

Vol. 13, No. 1
April 2026

p-ISSN: 2407-0556
e-ISSN: 2599-3267

Riwayat Artikel:

Diserahkan:
20 November 2025

Direvisi:
25 April 2026

Diterima:
11 Mei 2026

Kritis, Objektif, dan Emansipatoris: Relevansi Realisme Kritis Roy Bhaskar bagi Studi Agama

Critical, Objective, and Emancipatory: The Relevance of Roy Bhaskar's Critical Realism for Religious Studies

Yohanes Tampubolon^{1*} 
Dody Sobandi Truna² 
Rifki Rosyad² 

¹ STT SAPPI Ciranjang, Indonesia

² UIN Sunan Gunung Djati, Indonesia

Korespondensi

jotampubolon@gmail.com

DOI

<https://doi.org/10.33550/sd.v13i1.563>

Halaman

19-36

Abstract

This article is grounded in the debate over the role of values in the study of religion. Should religious studies be value-free, as argued by McCutcheon, or is value-neutrality impossible, as Goldstein contends? This research departs from that tension and aims to explore how Roy Bhaskar's critical realism offers a coherent middle path for the discipline. Employing a qualitative literature-based method, the study examines Bhaskar's works alongside key texts in critical religious studies. The findings show that identifying the colonial, patriarchal, or class-based contexts in which certain doctrines or rituals emerged is not a moral or political act, but a scientific consequence of causal investigation. Within a Bhaskarian framework, objectivity does not mean value-neutrality; rather, it is an epistemic process aimed at uncovering the real mechanisms that shape religious phenomena. Thus, critique of religion is not moralistic but constitutes a component of scientific objectivation. The study also finds that the emancipatory dimension of religious studies arises inherently from successful scientific analysis. When mechanisms of oppression, power relations, or ideological structures are revealed, such knowledge becomes emancipatory by virtue of its explanatory power. These insights demonstrate that religious studies can remain both critical and objective without slipping into activism or the illusion of pure neutrality.

Keywords: critical realism, Roy Bhaskar, study of religion, value-ladenness, objectivity, emancipatory

Abstrak

Artikel ini dilatarbelakangi keterlibatan nilai dalam studi agama. Apakah studi agama harus bebas nilai seperti dikemukakan McCutcheon atau tidak dapat bebas nilai sebagaimana dinyatakan Goldstein? Penelitian ini berangkat dari persoalan tersebut dan bertujuan melihat realisme kritis Roy Bhaskar menawarkan jalan tengah bagi studi agama. Dengan menggunakan metode analisis kepustakaan kualitatif, penelitian ini mengkaji karya-karya Bhaskar dan literatur studi kritis tentang agama. Hasil penelitian menunjukkan bahwa pengungkapan konteks kolonialisme, patriarki, atau hierarki kelas dalam kelahiran suatu ajaran bukanlah tindakan moral atau politis, tetapi konsekuensi ilmiah dari penelusuran ilmiah. Dalam kerangka pemikiran Bhaskarian, objektivitas tidak berarti bebas nilai, tetapi merupakan proses epistemik untuk menyingkap mekanisme real yang tersembunyi di balik fenomena keagamaan. Dengan demikian, kritik terhadap agama tidak bersifat moralistik, melainkan bagian dari objektivitas ilmiah. Penelitian ini juga menemukan bahwa dimensi emansipatoris dalam studi agama muncul secara inheren dari keberhasilan analisis ilmiah. Ketika mekanisme penindasan, relasi kuasa, atau struktur ideologis berhasil diungkap maka pengetahuan tersebut secara otomatis bersifat membebaskan. Temuan ini menunjukkan bahwa studi agama dapat bersifat kritis sekaligus objektif tanpa terjerumus ke dalam aktivisme maupun klaim netralitas semu.

Kata-kata Kunci: realisme kritis, Roy Bhaskar, studi agama, keterlibatan nilai, objektivitas, emansipatoris

Pendahuluan

Dalam pembahasan mengenai studi agama, keterlibatan nilai menjadi isu yang diperdebatkan. Keterlibatan nilai ini penting karena akan menentukan arah dan watak dalam studi agama. Perdebatan terkini hadir dari dua pandangan yang berseberangan, yakni Warren Goldstein dan Russell McCutcheon mengenai keterlibatan nilai dalam studi agama. Goldstein,¹ dalam responsnya terhadap McCutcheon, menyatakan bahwa studi agama selalu melibatkan nilai, baik itu dalam pemilihan objek, metode, sudut pandang maupun pertanyaan-pertanyaan penelitian yang diajukan. Selain itu, agama juga penuh dengan nilai yang berarti dalam penelitiannya masuk ke ranah nilai dan ilmu pengetahuan bukan proses netral, tetapi terkait struktur sosial. Oleh karena itu, studi agama tidak hanya bersifat deskriptif, tetapi juga emansipatoris. Artinya, studi agama niscaya berpihak. Studi agama itu sendiri adalah kajian akademik terhadap agama yang menggunakan metode ilmiah untuk memahami, menjelaskan, menafsirkan, dan dapat juga mengkritik keyakinan, praktik, institusi, dan diskursus keagamaan.² Agama dalam studi agama adalah objek penelitian ilmiah, bukan sekadar keyakinan pribadi.

McCutcheon menolak pandangan Goldstein.³ Studi agama seharusnya bertugas untuk mendeskripsikan agama dengan perangkat metodologis, bukan menilai baik atau buruk, salah atau benar. Hal ini disebabkan studi agama bukan teologi yang mempromosikan nilai tertentu dan tidak ada pembenaran atau kritik moral terhadap agama. Adanya nilai dalam studi agama akan merusak objektivitas karena mencampurkan penelitian dengan ideologi peneliti. Oleh karena itu, ia mendorong studi agama yang steril dari nilai dan klaim normatif.

Dalam artikel ini, penulis berpendapat bahwa studi agama perlu bersifat kritis dan emansipatoris, tetapi tetap objektif. Penulis berpijak pada pandangan Roy Bhaskar mengenai ilmu pengetahuan, yaitu ilmu sosial selalu berada dalam dunia sosial sehingga tidak mungkin bebas nilai. Namun, nilai tersebut perlu diarahkan pada kebenaran yang memungkinkan pembebasan dari ilusi, penindasan, bahkan struktur sosial yang timpang. Akan tetapi, nilai tersebut tidak menghilangkan objektivitas. Realitas objektif memang ada (ontologi realistik), tetapi akses terhadapnya melalui praktik sosial (epistemologi kritis). Ketika ilmu pengetahuan mengungkap struktur yang salah maka praktik sosial untuk mengubahnya bukan sikap moral subjektif, tetapi konsekuensi logis dari pengetahuan ilmiah tersebut. Oleh karena itu, studi agama yang emansipatoris adalah tugas epistemik, bukan sekadar preferensi etis.

Studi agama yang sarat nilai yang dikemukakan oleh Goldstein bisa terjebak pada aktivisme, sedangkan McCutcheon mengeklaim netralitas yang mustahil dan rentan terjerumus hegemoni. Studi agama memang tidak bebas nilai, tetapi nilai yang didorong dari realitas objektif dan penyebab kausal dan pembebasan dari struktur yang menindas. Nilai itu tidak sekadar nilai berdasarkan preferensi ideologi tertentu, tetapi bagian dari epistemologi ilmiah itu sendiri.

¹ Band. Warren S. Goldstein, "What makes Critical Religion critical? A response to Russell McCutcheon," *Critical Research on Religion* 8, no. 1 (2020): 73–86, <https://doi.org/10.1177/2050303220911149>.

² Warren S. Goldstein, Jonathan Boyarin, dan Roland Boer, "Can a religious approach be critical?," *Critical Research on Religion* 2, no. 1 (2014): 3–5, <https://doi.org/10.1177/2050303214520934>.

³ Russell T. McCutcheon, *Fabricating Religion: Fanfare for the Common e.g* (Berlin: De Gruyter, 2018).

