

ISSN 1979-5394

TITIK-TEMU

JURNAL DIALOG PERADABAN

Volume 8, Nomor 1, Julii - Desember 2015

Diterbitkan oleh Nurcholish Madjid Society (NCMS)

Sekretariat: Nurcholish Madjid Society

Graha STR, Lt. 4, Jl. Ampera Raya No. 11, Kemang

Jakarta Selatan 12550

E-mail: titik.temu@yahoo.com

Pemimpin Redaksi

Kautsar Azhari Noer

Wakil Pemimpin Redaksi

Muhamad Wahyuni Nafis

Redaktur Pelaksana

Sunaryo

Dewan Redaksi

Budhy Munawar-Rachman • Fachrurrozi • Kautsar Azhari Noer •
Moh. Monib • Muhamad Wahyuni Nafis • Rahmat Hidayatullah •
Sunaryo • Yudi Latif • Zainun Kamal

Pewajah Sampul

Taqi Kanara

Pewajah Isi

Moh. Syu'bi

Titik-Temu terbit setiap enam bulan. Redaksi menerima tulisan ilmiah dari klangan manapun dan berhak menyunting, memperbaiki dan menyepurnakan naskah tulisan yang diterima. Naskah tulisan berkisar antara 15-25 haman kuarto dengan ketikan spasi ganda dan dikirim via e-mail.

TITIK-TEMU, Vol. 8, No. 1, Juli - Desember 2015

ISSN 1979-5394

TITIK-TEMU

JURNAL DIALOG PERADABAN

Volume 8, Nomor 1, Juli - Desember 2015

DAFTAR ISI

Pedoman Transliterasi	1
Daftar Surat al-Qur'an	3-4
Watak Manusia dan Jalan untuk Membimbingnya	5-7
Pengantar	9-16

SAJIAN KHUSUS

Sekilas tentang Nurcholish Madjid <i>Jakob Oetama</i>	19-22
Nurcholish Madjid dan Gading yang Retak <i>Goenawan Mohamad</i>	23-27
Syariat Islam di Negara Sekuler: Belajar dari Australia <i>Djohan Effendi</i>	29-45
Islam dan Pluralisme di Indonesia dalam Kajian Sejarah Islam Global: Rujukan Marshall Hodgson dalam Tulisan-tulisan Nurcholish Madjid <i>Greg Soetomo</i>	47-74

ARTIKEL

Kajian Islam di Barat Kontemporer <i>Muhamad Ali</i>	77-98
---	-------

DAFTAR ISI

Melukis Wajah Muhammad: Sebuah Catatan untuk <i>Membaca Sirah Nabi Muhammad saw</i> <i>Kautsar Azhari Noer</i>	99-116
Membaca Diskursus Agama Para Pendiri Bangsa Indonesia dari Teori Diskursus Habermas <i>Gusti A.B. Menoh</i>	117-148
Bhagavadgita dan Perang: Beberapa Antisipasi Awal terhadap Interpretasi Gandhi tentang Bhagavadgita <i>Arvind Sharma</i>	149-160

RESENSI BUKU

Guru Bangsa, Pembaharu Pemikiran Islam <i>M. Goeswin Noer Rizal</i>	163-167
Perjuangan dan Romantika Pasangan Seorang Guru Bangsa <i>Irfan Mohamad</i>	169-172

MAKLUMAT

Susunan Pengurus Nurcholish Madjid Society	175-176
Ucapan Terima Kasih	177
Pembetulan	178
Berlangganan <i>Titik-Temu</i>	179

