The Journal for Peace and Justice Studies**, 98/0901/017.
- Jones, L. Gregory, 1988, "Should Christians Affirm Rawls' Justice as Fairness? A Response to Professor Beckley", dalam **The**

- Journal of Religious Ethics**, Volume 16, Number 2, Fall 1988.
- Lyotard, Jean-Francois, 1979, **The Postmodern Condition: A Report on Knowledge**, Manchester: Manchester University Press.
- PJ. Suwarno, 1993, **Pancasila Budaya Bangsa Indonesia**, Yogyakarta: Kanisius.
- Ramage, Douglas E., 1995, **Politics in Indonesia Democracy, Islam and the Ideology of Tolerancy**, London: Routledge.
- Rawls, John, 1971, **A Theory of Justice**, Cambridge: The Belknap Press of Harvard University Press.
- \_\_\_\_\_, 1996, **Political Liberalism**, New York: Columbia University Press.
- \_\_\_\_\_, 2001a, "The Idea of Public Reason Revisited", dalam Samuel Freeman [ed.], **John Rawls Collected Papers**, Cambridge: Harvard University Press.
- \_\_\_\_\_, 2001b, "The Domain of the Political and Overlapping Consensus", dalam Samuel Freeman [ed.], **John Rawls Collected Papers**, Cambridge: Harvard University Press.
- \_\_\_\_\_, 2001c, "Commonweal Interview with John Rawls" dalam Samuel Freeman [ed.], **John Rawls Collected Papers**, Cambridge: Harvard University Press.
- \_\_\_\_\_, 2001d, "The Basic Liberties and Their Priority", dalam Samuel Freeman [ed.], **John Rawls Collected Papers**, Cambridge: Harvard University Press.
- \_\_\_\_\_, 2003, **Justice as Fairness A Restatement**, Cambridge: The Belknap Press of Harvard University Press.
- Sweetman, Brendan, 2006, **Why Politics Needs Religion the Place of Religious Arguments in the Public Square**, USA: InterVarsity Press.