Tujuan artikel ini untuk menggali sejauh mana realisme kritis Roy Bhaskar dapat memberikan kerangka analitis dalam memahami perbedaan antara pandangan McCutcheon dan Goldstein. Artikel ini menunjukkan bahwa konsep-konsep Bhaskar (mengenai nilai epistemik, mekanisme kausal, dan objektivitas) dapat memberikan kerangka metodologis bagi penelitian agama kontemporer. Artikel ini dapat memberikan sumbangsih bagi diskursus studi agama kritis, khususnya dengan menunjukkan bahwa kritik dan emansipasi bukanlah agenda moral atau ideologis, tetapi konsekuensi ilmiah dari metode analitis yang mengungkap realitas sosial yang tersembunyi. Dengan begitu, bagian pertama artikel ini akan membahas perdebatan nilai dalam studi agama melalui pandangan McCutcheon dan Goldstein. Sementara itu, bagian kedua menguraikan konsep-konsep kunci dalam realisme kritis Bhaskar. Bagian ketiga menjelaskan bahwa pendekatan Bhaskar dapat menjembatani perdebatan tersebut. Terakhir, bagian keempat menyajikan implikasi metodologis bagi studi agama.

Metode Penelitian

Penelitian ini merupakan studi kepustakaan kualitatif dengan pendekatan eksplanatoris⁴ yang bertujuan untuk menjelaskan perdebatan teoretis dalam studi agama, khususnya terkait relasi antara objektivitas dan nilai. Penelitian ini akan menelaah karya-karya utama Roy Bhaskar mengenai realisme kritis, termasuk *A Realist Theory of Science*, *The Possibility of Naturalism*, dan *Dialectic: The Pulse of Freedom*. Selain itu, penelitian ini juga menganalisis literatur kunci dalam studi agama kritis, terutama tulisan-tulisan Russell T. McCutcheon dan Warren Goldstein yang mewakili dua kutub perdebatan mengenai keterlibatan nilai dalam studi agama.

Data penelitian berupa karya-karya utama Russell T. McCutcheon dan Warren Goldstein yang dianalisis melalui pembacaan tekstual dan komparatif. Analisis dilakukan dalam beberapa tahap: pertama, mengidentifikasi argumen kunci; kedua, membandingkan posisi teoretis; ketiga, menelusuri asumsi ontologis dan epistemologis serta melakukan evaluasi kritis. Pendekatan ini tidak hanya bersifat interpretatif, tetapi juga bertujuan mengembangkan sintesis teoretis yang mampu menjembatani ketegangan antara posisi objektivitas dan keterlibatan nilai dalam studi agama.

Peta Perdebatan Terkini

Perdebatan tentang keterlibatan nilai dalam studi agama berakar pada prinsip netralitas nilai Weberian⁵ dan berkembang hingga seruan *normative turn* pada dekade terakhir. Perdebatan ini tampak dalam diskusi mengenai representasi diri agama (seperti teks dan praktik religius) yang dapat menjadi objek penilaian normatif dalam analisis ilmiah. Misalnya, dalam model kompetensi yang dikembangkan oleh Katharina Frank,⁶ kompetensi penilaian dibatasi hanya pada representasi agama oleh pihak luar (*Fremddarstellungen*), sementara representasi diri agama tidak dijadikan objek penilaian. Diskusi mengenai kemungkinan memperluas kerangka tersebut dengan membedakan

⁴ Joseph A. Maxwell, Kavita Mittapalli, dan J. A. Maxwell, "Explanatory Research," dalam *The SAGE Encyclopedia of Qualitative Research Methods*, peny. Lisa Given (Thousand Oaks : SAGE, 2008).

⁵ Markus Rassiller, "Bewerten und Beurteilen. Dimensionen religionskundlicher Urteilsbildung," *Zeitschrift für Religionskunde* 10 (2022): 81–103, <https://doi.org/10.26034/fr.zfrk.2022.110>.

⁶ Rassiller, "Bewerten Und Beurteilen."

antara *Sachurteil* (penilaian faktual) dan *Werturteil* (penilaian nilai) menunjukkan bahwa persoalan netralitas dan keterlibatan nilai tetap menjadi isu metodologis penting. Sejak awal, wacana ini mempertanyakan antara studi agama yang dapat, atau seharusnya, bebas nilai, atau justru mengartikulasikan studi agama secara evaluatif. Perdebatan tersebut tidak mencapai konsensus, tetapi beragam pendekatan dan ketegangan metodologis berulang terkait nilai dan objektivitas. Ketegangan ini juga memiliki kesamaan dengan perdebatan klasik dalam teori ilmu sosial, khususnya *Positivismusstreit* di Jerman pada 1960-an,⁷ yang memperdebatkan antara pemertahanan ilmu sosial terhadap netralitas nilai atau justru pengakuan dimensi kritis dan normatif dalam analisis sosial.

Pemisahan secara ketat antara deskripsi ilmiah dan penilaian normatif yang bermula dari pandangan Weber banyak diperdebatkan pada pertengahan abad ke-20. Semakin banyak ahli yang menegaskan bahwa studi agama niscaya melibatkan nilai, baik dalam pemilihan objek penelitian, metode yang digunakan, maupun orientasi analitis.⁸ Pada tahun 2020-an, perdebatan ini menguat, Richard B. Miller melalui *Critical Humanism*-nya menyerukan *normative turn*, yakni dorongan agar studi agama secara eksplisit mengartikulasikan tujuan moralnya.⁹ Pernyataan ini menimbulkan berbagai respons, yang mempertanyakan urgensi, konsistensi, serta dampaknya terhadap karakter ilmiah disiplin ilmu.

Dari perkembangan tersebut, muncul tiga posisi utama. Pertama, posisi bebas nilai dalam studi agama yang mempertahankan pengetahuan sebatas deskriptif dan memisahkan antara klaim ilmiah dan komitmen nilai, seperti McCutcheon.¹⁰ Kedua, posisi yang menegaskan bahwa kritik harus didasarkan pada nilai-nilai yang jelas dan seimbang, dan bukan sekadar kecaman atau keberpihakan tanpa refleksi. Kritik harus didukung oleh analisis yang berimbang, serta memperhatikan konteks sosial dan hak minoritas sehingga juga perlu memperhatikan konsekuensi sosialnya.¹¹ Ketiga, posisi yang menyerukan keterbukaan nilai secara terang-terangan, seperti dikemukakan Miller¹² dan Schwobel,¹³ dengan alasan bahwa netralitas metode kerap menutupi komitmen nilai dibaliknya dan bahwa kejelasan normatif dapat memperkuat relevansi publik studi agama dan tidak tinggal di menara gading.¹⁴

Perdebatan tentang keterlibatan nilai dalam studi agama tidak terlepas dari perkembangan sejarah metodologi studi agama modern. Sejak abad ke-19, studi agama telah mengalami beberapa perubahan paradigma, baik disadari maupun tidak, yang

⁷ György Széll, "Positivismusstreit (The Positivist Dispute)," dalam *Encyclopedia of Social Theory*, peny. George Ritzer (Thousand Oaks : SAGE, 2005).

⁸ Richard B. Miller, "Critical Humanism and the Study of Religion: A Statement and Defense," *Method & Theory in the Study of Religion* 36, no. 2 (2023): 206–18, <https://doi.org/10.1163/15700682-bja10120>.

⁹ Ann Taves dkk., "Scholarly Values, Methods, and Evidence in the Academic Study of Religion," *Method & Theory in the Study of Religion* 34, no. 4 (2022): 378–406, <https://doi.org/10.1163/15700682-bja10073>.

¹⁰ McCutcheon, *Fabricating Religion*.

¹¹ Warren S. Goldstein, Rebekka King, dan Jonathan Boyarin, "On a balanced critique: (or on the limits of critique)," *Critical Research on Religion* 5, no. 1 (2017): 1, 3, 5, <https://doi.org/10.1177/2050303217690902>.

¹² Miller, "Critical Humanism and the Study of Religion."

¹³ Christoph Schwöbel, "The History of Religions and the Study of Religions: A Response to Hans Kippenberg," in *The Future of the Study of Religion*, peny. Slavica Jakelic dan Lori Pearson (Leiden: Brill, 2004), 65–75.