MEMBACA DISKURSUS AGAMA PARA PENDIRI BANGSA INDONESIA DARI TEORI DISKURSUS HABERMAS

Gusti A. B. Menoh

Pendahuluan

Agama merupakan sesuatu yang esensial bagi manusia. Begitu hakikinya agama sehingga tak jarang muncul keinginan untuk menjadikannya sebagai kerangka hidup menyeluruh bagi para pengikutnya. Secara normatif, agama merupakan doktrin komprehensif yang mutlak sifatnya. Itulah sebabnya muncul berbagai usaha untuk menjadikan doktrin agama sebagai satu-satunya prinsip pengaturan seluruh bidang kehidupan dalam semesta tatanan masyarakat. Istilah seluruh bidang mencakup aneka urusan yang mencakup tatanan politik, hukum, ekonomi, budaya, pendidikan, relasi sosial, sampai urusan cara berpakaian dan tata cara perkawinan.¹ Upaya mengusung perda (peraturan daerah) berbasis agama seperti perda Injil atau perda Syariah yang terkait dengan isu moralitas, yakni perda antipelacuran, antiperzinahan atau antikemaksiatan; perda yang terkait dengan mode pakaian seperti keharusan memakai jilbab; perda yang terkait dengan keterampilan beragama seperti keharusan bisa baca dan tulis

¹ Lihat B. Herry-Priyono, "Agenda Indonesia: Sebuah Bangsa hanya Dibentuk dengan Sengaja," dalam Benget Silitonga, ed., *Kratos minus Demos: Demokrasi Indonesia, Catatan dari Bawah* (Jakarta: Bakumsu dan Obor, 2012), h. 10.

al-Qur'an; dan perda yang terkait dengan pemungutan dana sosial dari masyarakat melalui perda zakat, infak, dan sedekah adalah implikasi langsung dari ajaran agama yang sifatnya komprehensif.² Fenomena “terlalu banyak campur tangan agama” dalam ruang publik ini justru begitu kuat di era reformasi ketika alam kebebasan terbuka. Hal itu terjadi seiring terbukanya kebebasan berpendapat dan berekspresi di era reformasi ini.

Akibatnya, mengutip Hefner, ruang publik yang terbuka bukannya melahirkan budaya politik yang toleran dan terbuka, melainkan justru sikap-sikap intoleran dan dapat memicu pertentangan antarkeyakinan yang berbeda. Lahirnya kelompok-kelompok Islam garis keras seperti Laskar Jihad, Majelis Muahhidin, Front Pembela Islam (FPI), dan sebagainya makin menegaskan apa yang dinyatakan oleh Hefner. Ruang publik yang seharusnya menjadi ruang bersama bagi seluruh komunitas majemuk yang kita sebut sebagai warga ternyata sudah dibajak oleh kelompok garis keras. Determinasi berlebihan dari kelompok ini telah mencancam ruang kebebasan berpendapat dan berekspresi kelompok lain.³

Fakta ini menantang kita sebagai suatu bangsa yang majemuk. Namun kita keliru apabila menganggap kemajemukan sebagai tantangan baru. Kita lupa belajar dari masa lalu di mana para pendiri bangsa pernah berhasil memecahkan problem semacam itu. Sejarah memperlihatkan bahwa para pendiri bangsa Indonesia sudah sejak dini menyadari realitas kemajemukan bangsa, dan hal itu dapat diatasi oleh mereka secara rasional. Bahkan, Indonesia berhasil didirikan di atas realitas kemajemukan itu. Hal itu dimungkinkan karena para pendiri bangsa bersedia melakukan diskursus serius atas tantangan yang dihadapi. Bagi *founding fathers*, kemajemukan budaya, etnis, agama, dan suku yang terbentang di Nusantara merupakan tantangan serius yang harus dihadapi. Kenyataan ini tak

² Lihat A. Sunarko, “Agama di Ruang Publik Demokratis Indonesia,” dalam *Basis* 62/03-04(2013): 7.

³ Lihat Sunaryo, “Islam Indonesia: Negosiasi Tanpa Henti,” dalam *Titik Temu* 2/1(Juli – Desember 2009): 176.

terhindarkan karena Indonesia merupakan pusat persemaian dan penyerbukan silang budaya, yang mengembangkan berbagai corak kebudayaan yang lebih banyak dibandingkan dengan kawasan Asia mana pun.⁴ Inilah yang membuat Indonesia sejak awal menghadapi tantangan yang khas.

Namun kemajemukan budaya dan agama yang ada tidak menyapkan cita-cita mendirikan Negara Kesatuan Republik Indonesia (NKRI) 1945. Para pendiri bangsa dengan sadar melakukan diskursus serius atas kemajemukan agama dan budaya dan berhasil menciptakan suatu peristiwa bersejarah yang sangat penting, terutama atas pluralitas keagamaannya. Peristiwa itu telah tertuang secara tegas dalam konstitusi bangsa baru itu, yaitu Undang-Undang Dasar 1945.⁵ Peristiwa itu adalah menyangkut religiusitas bangsa Indonesia, suatu keberagaman yang khas Indonesia.

Peristiwa itu teramat penting bagi sejarah Indonesia karena apa yang dirumuskan sebagai religiusitas bangsa ini bukan sekadar kompromi politik, melainkan sesuatu yang lahir dari diskursus sungguh-sungguh para pemeluk agama-agama yang berbeda-beda di Nusantara untuk beragama secara khas Indonesia. Para pendiri bangsa dengan latar belakangkeagamaan yang berbeda-beda itu melakukan diskursus terbuka, berdebat, saling mendengar dan masing-masing pihak bersedia memperluas pandangan keagamaannya. Secara khusus, para pendiri bangsa melakukan diskursus rasional atas keyakinan-keyakinan religiusnya yang cenderung eksklusif, sehingga tercapailah suatu pemahaman keagamaan yang khas Indonesia, yaitu pemahaman keagamaan yang inklusif, toleran, dan transformatif.

Pengalaman diskursus para pendiri bangsa atas tradisi-tradisi keagamaan ini memiliki artikulasi konseptualnya dalam teori diskursus filsuf Jürgen Habermas. Dengan kata lain, ternyata

⁴ Oppenheimer dalam kutipan Yudi Latif, *Negara Paripurna: Historisitas, Rasionalitas, dan Aktualitas Pancasila* (Jakarta: Gramedia, 2011), h. 3.

⁵ Lihat John A. Titaley, *Religiositas di Alinea Tiga: Pluralisme, Nasionalisme dan Transformasi Agama-Agama* (Salatiga: Satya Wacana University Press, 2013), h. 34.

gagasan normatif Habermas itu sudah menjadi praktik para pendiri bangsa Indonesia sejak kemerdekaan 1945. Itulah sebabnya secara normatif dapat dikatakan bahwa praksis politik para pendiri bangsa Indonesia sudah sesuai asas-asas demokrasi negara hukum modern yang menjunjung tinggi diskursus rasional dalam memecahkan setiap problem yang dihadapi.

Tulisan ini bertujuan memperlihatkan bahwa diskursus politik yang dilakukan para pendiri Indonesia dalam memecahkan kemajemukannya mendapat dasar filosofisnya dalam filsafat politik Habermas. Dalam arti itu, apa yang dilakukan dan dihasilkan oleh para pendiri bangsa merupakan capaian yang tak ternilai karena secara normatif memenuhi asas-asas negara hukum demokratis yang rasional. Untuk tujuan itu, pertama-tama akan dibahas teori diskursus Habermas, ruang publik sebagai lokus berlangsungnya teori diskursus, dan diskursus agama dalam pemikiran Habermas. Kedua, akan diperlihatkan pengalaman diskursus politik para pendiri bangsa dalam merumuskan dasar negara Pancasila, dan secara khusus diskursus agama oleh *Founding Fathers* dalam perumusan religiusitas bangsa Indonesia. Tulisan ini akan ditutup dengan sebuah catatan akhir.

Teori Diskursus Jürgen Habermas

Filsuf kenamaan yang masih hidup ini lahir pada 18 Juni 1929 di Düsseldorf, Jerman. Karya-karyanya berpengaruh dalam berbagai bidang ilmu sosial dan kemanusiaan yang berbeda-beda. Para mahasiswa sosiologi, filsafat, politik, teori hukum, teologi, studi-studi kebudayaan, tak diragukan bersentuhan dengan ide-ide Habermas.⁶ Ada sejumlah alasan mengapa karya-karyanya berpengaruh sedemikian luas. Pertama, Habermas adalah seorang teoritikus interdisiplin ilmu. Habermas selalu melampaui batas-