¹⁴ Schwöbel, "The History of Religions and the Study of Religions."

selalu membentuk cara agama untuk diteliti.¹⁵ Pembabakan itu dibentuk karena sejarah studi agama tidak dapat dipisahkan dari sejarah agama itu sendiri. Artinya, perubahan-perubahan dalam studi agama terjadi karena adanya interaksi yang terus-menerus dengan situasi keagamaan pada zamannya.

Pembabakan pertama ditetapkan pada abad ke-19 ketika perkembangan kolonialisme Eropa memunculkan kebutuhan untuk mengklasifikasi agama-agama dunia. Proyek besar seperti *The Sacred Books of the East*,¹⁶ yang diedit oleh Max Muller, berusaha menampilkan agama-agama Asia dengan pendekatan filologis-tekstual. Ini dianggap sebagai bentuk “objektivitas ilmiah baru,” tetapi sarat dengan nilai kolonial dan evolusionis. Muller dan generasi akademisi pada masa itu — agama sebagai bagian dari satu skema evolusi lineardari animisme, politeisme, lalu monoteisme—dan Kristen ditempatkan sebagai puncak perkembangan. Studi agama memiliki asumsi mengenai “kemajuan,” “superioritas,” dan “peradaban.”

Pembabakan kedua diterapkan pada awal abad ke-20 dengan kesadaran kritis atas bias barat melalui metode historis-komparatif. Dengan bias evolusionisme tersebut, sarjana seperti Wilhelm Bousset¹⁷, Ernst Troeltsch, dan Richard Reitzenstein mulai mengembangkan pendekatan historis-komparatif. Mereka berupaya menempatkan tradisi agama dalam konteks sejarahnya masing-masing dan memperluas cakupan kajian terhadap agama-agama non-Barat. Namun, metode ini tetap memuat nilai tertentu, termasuk asumsi tentang “perkembangan budaya” atau “kemurnian tradisi” sehingga tidak sepenuhnya bebas dari “Barat”.

Ketiga, setelah Perang Dunia I, fokus studi agama beralih pada pengalaman religius. Tokoh sentralnya adalah Rudolf Otto, dengan konsep *mysterium tremendum et fascinans*.¹⁸ Dalam konteks kehancuran makna budaya pasca-perang, pengalaman religius dipahami sebagai sumber transendensi yang memberi makna baru. Meski diklaim universal dan fenomenologis, pendekatan dengan pengalaman religius ini juga sarat nilai karena mengasumsikan pengalaman transenden sebagai pusat agama, yakni sebuah klaim yang kemudian banyak dikritik karena bias Kristen Protestan.

Pembabakan keempat dilakukan pada paruh akhir abad ke-20. Pasca Perang Dunia II, terlebih setelah Revolusi Iran (1979), muncul kesadaran bahwa sekularisasi bukan satu-satunya jalan sejarah. Kebangkitan agama-agama dunia, penguatan fundamentalisme, dan globalisasi mendorong pembacaan baru yang menolak universalitas model agama Barat. Di sinilah lahir pendekatan kritis terhadap kategori “agama”,¹⁹ genealogi kuasa-pengetahuan Foucault, kritik terhadap Eurocentrisme, serta pendekatan multimetodologis dan interdisipliner. Perubahan paradigma ini mempertegas bahwa studi agama tidak pernah netral karena ia selalu beroperasi dalam

¹⁵ Schwöbel, “The History of Religions and the Study of Religions,” 66.

¹⁶ Friedrich Max Müller, *The Sacred Books of the East* (Oxford: Clarendon, 1879).

¹⁷ M. E. Marty, “American Studies: Religion,” dalam *International Encyclopedia of the Social & Behavioral Sciences*, peny. Neil J. Smelser dan Paul B. Baltes (Amsterdam: Elsevier, 2001), 451–54, <https://doi.org/10.1016/B0-08-043076-7/03317-9>.

¹⁸ James W. Knox, “Numinous Fear: How Rudolf Otto Altered the Way We Think About the ‘Fear of God,’” *Biblical Theology Bulletin: Journal of Bible and Culture* 54, no. 1 (2024): 26–37, <https://doi.org/10.1177/01461079241230136>.

¹⁹ Timothy Fitzgerald, “Critical religion and critical research on religion: A response to the April 2016 editorial,” *Critical Research on Religion* 4, no. 3 (2016): 307–13, <https://doi.org/10.1177/2050303216676524>.

relasi kuasa, politik, dan struktur sosial.

Goldstein dan McCutcheon: Benturan Epistemik

Sebelum perdebatan McCutcheon, Goldstein telah menegaskan dalam tulisan editorialnya pada tahun 2016 bahwa studi agama, khususnya *critical theory of religion*, tidak bisa lepas dari nilai.²⁰ Penelitian sosial apa pun, bahkan yang bersikeras "netral", tetap berlandaskan kerangka nilai tertentu. Menurutnya, tidak ada fakta yang sepenuhnya "berbicara sendiri"; fakta selalu disusun, diinterpretasi, dan diberi makna dalam struktur penalaran yang dipandu oleh nilai-nilai dan tujuan analisis tertentu. Goldstein juga menyatakan bahwa objektivitas bukan berarti tanpa nilai, melainkan sikap reflektif dan terbuka terhadap posisi epistemik dan etis dalam analisis ilmiah. Ia mengakui bahwa nilai memang bersifat subjektif, tetapi mencapai tingkat universalitas ketika ada konsensus keilmuan. Tanpa nilai, menurut Goldstein, penelitian hanya menjadi deskripsi data tanpa arah kritis. Oleh karenanya, penelitian yang kritis menggunakan nilai (secara sadar dan reflektif) untuk mengungkap kepentingan sosial yang tersembunyi di balik klaim universal, serta membongkar relasi kuasa dalam kategori konseptual maupun praktik agama.

Posisi awal ini menjadi fondasi ketika Goldstein kemudian menanggapi McCutcheon, sebab sejak semula ia berpandangan bahwa nilai dan kritik justru tidak terhindarkan serta esensial dalam studi agama yang ingin tetap ilmiah dan relevan secara sosial. Perdebatan antara Goldstein dan McCutcheon kemudian mengenai pelibatan nilai dalam studi agama dan studi kritis agama yang merupakan bagian sah dalam penelitian agama. Goldstein merespons kritik McCutcheon terhadap pendekatan *Critical Religion* (CR) yang ia wakili. McCutcheon menuduh bahwa CR sarat nilai, bersifat normatif, dan menjadikan kritik sebagai tujuan moral, bukan analisis ilmiah.²¹ Goldstein menolak tuduhan tersebut dan menegaskan bahwa McCutcheon sebenarnya keliru memahami hakikat nilai dan kritik dalam penelitian agama.

McCutcheon menjelaskan bahwa istilah "kritis" dalam *Critical Theory of Religion* membawa beban normatif dan memunculkan agenda emansipatoris yang berusaha membedakan antara agama yang progresif dan agama yang represif, serta aspek moral dalam analisis agama.²² McCutcheon menilai pendekatan Goldstein sebagai kelanjutan tradisi Frankfurt School yang memadukan analisis dan refleksi normatif sekaligus mengedepankan kritik terhadap relasi kuasa agama. McCutcheon menegaskan bahwa posisi "critical religion" yang ia anut tidak diarahkan untuk menilai agama mana yang baik, progresif, atau membebaskan, serta menghindari kritik moral. Baginya, peran "kritis" hanyalah dekonstruksi kategori, bukan advokasi politik atau penilaian etis atas agama.²³ Menurut McCutcheon,²⁴ studi agama seharusnya menjunjung objektivitas metodologis dan menjauhi evaluasi normatif. Kritik moral dianggap sebagai bentuk aktivisme yang mencampurkan ideologi pribadi peneliti ke dalam analisis ilmiah.

²⁰ Warren S. Goldstein, Rebekka King, dan Jonathan Boyarin, "Critical theory of religion vs. critical religion," *Critical Research on Religion* 4, no. 1 (2016): 3–7, <https://doi.org/10.1177/2050303216630077>.

²¹ McCutcheon, *Fabricating Religion*.

²² McCutcheon, *Fabricating Religion*, 97–98.

²³ McCutcheon, *Fabricating Religion*, 99–102.

²⁴ McCutcheon, *Fabricating Religion*.