⁶ Bandingkan James Gordon Finlayson, *Habermas: A Very Short Introduction* (Oxford, UK: Oxford University Press, 2005), h. xi.

batas disiplin suatu ilmu. Ia belajar filsafat, sosiologi, sains, sejarah, psikologi, politik, agama, sastra dan seni⁷ di Göttingen, Zürich, dan Bonn. Kedua, di era yang dikacaukan oleh ekstrim fundamentalisme agama dan skeptisisme sains, Habermas muncul sebagai pembela utama keyakinan rasio pencerahan yang diyakininya sebagai pembimbing moralitas dan politik. Habermas dengan setia meyakini bahwa rasio tetap menduduki jantung komunikasi manusia, yang baginya merupakan mesin utama emansipasi manusia.⁸

Teori diskursus adalah inti filsafat politik Habermas. Habermas ingin memecahkan masalah syarat kemungkinan kehidupan bersama secara politis di dalam masyarakat-masyarakat kompleks dan plural dewasa ini, sesudah cara-cara legitimasi politis tradisional (yang bersifat religius dan kultural) yang kebal terhadap kritik mengalami krisis. Pertanyaan ini bertolak dari pengandaian Habermas bahwa dalam masyarakat-masyarakat pasca-tradisional dewasa ini, argumentasi tentang aturan-aturan politis bersama memainkan peran yang semakin penting, dan tidak ada sebuah pandangan pun (agama dan budaya) yang dapat menjadi dasar pijakan bersama sebelum disepakati bersama secara bebas oleh semua pihak yang berkepentingan.⁹ Pengandaian Habermas itu bertolak dari kenyataan dewasa ini yang ditandai oleh pluralitas budaya dan agama yang tak dapat diabaikan. Habermas menegaskan bahwa dalam kehidupan yang majemuk saat ini, tidak ada norma dari budaya dan agama mana pun yang dapat mengklaim diri sebagai dasar hidup bersama. Aturan main hidup bersama suatu bangsa harus disepakati bersama melalui diskursus yang melibatkan semua pihak yang terkait.

Teori diskursus itu memiliki pengandaian epistemologisnya dalam teori tindakan komunikatif seperti tertuang dalam karyanya *The Theory of Communicative Action*. Rasionalitas, komunikasi, dan bahasa yang

⁷ Lihat David Ingram, *Habermas: Introduction and Analysis* (Ithaca and London: Cornell University Press, 2010), h. 1.

⁸ Lihat Ingram, *Habermas: Introduction and Analysis*, h. 2.

⁹ Lihat F. Budi Hardiman, *Demokrasi Deliberatif: Menimbang Negara Hukum dan Ruang Publik dalam Teori Diskursus Jürgen Habermas* (Yogyakarta: Kanisius, 2009), h. 23-24.

mendasari tindakan komunikatif merupakan basis epistemik bagi teori diskursus. Menurut Habermas, tindakan komunikatif merupakan tindakan paling mendasar dalam hubungan antarmanusia. Berbeda dengan tindakan manusia terhadap alam yang bersifat instrumental (tindakan instrumental), hubungan antarmanusia didasari oleh tindakan komunikatif yang bersifat rasional. Rasionalitas komunikatif dari interaksi antarmanusia itu terletak pada kenyataan bahwa masing-masing subjek mengarahkan diri untuk mencapai saling pengertian atau kesepahaman.¹⁰ Bahkan jauh sebelum terjadi saling tukar pendapat di antara para subjek, menurut Habermas “kalimat kita yang pertama sudah secara tegas mengungkapkan suatu maksud akan konsensus yang universal dan tanpa paksaan.”¹¹ Jadi tindakan komunikatif sebenarnya bertujuan pada saling pengertian bahkan konsensus. Konsensus itu dianggap rasional jika para subjek yang berkomunikasi dapat menyatakan argumentasinya secara bebas tanpa paksaan. Habermas menambahkan bahwa agar konsensus dapat dicapai, maka setiap subjek yang berkomunikasi harus bicara dengan benar, jelas, jujur, dan tepat.