Goldstein membantah posisi tersebut dengan menyatakan bahwa McCutcheon tidak memahami karakter objektivitas dalam ilmu sosial.²⁵ Ia mengklarifikasi bahwa CR tidak mempromosikan nilai etik tertentu, tidak memiliki “party line”, dan tidak membuat daftar agama baik-buruk sebagaimana dituduhkan. Ia, bahkan, menegaskan bahwa jurnal *Critical Research on Religion* secara konsisten mempublikasikan beragam interpretasi kritis (misalnya Fitzgerald, Martin, Horii) sehingga menunjukkan bahwa CR bukan mesin ideologi atau forum aktivisme. Yang diperjuangkan CR adalah kritik terhadap struktur kuasa, bukan penilaian moral terhadap agama.

Goldstein membalik kritik McCutcheon. Menurutnya, posisi McCutcheon tentang “netralitas” rentan menutupi struktur kuasa dan relasi ideologis yang beroperasi di dalam agama dan kategori “agama” itu sendiri. Sikap menghindari kritik demi netralitas bukanlah objektivitas, tetapi reproduksi hegemoni. Bagi Goldstein, studi agama harus mengungkap fungsi institusi, praktik, dan kategori agama sebagai sarana dominasi dan perubahan. Ini bukan agenda politis subjektif, tetapi bagian dari analisis ilmiah terhadap realitas sosial.

Dengan demikian, inti perdebatan keduanya menyangkut dua model epistemologi yang berbeda. McCutcheon mempertahankan batas ketat antara deskripsi dan kritik normatif, sementara Goldstein menyatakan bahwa analisis ilmiah agama justru menuntut kritik ketika mekanisme penindasan atau ideologi ditemukan.

Dalam konteks yang lebih luas, perdebatan ini mencerminkan tarik-menarik klasik antara ideal netralitas ilmiah dan kebutuhan akan analisis kritis dalam ilmu sosial. Goldstein menegaskan bahwa studi agama yang hanya mendeskripsikan tanpa mengungkap relasi kuasa pada akhirnya bersifat reduktif dan tidak ilmiah.²⁶ Sebaliknya, McCutcheon mengkhawatirkan bahwa pendekatan kritis akan mengaburkan perbedaan antara analisis ilmiah dan agenda moral-ideologis.²⁷

Perdebatan ini penting karena memperlihatkan studi agama kontemporer yang terus berjuang menentukan batas antara nilai dan objektivitas, serta masing-masing posisi yang menentukan watak disiplin ini. Di sinilah relevansi pemikiran Roy Bhaskar akan hadir, yaitu sebuah pendekatan yang mengakui keberadaan nilai epistemik, kebutuhan kritik, dan sekaligus pentingnya objektivitas.

Ilmu yang Kritis, Objektif dan Emansipatoris

Realisme Kritis (*Critical Realism*) dari Roy Bhaskar disebut sebagai jalan ketiga dalam teori pengetahuan. Ia bukan berbeda dengan positivisme dan juga bukan konstruktivisme, tetapi menggabungkan objektivitas ontologis dengan kesadaran kritis atas kondisi sosial pengetahuan. Filsafat ilmu tersebut sangat relevan dalam studi agama.

Bhaskar berpendapat bahwa realitas itu berlapis: “*It is to be able to say this inter alia that we need to distinguish the domains of the real, the actual and the empirical.*”²⁸ Ia membagi realitas ke dalam tiga domain, pertama adalah domain real yang berisi struktur, mekanisme, dan daya kausal yang mendasari realita. Domain real ada secara mandiri,

²⁵ Goldstein, “What makes Critical Religion critical?”

²⁶ Goldstein, “What makes Critical Religion critical?”

²⁷ McCutcheon, *Fabricating Religion*.

²⁸ Roy Bhaskar, *Dialectic: The Pulse of Freedom* (Abingdon: Routledge, 2008), 6.

terlepas dari domain tersebut disetujui ataupun diamati. Misalnya, gaya gravitasi, yang menjadi penggerak peristiwa di dunia, tanpa diamati dan disetujui akan menggerakkan benda yang tidak memiliki penopang. Menurut Bhaskar, domain real memiliki kelemahan inheren yang mungkin tidak pernah diaktualisasikan atau diamati. Contohnya, suatu objek mungkin memiliki kecenderungan atau daya untuk berperilaku dengan cara tertentu meskipun kecenderungan tersebut tidak pernah terlihat atau dimanifestasikan dalam realitas konkret. Domain ini bersifat intransitif, artinya mekanisme dan struktur kausal yang ada hadir dan bekerja secara independen dari pengamatan manusia dan sering kali tidak selaras dengan pola kejadian yang diamati manusia.²⁹ Karena realita sering tidak sejalan dengan apa yang tampak, maka perlu melakukan eksperimen. Sebaliknya, alasan manusia bisa memahami eksperimen (dan mengambil makna darinya) adalah karena ada struktur-struktur tetap di balik fenomena yang kita amati.³⁰

Kedua adalah domain aktual, yakni domain yang merepresentasikan tingkat peristiwa dan kejadian yang dihasilkan dari interaksi mekanisme kausal dalam domain real. Tidak semua mekanisme yang ada dalam domain real akan selalu menghasilkan peristiwa dalam domain aktual karena kekuatan yang berlawanan atau mengganggu dapat mencegah aktualisasinya. Ranah ini mencakup peristiwa yang terjadi dan entitas yang menghasilkan peristiwa tersebut. Aktualitas ini mungkin dapat diamati secara empiris dan mungkin juga tidak.

Ketiga, domain empiris yang mencakup pengalaman dan pengamatan subjektif terhadap peristiwa. Domain ini dapat langsung dipersepsikan dan diukur secara langsung. Ini adalah lapisan yang paling terbatas karena hanya mencakup peristiwa dan kejadian yang dialami atau diamati. Bhaskar menekankan bahwa ranah empiris hanya merepresentasikan sebagian dari ranah aktual dan ranah aktual hanya merepresentasikan sebagian dari ranah real. Tidak semua yang terjadi tentu dapat diamati dan tidak semua yang memiliki potensi untuk terjadi benar-benar dapat diamati. Bhaskar membuat tabel untuk membedakan ketiga domain realitas tersebut.

²⁹ Bhaskar, *Dialectic*, 2.

³⁰ Bhaskar, *Dialectic*, 2.

Tabel 1. Perbedaan Tiga Domain³¹

	<i>Domain of Real</i>	<i>Domain of Actual</i>	<i>Domain of Empirical</i>
<i>Mechanisms</i>	√		
<i>Events</i>	√	√	
<i>Experiences</i>	√	√	√

Perbedaan tiga domain ini mengubah cara untuk memahami kausalitas dan metodologi ilmiah. Hubungan kausal dipahami bukan sebagai pola-pola teramati yang teratur (sebagaimana saran dari positivisme), melainkan sebagai interaksi mekanisme generatif dengan kecenderungan dan kekuatan yang berbeda-beda. Penemuan ilmiah terjadi ketika menyelami pola-pola yang dapat diamati hingga ke mekanisme kausal yang menghasilkan pola-pola tersebut. Penyelidikan ilmiah membutuhkan pergerakan melampaui sekadar observasi menuju abstraksi teoretis dan analisis konseptual guna mengidentifikasi struktur dan mekanisme yang menghasilkan fenomena yang dapat diamati.

Dalam *The Possibility of Naturalism*,³² Bhaskar menggunakan istilah *emergence* untuk menunjukkan bahwa objek-objek sosial sungguh berbeda dan tak dapat direduksi ke objek natural seperti biologi atau psikologi. Masyarakat tidak eksis secara terlepas dari individu, tetapi juga tidak bisa dijelaskan hanya dari perilaku individu. Ada “jurang ontologis” antara individu dan masyarakat, sebab struktur sosial memiliki ciri, logika, dan kecenderungan sendiri yang timbul dari interaksi kolektif dan relasi-relasi historis di luar jangkauan penjelasan individualis maupun naturalis.