Teori tindakan komunikatif ini pertama-tama diterapkan ke wilayah moral, lalu lahirlah etika diskursus. Etika diskursus tidak bermaksud menggantikan norma-norma sosial yang sudah melekat dalam *Lebenswelt* (dunia-kehidupan). Justru sebaliknya norma-norma moral dalam *Lebenswelt* itu menjadi acuan kerja etika diskursus. Tetapi bagaimana pun, nilai-nilai sosial-budaya dalam *Lebenswelt* seringkali bersifat partikular. Awalnya pandangan dunia (Jerman: *Weltanschauung*) itu dihidupi begitu saja tanpa dipersoalkan. Masyarakat tradisional menjalani nilai-nilai kultural itu tanpa mempersoalkan alasan rasional di baliknya. Tetapi dengan makin berkembang masyarakat, makin tumbuh kesadaran

¹⁰ Mathieu Deflem. ed., *Habermas, Modernity and Law* (London: Sage Publications, 1996), h. 2.

¹¹ Dalam kutipan F. Budi Hardiman, *Kritik Ideologi* (Yogyakarta: Kanisius, 2009), h. 37; Bandingkan Michael Pusey, *Habermas: Dasar dan Konteks Pemikiran* (Yogyakarta: Resist Book), h. 89.

akan kemajemukan nilai dalam masyarakat. Agama-agama dunia mengklaim diri sebagai yang memuat nilai universal itu. Tetapi kenyataannya tidak hanya terdapat satu agama. Kesadaran akan pluralitas nilai moral dan agama dalam masyarakat ini menimbulkan pertanyaan kembali akan kesahihan norma-norma itu.

Hal itu menimbulkan munculnya kesadaran akan pentingnya pemastian hal moralitas secara rasional. Immanuel Kant memulainya dengan menolak semua pandangan moralitas substansial sebelumnya. Ia mengusulkan sebuah metode yang dapat memeriksa apakah sebuah norma memiliki daya ikat moral. Menurutnya, suatu hukum hanya berstatus moral apabila dapat dikehendaki menjadi hukum yang berlaku universal.¹² Etika diskursus Habermas bertolak dari imperatif kategoris Kant ini.

Etika diskursus Habermas merupakan upaya memodifikasi imperatif kategoris Kant dengan suatu prosedur argumentasi intersubjektif. Sepakat dengan Kant yang berpandangan bahwa suatu norma hanya berlaku secara moral bila dapat diuniversalkan, Habermas ingin memastikan keberlakuan universal norma itu secara diskursif. Dari teorinya tentang tindakan komunikatif, sudah dapat dipastikan bahwa Habermas tidak setuju dengan cara monologis Kant dalam memastikan suatu norma. Habermas berpendapat bahwa justifikasi normatif suatu norma tergantung pada kesepakatan rasional di antara para subjek yang kepadanya norma itu berlaku. Imperatif kategoris Kant diganti dengan prinsip penguniversalisasian “U” oleh Habermas sebagai berikut: “Sebuah norma moral hanya boleh dianggap sah kalau akibat-akibat dan efek-efek sampingan yang diperkirakan akan memengaruhi pemuasan kepentingan siapa saja andaikata norma itu ditaati secara umum, dapat disetujui tanpa paksaan oleh semua.”¹³

Habermas menggeser kerangka referensi soliter Kant kepada suatu model dialogis. Maka menurut Habermas, apakah suatu

¹² Dalam kutipan Franz Magnis-Suseno, *12 Tokoh Etika Abad ke-20* (Yogyakarta: Kanisius, 2000), h. 225.

¹³ Lihat Magnis-Suseno, *12 Tokoh Etika Abad ke-20*, h. 226.

norma dapat dijustifikasi tidak boleh ditentukan secara monolog, melainkan harus melalui pengujian diskursif.¹⁴ Diskursus sebagai bentuk refleksi dari tindakan komunikatif yang berciri argumentatif benar-benar diterapkan di sini. Untuk itu Habermas merumuskan sebuah prinsip diskursus yang berbunyi: “Hanya norma-norma yang disetujui oleh semua yang bersangkutan sebagai peserta sebuah diskursus praksis boleh dianggap sah.”¹⁵ Ciri argumentatif dalam memastikan legitimasi norma inilah yang membuat etika diskursus *reasonable* karena lahir dari diskursus rasional para warga.