Bhaskar juga membedakan dimensi intransitif dan transitif dalam sains. Dimensi intransitif adalah struktur dan mekanisme real yang menjadi objek penyelidikan ilmiah. Ia ada dan bertindak secara independen dari manusia. Di pihak lain, dimensi transitif adalah proses kreatif produksi pengetahuan ilmiah yang bersifat sosial, termasuk teori-teori, teknologi, dan praktik sosial yang digunakan ilmuwan.

*The intransitive dimension ... refers more specifically to the real structures and mechanisms that are the object of scientific enquiry and normally exist and act independently of people and the conditions whereby they gain access to them. The transitive dimension is the creative praxis-driven process of production of scientific knowledge or the epistemological process*³³

Dari pembedaan ini, Bhaskar mengakui bahwa sains sebagai aktivitas sosial tidak bebas nilai, tetapi objek sains (dimensi intransitif) bersifat independen dari nilai manusia. Bhaskar menerima relativisme epistemologis sambil mempertahankan realisme ontologis: "*Epistemological relativism ... is the handmaiden of ontological realism and must be accepted ... Epistemological relativism insists only upon the impossibility of knowing objects except under particular descriptions.*"³⁴

Pernyataan Roy Bhaskar tidak berarti tentang relativisme yang memutus hubungan

³¹ Bhaskar, *Dialectic*, 2.

³² Roy Bhaskar, *The Possibility of Naturalism: A Philosophical Critique of the Contemporary Human Sciences (Third Edition)* (London: Routledge, 1998), 22, 38–39, 41.

³³ Bhaskar, *Dialectic*, xv.

³⁴ Bhaskar, *Dialectic*, 240–41.

dengan realitas. Relativisme epistemologis yang dimaksud bukanlah penolakan terhadap realitas objektif, melainkan menegaskan bahwa pengetahuan manusia selalu dimediasi oleh kerangka konseptual, bahasa, dan kondisi historis tertentu. Oleh sebab itu, persentuhan dengan realitas tidak otomatis menjadi netral, tetapi melalui proses ilmiah yang kritis dan korektif ketika berbagai teori dan deskripsi dapat diuji, dikritik, dan diperbaiki berdasarkan kemampuannya dalam menjelaskan mekanisme kausal yang bekerja di balik fenomena.

Bhaskar menyebut *epistemic fallacy* untuk kecenderungan yang mereduksi pertanyaan ontologis menjadi pertanyaan epistemologis. *Epistemic fallacy* terjadi ketika keberadaan realitas objektif hanya sejauh dapat diketahui atau diverifikasi oleh subjek manusia.³⁵ Reduksi ini problematis karena membuat realitas tunduk pada batas-batas pengetahuan manusia. Jika demikian, maka dunia menjadi identik dengan persepsi atau konstruksi manusia. Pandangan seperti ini tidak hanya mengabaikan struktur dan mekanisme kausal yang bekerja secara independen dari pengamatan, tetapi juga meruntuhkan dasar kemungkinan kritik ilmiah.

Membedakan ontologi dari epistemologi menjadi syarat penting dalam sains. Ini berarti pengetahuan selalu terikat pada deskripsi teoretis tertentu yang bersifat sosial-historis. Ini bukan nilai moral, melainkan kondisi epistemologis dari pengetahuan itu sendiri. Menurut Bhaskar, keberadaan deskripsi teoretis itu sendiri bukan terutama ditentukan oleh nilai moral, melainkan kondisi epistemologis, yakni cara kerja pengetahuan yang selalu dimediasi oleh kerangka konseptual tertentu dalam Critical Realism.

Yang dimaksud dengan “deskripsi teoretis” dalam pemikiran Roy Bhaskar adalah kerangka konseptual, kategori, dan bahasa yang digunakan untuk memahami dan menjelaskan realitas yang selalu terbentuk dalam konteks sosial dan historis tertentu. Artinya, pengetahuan tidak pernah hadir secara netral, melainkan selalu diartikulasikan melalui perspektif teoretis tertentu. Namun, ketika dikatakan bahwa hal ini “bukan nilai moral”, maka yang dimaksud adalah keterikatan pengetahuan pada deskripsi teoretis tidak terutama ditentukan oleh preferensi etis seperti baik atau buruk, melainkan oleh kondisi epistemologis, yakni cara kerja pengetahuan itu sendiri yang selalu bersifat mediatif dan terbatas. Dengan demikian, deskripsi teoretis memang dapat dipengaruhi oleh konteks sosial, termasuk nilai-nilai yang hidup di dalamnya. Akan tetapi, kerangka Critical Realism menekankan bahwa keterbatasan tersebut merupakan ciri inheren dari proses mengetahui, bukan semata-mata hasil pilihan moral atau sikap subjektif individu.

Oleh karenanya, Bhaskar menolak posisi yang menjadikan pengetahuan saat ini kebal dari kritik:

“To be a fallibilist about knowledge, it is necessary to be a realist about things. Conversely, to be a sceptic about things is to be a dogmatist about knowledge.”³⁶

“For it is only if the working scientist possesses the concept of an ontological realm, distinct from his current claims to knowledge of it, that he can philosophically think out the possibility of a rational

³⁵ Roy Bhaskar, *Scientific Realism and Human Emancipation (Second Edition)* (London: Routledge, 2009), 15–16.

³⁶ Bhaskar, *Dialectic*, 32–33.

criticism of these claims."³⁷

Yang dimaksud dengan *ontological realm* dalam pernyataan Roy Bhaskar adalah realitas yang hadir secara independen dari pengetahuan atau klaim manusia tentangnya dan dibedakan dari pengetahuan ilmiah itu sendiri. Dalam kerangka Critical Realism, perbedaan ini penting karena memungkinkan ilmuwan untuk mengkritik dan mengevaluasi klaim pengetahuan secara rasional dengan menyadari bahwa apa yang diketahui tidak pernah sepenuhnya identik dengan realitas yang diselidiki. Orientasi untuk kritik secara rasional dan komitmen pada kebenaran adalah bagian dari struktur logis sains itu sendiri, bukan diambil dari nilai eksternal.

Dalam perkembangan Critical Realism, ada dimensi nilai emansipatif yang intrinsik, tetapi ini bukan nilai moral pribadi, melainkan orientasi pada pembebasan dari determinasi yang tidak diinginkan. Dimensi emansipatif muncul dari analisis terhadap struktur dan mekanisme kausal dalam realitas sosial yang sering kali menghasilkan pembatasan, dominasi, atau bentuk-bentuk ketidakbebasan. Ketika sains berhasil mengidentifikasi mekanisme-mekanisme tersebut, ia sekaligus membuka kemungkinan untuk mengubah atau mentransformasinya.

Dengan demikian, sains tidak dapat dipahami sebagai aktivitas yang sepenuhnya bebas nilai, terutama dalam dimensi transitifnya. Pengetahuan selalu dihasilkan melalui deskripsi teoretis yang bersifat historis dan terbuka terhadap revisi sehingga menuntut sikap keterbukaan terhadap kritik. Dalam pemikiran Bhaskar, klaim pengetahuan tidak pernah final dan harus terus diuji karena realitas bersifat independen (ranah ontologis). Nilai yang hadir dalam sains bukanlah sekadar preferensi moral subjektif, melainkan nilai epistemik yang inheren dalam praktik ilmiah itu sendiri, seperti komitmen pada kebenaran, kejujuran metodologis, dan kritik.

Jadi, sains tidak bebas nilai dalam dimensi transitif (sebagai aktivitas sosial). Akan tetapi, nilai yang hadir adalah nilai epistemik, komitmen pada kebenaran, kejujuran metodologis, dan kritik rasional. Objektivitas dipahami sebagai proses sosial yang terus-menerus, bukan posisi netral yang bebas nilai.

Perihal nilai ini dibahas oleh Bhaskar lebih jelas dalam bukunya *The Possibility of Naturalism*. Bhaskar menolak dua posisi ekstrem, yakni positivisme (ilmu harus bebas nilai) dan konstruksionisme-kritis (ilmu selalu sarat nilai sehingga tidak ada objektivitas). Bhaskar menekankan bahwa nilai yang melekat pada ilmu adalah nilai epistemik, yaitu komitmen terhadap kebenaran, kejujuran metodologis. Hal ini bukan soal nilai moral pribadi, tetapi tentang esensi pengetahuan ilmiah yang berorientasi pada penjelasan yang tepat terhadap realitas sosial.³⁸ Misalnya, seorang peneliti mengkaji praktik persepuluhan dan menemukan bahwa beberapa gereja tidak hanya memaknai praktik tersebut sebagai tindakan iman, tetapi juga dapat digunakan untuk memperkuat ketimpangan ekonomi di dalam jemaat (misalnya, ketika tekanan moral untuk memberi lebih besar dialami oleh anggota yang secara ekonomi lemah). Ketika peneliti menjelaskan mekanisme sosial ini, ia tidak sekadar mendeskripsikan praktik religius, melainkan juga membuka kemungkinan bagi komunitas untuk merefleksikan kembali

³⁷ Bhaskar, *Dialectic*, 32–33.

³⁸ Bhaskar, *The Possibility of Naturalism*, 61–65.

praktik tersebut. Dalam hal ini, nilai epistemik secara tidak langsung memiliki potensi emansipatif.

Deskripsi ilmiah yang paling akurat sering kali juga yang paling evaluatif, dan nilai di sini adalah tuntutan terhadap ketepatan, bukan preferensi subjektif. Bhaskar menolak gagasan objektivitas sebagai posisi “bebas nilai” dan lebih melihatnya sebagai proses kritik yang berkelanjutan dan keterbukaan terhadap koreksi demi penjelasan yang semakin memadai terhadap realitas. Dalam konteks ilmu-ilmu sosial, penjelasan semacam itu dapat memiliki implikasi emansipatif ketika berhasil menyingkap mekanisme dominasi atau pembatasan yang sebelumnya tersembunyi. Bagi Bhaskar, kritik terhadap mekanisme mistifikasi (misalnya, membongkar akar doktrin agama pada struktur sosial yang mereproduksi dominasi, ketergantungan, ketimpangan kuasa) bukanlah bias moral, melainkan tuntutan ilmiah untuk mencapai penjelasan yang benar:

*... explanatory knowledge increases the range of known possibilities and so ceteris paribus tilts the ideological balance-of-forces against conservatism and the status quo... it is thus quite wrong to regard social science as equally a potential instrument of domination as of the expansion of the rational autonomy of action ...*³⁹

Dalam *Scientific Realism and Human Emancipation*, ilmu pengetahuan tidak pernah benar-benar bebas nilai. Akan tetapi, nilai yang hadir dalam ilmu yang kritis adalah nilai-nilai epistemik, bukan sekadar nilai moral atau subjektif. Bhaskar menegaskan bahwa sains sosial selalu bersifat non-netral dan “*intrinsically critical—both of beliefs and their objects and self-critical; that accounts of social reality are not only value-impregnated but value-impregnating, not only practically-imbued but practically-imbuing and that in particular they both causally motivate and logically entail evaluative and practical judgements ceteris paribus.*”⁴⁰ Penjelasan ilmiah tidak hanya dipengaruhi nilai, tapi juga *menciptakan* nilai: setiap kritik atau dekonstruksi terhadap doktrin yang menutupi sebab sebenarnya (misalnya relasi kolonial yang menghasilkan subordinasi, relasi kelas yang mereproduksi eksploitasi, atau patriarki yang membatasi akses) merupakan tuntutan epistemik untuk memperoleh penjelasan yang lebih memadai. Penjelasan seperti ini memiliki potensi emansipatif.

Bhaskar disini memperkenalkan konsep *explanatory critique*. Jika seseorang mampu menunjukkan, secara ilmiah, asal keyakinan yang keliru, maka evaluasi negatif terhadap sumbernya dan tindakan untuk menghapusnya adalah konsekuensi yang logis dan rasional.⁴¹ Mengungkap penindasan atau ilusi dalam agama, ideologi, atau struktur sosial menjadi tugas ilmiah jika penjelasan itu lebih akurat. Lagi-lagi, kritik ini bukan sekadar preferensi moral, tapi tuntutan menuju pemahaman lebih dalam tentang realitas dan upaya emansipasi. Menurut Bhaskar, potensi emansipatif tidak berasal dari nilai moral yang ditambahkan dari luar, melainkan dari kemampuan pengetahuan ilmiah menyingkap sumber-sumber *constraint*, mistifikasi, dan dominasi yang menghambat kapasitas manusia untuk bertindak secara otonom.⁴²

³⁹ Bhaskar, *The Possibility of Naturalism*, 84.

⁴⁰ Bhaskar, *Scientific Realism and Human Emancipation*, 113.

⁴¹ Bhaskar, *Scientific Realism and Human Emancipation*, 120.

⁴² Bhaskar, *Scientific Realism and Human Emancipation*, 130, 165.

Bhaskar juga dengan tegas menolak pemisahan mutlak antara fakta dan nilai (*fact-value dichotomy*). Ilmu sosial bersifat tidak netral dalam dua hal: ia selalu merupakan suatu bentuk intervensi praktis dalam kehidupan sosial dan kadang-kadang secara logis mengandung penilaian nilai (*value judgement*) dan penilaian praktis (*practical judgement*).⁴³ Setiap kali ilmu pengetahuan mengkritik dan menguji cara berpikir yang belum sepenuhnya ilmiah, hal ini bukan hanya memperbaiki pengetahuan, tetapi juga berperan aktif mendorong perubahan sosial ke arah yang lebih membebaskan. Dengan membongkar asumsi yang keliru dan memperjelas kenyataan sosial secara ilmiah, sains sosial membantu individu atau kelompok melepaskan diri dari belenggu ideologi yang membatasi mereka.⁴⁴ Inilah mengapa ilmu sosial punya dimensi emansipatoris (membebaskan), bukan sekadar menggambarkan atau menjelaskan kenyataan, tetapi juga membuka kemungkinan perubahan menuju keadilan atau kebebasan yang lebih besar bagi masyarakat. Jadi, ilmu sosial yang kritis dan eksplanatoris berperan penting ketika menantang *status quo* serta mendorong perubahan sosial yang lebih baik.

Menurut Bhaskar, ilmu pengetahuan tidak bebas nilai. Namun, nilai yang melekat dalam kegiatan ilmiah bukanlah nilai moral pribadi peneliti, melainkan nilai epistemik yang bersumber dari struktur internal proyek ilmiah itu sendiri. Di sini, Bhaskar mengambil posisi yang berbeda dari positivisme yang menuntut objektivitas bebas nilai, tetapi juga berbeda dari konstruksionisme yang menganggap seluruh pengetahuan sepenuhnya sarat moralitas, kepentingan, atau ideologi. Bagi Bhaskar, ilmu memang memerlukan nilai-nilai tertentu agar penjelasan mengenai dunia menjadi mungkin, tetapi nilai-nilai itu tidak bersifat etis, politis, atau emosional; mereka bersifat epistemik, yaitu nilai-nilai yang memungkinkan tercapainya pengetahuan yang lebih benar.

Kejujuran metodologis, misalnya, bukanlah kebajikan moral dalam pengertian etika personal, melainkan syarat dasar bagi keberhasilan penjelasan ilmiah. Jika data dipalsukan atau penelitian dimanipulasi, kerangka kausal yang ditarik menjadi keliru sehingga ilmu gagal mencapai tujuannya. Demikian pula, komitmen terhadap kebenaran bukanlah pilihan moral individual, tetapi merupakan orientasi yang diperlukan agar peneliti dapat mendekati mekanisme kausal yang bekerja di balik fenomena. Bahkan, sikap kritis terhadap *domination, exploitation, oppression, repression*, atau *unwanted subjection* dalam interpretasi data bukan dikarenakan peneliti ingin berpolitik moral, melainkan kondisi-kondisi tersebut sering kali menghasilkan selubung ideologis yang menutupi kondisi kausal sebenarnya. Mengkritik selubung itu adalah tuntutan epistemik untuk memperoleh penjelasan yang lebih memadai. Dalam konteks ilmu sosial, penyingkapan itu dapat memiliki implikasi emansipatif ketika membuka kemungkinan pembebasan dari berbagai pembatasan yang tidak perlu (*unnecessary constraints*), serta memperluas otonomi rasional manusia (*rational autonomy of action*) manusia.