Habermas lalu memperlihatkan syarat-syarat diskursus sebagai berikut: (1) Setiap subjek yang bisa bicara dan bertindak boleh ikut dalam diskursus. (2) a. Setiap peserta boleh mempersoalkan setiap pernyataan. b. Setiap peserta boleh memasukkan setiap pernyataan ke dalam diskursus. c. Setiap peserta boleh mengungkapkan sikap-sikap, keinginan-keinginan, dan kebutuhan-kebutuhannya. (3) Tidak ada peserta yang boleh dicegah, dengan paksaan di dalam atau di luar diskursus, dari menjalankan hak-haknya yang telah ditetapkan melalui peratutan-peraturan di atas.¹⁶

Etika diskursus yang dikembangkan Habermas di tahun 1980-an itu, yang kemudian diterapkan dalam wilayah politik di tahun 1990-an, menjadi teori diskursus. Teori diskursus Habermas itu lebih dikenal dengan demokrasi deliberatif. Dengan istilah deliberatif ini, Habermas menekankan pentingnya prosedur komunikasi untuk meraih legitimasi hukum dalam proses pertukaran yang dinamis antara sistem politik dan ruang publik yang dimobilisasi secara kultural. Dalam model ini Habermas mencoba menghubungkan tesis hukumnya, yakni tesis tentang fungsi hukum sebagai medium integrasi sosial, dengan sebuah teori sosiologis tentang demokrasi.¹⁷

¹⁴ Jürgen Habermas, *Moral Consciousness and Communicative Action* (Cambridge, Mass.: MIT Press, 1990), h. viii.

¹⁵ Lihat Magnis-Suseno, *12 Tokoh Etika Abad ke-20*, h. 226.

¹⁶ Magnis-Suseno, *12 Tokoh Etika Abad ke-20*, h. 247.

¹⁷ Hardiman, *Demokrasi Deliberatif*, h. 126.

Dalam bahasa Habermas sendiri, demokrasi deliberatif adalah suatu teori yang menerima diskursus rasional di antara para warga sebagai sumber legitimasi politik.¹⁸ Pengertian ini bertolak dari asal-usul istilah deliberatif, yakni *deliberatio* dalam bahasa Latin, yang berarti menimbang-nimbang secara rasional, berkonsultasi, atau bermusyawarah secara terbuka. Dalam masyarakat tradisional yang masih cenderung homogen, kebutuhan akan diskursus rasional yang inklusif belum muncul. Di sana ada referensi bersama pada otoritas transenden yang dianggap menyediakan basis kokoh dan pra-diskursif bagi kesatuan dan stabilitas komunitas politis. Habermas mengatakan: Hukum awalnya memiliki suatu dasar ilahi; hukum ini, biasanya ditafsirkan dan diatur oleh para teolog atau pembuat hukum, lalu diterima secara luas sebagai bagian dari perintah ilahi atau tatanan hukum alam, dan bukan urusan manusia.¹⁹ Tetapi dengan kelahiran modernitas, situasinya berubah. Dalam konteks pasca-tradisional dan pluralisme metafisika (pandangan dunia), referensi bersama pada otoritas agama tidak lagi memadai. Habermas yakin bahwa dalam masyarakat modern, otoritas dari Yang Ilahi perlahan-lahan digantikan dengan otoritas suatu konsensus rasional dan bahwa legitimasi dan stabilitas dari komunitas politik tergantung pada (menurut model deliberatif) rasionalitas konsensus yang dicapai dalam debat demokratis itu sendiri.