Karena itu, nilai-nilai epistemik tidak menentukan cara seseorang di dalam menjalani hidup atau apa yang harus dianggap benar secara etis. Nilai-nilai ini tidak memberikan preskripsi moral apa pun. Nilai tersebut tidak meminta peneliti berpihak atau menentang kelompok tertentu. Nilai tersebut tidak mengajarkan apa yang baik atau

⁴³ Bhaskar, *Scientific Realism and Human Emancipation*, 114.

⁴⁴ Bhaskar, *Scientific Realism and Human Emancipation*, 114.

jahat. Namun, nilai itu mengarahkan praktik ilmiah menuju penjelasan yang lebih akurat.

Ketika seorang peneliti mengungkapkan bahwa suatu doktrin muncul dalam konteks kolonialisme, patriarki, atau relasi kelas yang timpang, kritik itu tidak muncul dari sikap antiagama atau dari moralitas pribadi yang ingin menjelekkan tradisi tertentu. Penjelasan seperti itu muncul karena peneliti berusaha memahami mekanisme sosial-historis yang melahirkan sebuah gagasan keagamaan. Pengabaian mekanisme tersebut justru akan menghasilkan gambaran yang keliru karena fenomena agama selalu tertanam di dalam jaringan kausal yang lebih luas. Dengan kata lain, kritik terhadap agama bukanlah tindakan normatif, tetapi langkah epistemik untuk menjernihkan penjelasan. Peneliti tidak mengkritik agama karena antiagama, tetapi struktur tertentu menghalangi akses terhadap mekanisme real yang sedang dianalisis. Dengan begitu, halangan itu perlu dibongkar agar penjelasan ilmiah tidak tersesat.

Posisi Roy Bhaskar dapat dipahami sebagai upaya menjembatani ketegangan epistemik antara McCutcheon dan Goldstein. Di satu sisi, Bhaskar menerima kekhawatiran McCutcheon mengenai bahaya pencampuran analisis ilmiah dengan agenda normatif. Ia membedakan antara dimensi ontologis dan epistemologis, serta menolak pengetahuan menjadi sekadar ekspresi kepentingan moral atau ideologis. Namun, McCutcheon berisiko mengabaikan struktur kausal yang justru menuntut evaluasi rasional ketika menghasilkan keyakinan yang keliru tentang realitas.

Di sisi lain, Bhaskar sejalan dengan Goldstein saat mengakui bahwa ilmu sosial tidak dapat sepenuhnya bebas nilai dan kritik terhadap relasi kuasa merupakan bagian penting dari analisis. Namun, Goldstein terlalu dekat dengan orientasi normatif. Bagi Bhaskar, kritik tidak berangkat dari preferensi moral atau agenda emansipatoris yang diasumsikan sejak awal, melainkan muncul sebagai konsekuensi logis dari penjelasan kausal yang ilmiah.

Titik tengah Bhaskar terletak pada upayanya yang mempertahankan objektivitas ontologis, sekaligus mengakui relativitas epistemologis dan kebutuhan akan kritik. Ia menolak positivisme McCutcheon yang cenderung membatasi kritik demi netralitas, sekaligus menahan dorongan normatif eksplisit dalam pendekatan Goldstein dengan menempatkan kritik sebagai hasil dari analisis.

Contohnya, studi Kate Bowler⁴⁵ tentang *prosperity gospel* menunjukkan bahwa teologi kemakmuran berkembang dalam konteks kapitalisme modern Amerika yang menekankan iman sebagai sarana untuk memperoleh berkat material. Penelitian lain, oleh Simon Coleman,⁴⁶ menjelaskan bahwa praktik ini membentuk subjektivitas religius yang menekankan tanggung jawab individu atas keberhasilan ekonomi.

Jika mengikuti pendekatan McCutcheon, analisis akan berhenti pada konstruksi teologi kemakmuran sebagai wacana religius. Artinya, analisis hanya berfungsi dalam produksi makna dan "agama" yang digunakan dalam konteks tersebut tidak

⁴⁵ Brendan Jones Payne, "Kate Bowler: *Blessed: A History of the American Prosperity Gospel*. New York: Oxford University Press, 2013; pp. xi + 337.," *Journal of Religious History* 43, no. 4 (2019): 557, <https://doi.org/10.1111/1467-9809.12622>.

⁴⁶ Stephen J. Hunt (peny.), *Handbook of Global Contemporary Christianity: Movements, Institutions, and Allegiance* (Leiden: Brill, 2016), 276.

memberikan evaluasi terhadap implikasi sosialnya. Dalam hal ini, kemungkinan adanya keyakinan yang keliru tentang realitas sosial (misalnya, kemiskinan semata-mata akibat kurangnya iman) tidak menjadi objek evaluasi. Sebaliknya, pendekatan Goldstein akan langsung menempatkannya dalam kerangka kritik terhadap kapitalisme dan relasi kuasa. Dalam pendekatan ini, kritik normatif terhadap dampak sosial ajaran tersebut menjadi eksplisit sejak awal.

Dalam analisis Roy Bhaskar, peneliti tidak memulai dari evaluasi normatif, tetapi dari identifikasi mekanisme kausal yang dalam konteks tertentu menghasilkan keyakinan yang keliru tentang realitas sosial. Kritik terhadap ajaran tersebut muncul sebagai konsekuensi rasional dari penjelasan ilmiah.

Relevansinya bagi Studi Agama

Ketika peneliti tentang studi agama menemukan bahwa suatu ajaran agama lahir dalam konteks kolonialisme, hal itu bukanlah tindakan moral atau sikap politis, melainkan konsekuensi ilmiah dari penelusuran kausal. Jika bukti historis menunjukkan bahwa doktrin tertentu berkembang sebagai respons terhadap relasi penjajahan, maka penyebutan fakta tersebut bukanlah keberpihakan ideologis karena itu adalah langkah epistemik untuk memahami bahwa doktrin itu terbentuk. Demikian pula, ketika riset menemukan bahwa ritual keagamaan tertentu berfungsi untuk mempertahankan relasi gender yang membatasi keterlibatan atau kebebasan kelompok tertentu, atau berperan mereproduksi hierarki kelas yang menjaga ketimpangan akses terhadap sumber daya dan kuasa, penjelasan ini tidak dimaksudkan untuk menyudutkan agama secara moral. Penjelasan tersebut muncul karena mekanisme sosial-historis yang membentuk praktik keagamaan tidak dapat dipahami secara tepat tanpa memperhitungkan struktur kuasa yang melingkupinya.

Dengan kata lain, kritik terhadap agama, dalam perspektif Bhaskar, tidak pernah bersifat moralistik karena berakar pada orientasi ilmiah untuk menjernihkan realitas. Posisi ini memungkinkan peneliti agama bersikap kritis tanpa kehilangan objektivitas karena objektivitas dipahami bukan sebagai posisi netral dan bebas nilai, tetapi sebagai proses dan koreksi terus-menerus terhadap selubung yang menghalangi pemahaman realitas.

Pendekatan Bhaskar ini memiliki beberapa relevansi. Pertama, peneliti tidak perlu takut karena dianggap melibatkan nilai ketika mengungkap struktur dominasi yang bekerja dalam sebuah tradisi. Kritik semacam itu bukanlah tindakan politis, melainkan langkah analitis untuk mencapai penjelasan ilmiah. Kedua, pandangan ini mencegah studi agama terjerumus ke dalam aktivisme yang dikhawatirkan oleh McCutcheon karena kritik Bhaskarian bukanlah seruan moral atau advokasi politik, melainkan konsekuensi dari analisis kausal. Ketiga, pendekatan ini juga menghindarkan studi agama dari klaim netralitas yang sering kali malah menutupi kepentingan terselubung. Bhaskar mengakui bahwa penelitian selalu berada dalam dunia sosial yang tidak bebas nilai, sekaligus tetap menjaga objektivitasnya.

Objektivitas tidak berarti bahwa peneliti harus netral dan bebas nilai. Objektivitas justru dipahami sebagai proses untuk mendekati realitas, termasuk realitas yang tersembunyi di balik teks, doktrin, atau ritual. Karena itu, kritik bukan ancaman bagi

objektivitas, melainkan bagian dari proses objektivasi, yaitu upaya ilmiah untuk mengungkap mekanisme kausal yang membentuk suatu fenomena keagamaan. Dari perspektif ini, studi agama justru tidak objektif bila berhenti pada deskripsi dan menolak untuk melihat realitas real di baliknya. Menolak kritik demi netralitas justru membuat penelitian rentan tunduk pada ilusi atau kepentingan sosial yang melandasi fenomena tersebut.

Misalnya, jika penelitian menunjukkan bahwa suatu ritual tertentu dalam tradisi keagamaan ternyata berfungsi menguntungkan kelas elite, itu adalah langkah objektif untuk menjelaskan cara ritual tersebut bekerja dalam keseluruhan struktur sosial dan merupakan konsekuensi logis dari metode ilmiah.

Emansipasi dalam studi agama juga adalah konsekuensi dari penelitian ilmiah yang berhasil mengungkap mekanisme real dalam dunia sosial. Ketika studi agama menyingkap bentuk ketergantungan yang tidak perlu, relasi kekuasaan yang tidak terlihat, atau mekanisme ideologis yang mengaburkan kenyataan, maka kelahiran tindakan kritis mengikuti dari pengetahuan ilmiah itu sendiri. Struktur-struktur tertentu bekerja dengan cara menyembunyikan kondisi yang sesungguhnya. Ketika penelitian menunjukkan bahwa suatu praktik, doktrin, atau ritual berfungsi melanggengkan ketidaksetaraan atau menutupi relasi kuasa, maka pengetahuan itu sendiri memiliki karakter emansipatoris karena pengetahuan tersebut membongkar selubung dan membuka ruang bagi emansipasi.

Dengan demikian, studi agama secara otomatis menghasilkan dimensi kritis dan emansipatoris. Peneliti tidak perlu berkata, "Saya ingin mengkritik ini karena saya berpihak kepada kelompok tertentu." Sebaliknya, peneliti hanya mengikuti tuntutan epistemik. Jika penjelasan tersebut mengungkap penindasan, maka konsekuensinya memang kritik dan perubahan.

Kesimpulan

Dengan cara ini, Bhaskar menawarkan jalan tengah yang melampaui perdebatan Goldstein dan McCutcheon. Ia mengakui, seperti Goldstein, bahwa studi agama tidak mungkin bebas nilai dan bahwa ada dimensi kritis yang tidak terhindarkan. Akan tetapi, ia juga memenuhi tuntutan McCutcheon akan objektivitas karena nilai yang dimaksud bukan nilai etis pribadi, melainkan nilai epistemik yang lahir dari penelitian ilmiah itu sendiri. Emansipasi bukanlah preferensi moral, melainkan hasil dari ilmu pengetahuan yang berhasil menjelaskan realitas real.

Dengan demikian, kontribusi Bhaskar bagi studi agama terletak pada pemahaman mengenai hubungan antara nilai, objektivitas, dan emansipasi. Studi agama tidak perlu memilih antara menjadi netral dan menjadi kritis karena keduanya dapat dipadukan dalam kerangka realisme kritis. Objektivitas tidak berarti steril dari nilai, tetapi keterbukaan metodologis untuk menyingkap mekanisme kausal yang bekerja di balik fenomena keagamaan. Sementara itu, keterlibatan nilai tidak berarti aktivisme atau ideologisasi penelitian, tetapi komitmen epistemik untuk membebaskan analisis dari ilusi yang menutupi realitas sosial.

Dengan memandang kritik dan emansipasi sebagai konsekuensi ilmiah, yang bukan agenda moral subjektif, Bhaskar menyediakan landasan metodologis yang memungkinkan studi agama tetap ilmiah, sekaligus peka terhadap dinamika kekuasaan,

sejarah, dan struktur sosial yang membentuk agama.

Referensi

- Bhaskar, Roy. *Dialectic: The Pulse of Freedom*. Abingdon: Routledge, 2008.
- _____. *Scientific Realism and Human Emancipation (Second Edition)*. London: Routledge, 2009.
- _____. *The Possibility of Naturalism: A Philosophical Critique of the Contemporary Human Sciences (Third Edition)*. London: Routledge, 1998.
- Fitzgerald, Timothy. "Critical religion and critical research on religion: A response to the April 2016 editorial." *Critical Research on Religion* 4, no. 3 (2016): 307–13. <https://doi.org/10.1177/2050303216676524>.
- Goldstein, Warren S. "What makes Critical Religion critical? A response to Russell McCutcheon." *Critical Research on Religion* 8, no. 1 (2020): 73–86. <https://doi.org/10.1177/2050303220911149>.
- Goldstein, Warren S., Jonathan Boyarin, dan Roland Boer. "Can a religious approach be critical?" *Critical Research on Religion* 2, no. 1 (2014): 3–5. <https://doi.org/10.1177/2050303214520934>.
- Goldstein, Warren S., Rebekka King, dan Jonathan Boyarin. "Critical theory of religion vs. critical religion." *Critical Research on Religion* 4, no. 1 (2016): 3–7. <https://doi.org/10.1177/2050303216630077>.
- _____. "On a balanced critique: (or on the limits of critique)." *Critical Research on Religion* 5, no. 1 (2017): 3–8. <https://doi.org/10.1177/2050303217690902>.
- Hunt, Stephen J, peny. *Handbook of Global Contemporary Christianity: Movements, Institutions, and Allegiance*. Leiden: Brill, 2016.
- Knox, James W. "Numinous Fear: How Rudolf Otto Altered the Way We Think About the 'Fear of God'." *Biblical Theology Bulletin: Journal of Bible and Culture* 54, no. 1 (2024): 26–37. <https://doi.org/10.1177/01461079241230136>.
- Marty, M. E. "American Studies: Religion." Dalam *International Encyclopedia of the Social & Behavioral Sciences*, disunting oleh Neil J. Smelser dan Paul B. Baltes, 451–54. Amsterdam: Elsevier, 2001. <https://doi.org/10.1016/B0-08-043076-7/03317-9>.
- Maxwell, Joseph A., Kavita Mittapalli, dan J. A. Maxwell. "Explanatory Research." Dalam *The SAGE Encyclopedia of Qualitative Research Methods*, disunting oleh Lisa Given. Thousand Oaks: SAGE, 2008.
- McCutcheon, Russell T. *Fabricating Religion: Fanfare for the Common e.g.* Berlin: De Gruyter, 2018.
- Miller, Richard B. "Critical Humanism and the Study of Religion: A Statement and Defense." *Method & Theory in the Study of Religion* 36, no. 2 (2023): 206–18. <https://doi.org/10.1163/15700682-bja10120>.
- Müller, Friedrich Max. *The Sacred Books of the East*. Oxford: Clarendon, 1879.
- Payne, Brendan Jones. "Kate Bowler: *Blessed: A History of the American Prosperity Gospel*." New York: Oxford University Press, 2013; pp. xi + 337." *Journal of Religious History* 43, no. 4 (2019): 557–59. <https://doi.org/10.1111/1467-9809.12622>.
- Rassiller, Markus. "Bewerten und Beurteilen. Dimensionen religionskundlicher Urteilsbildung." *Zeitschrift für Religionskunde* 10 (2022): 81–103. <https://doi.org/10.26034/fr.zfrk.2022.110>.

- Schwöbel, Christoph. "The History of Religions and the Study of Religions: A Response to Hans Kippenberg." In *The Future of the Study of Religion*, disunting oleh Slavica Jakelic dan Lori Pearson, 65–75. Leiden: Brill, 2004.
- Széll, György. "Positivismusstreit (The Positivist Dispute)." Dalam *Encyclopedia of Social Theory*, disunting oleh George Ritzer. Thousand Oaks : SAGE, 2005.
- Taves, Ann, Wesley J. Wildman, F. LeRon Shults, dan Raymond F. Paloutzian. "Scholarly Values, Methods, and Evidence in the Academic Study of Religion." *Method & Theory in the Study of Religion* 34, no. 4 (2022): 378–406. <https://doi.org/10.1163/15700682-bja10073>.