Secara faktual, demokrasi deliberatif mengacu pada prosedur pembentukan pendapat dan aspirasi secara demokratis itu sendiri. Model ini tidak memberitahu kita sebelumnya mengenai bagaimana kita dapat menghasilkan alasan-alasan yang bagus, melainkan hanya mengatakan bahwa alasan-alasan yang bagus untuk sebuah keputusan politis haruslah diuji secara publik (melalui diskursus) sedemikian rupa sehingga alasan-alasan tersebut diterima secara intersubjektif oleh semua warga negara dan tidak menutup diri

¹⁸ Jürgen Habermas, *Between Facts and Norm: Contributions to a Discourse Theory of Law and Democracy* (Cambridge, Mass.: MIT Press, 1996), h. 110.

¹⁹ Habermas, *Between Facts and Norm*, h. 145-6.

dari kritik dan revisi. Maka bagi Habermas, untuk mendorong partisipasi publik dan memperluas atau memperkuat demokrasi, politik harus dipandang sebagai percakapan publik yang dijalankan dengan prosedur-prosedur yang sah dan rasional. Habermas berpendapat, “formasi kehendak demokratis mendapat kekuatan legitimasinya dari pengandaian-pengandaian komunikatif yang memungkinkan argumen-argumen yang lebih baik dalam berbagai bentuk diskursus dan dari prosedur-prosedur yang menjamin proses-proses negosiasi yang adil. Habermas meringkas prosedur-prosedur adil ini dalam apa yang dia sebut “situasi pembicaraan yang ideal,” yaitu situasi di mana dialog publik itu bebas dan tanpa paksaan. Demokrasi deliberatif ini mengandaikan ruang publik sebagai forum berlangsungnya diskursus.

Ruang Publik. Istilah ruang publik yang dalam bahasa Jerman-nya “*Öffentlichkeit*,” berarti “keadaan dapat diakses oleh semua orang.” Itu berarti bahwa ruang publik politis ini bukanlah sebuah lembaga formal, melainkan ruang informal yang melaluinya para warga berkomunikasi. Tetapi ini bukan komunikasi biasa. Ruang publik adalah arena di mana perdebatan publik terjadi. Habermas mengatakan bahwa ruang publik politis tidak lain daripada hakikat kondisi-kondisi komunikasi yang dengannya sebuah formasi opini dan aspirasi diskursif sebuah publik yang terdiri dari para warganegara dapat berlangsung.²⁰

Ruang publik yang sehat harus memenuhi dua persyaratan, yakni bebas dan kritis. Bebas artinya setiap pihak dapat berbicara di mana pun, berkumpul, dan berpartisipasi dalam debat politik. Kritis artinya siapa pun boleh secara adil dan bertanggungjawab menyoroti proses-proses pengambilan keputusan yang bersifat publik.²¹ Dengan kata lain, ruang publik adalah sebuah konsep normatif yang mengandaikan adanya komunikasi ideal, di mana para peserta berdiskusi dalam keadaan bebas dan setara, tanpa

²⁰ Hardiman, *Demokrasi Deliberatif*, h. 134.

²¹ Reza A. A. Wattimena, *Melampaui Negara Hukum Klasik* (Yogyakarta: Kanisius, 2007), h. 126-7.

diskriminasi, tanpa tekanan satu terhadap yang lain dalam rangka membicarakan persoalan-persoalan kehidupan bersama. Konsep normatif ini kemudian menjadi tuntutan legitimasi hukum. Artinya hukum baru sah bila sudah melalui pemeriksaan dalam diskursus publik. Jadi, legitimasi suatu keputusan publik diperoleh lewat pengujian publik dalam proses diskursus yang menghubungkan suara rakyat dalam ruang publik dan proses legislasi hukum oleh lembaga legislatif dalam sistem politik. Titik sambung secara diskursif antara ruang publik dan sistem politik inilah yang memungkinkan rakyat disebut berdaulat.

Habermas menegaskan bahwa dalam ruang publik itu tidak boleh ada satu tradisi budaya atau agama apa pun yang dapat mengklaim ajarannya sebagai norma bagi semua yang lain.²² Sebaliknya, dengan menjadi arena diskursif, ruang publik berfungsi melindungi pluralisme agama dan budaya, dan terutama ia dapat berguna memobilisasi komunikasi di antara para warga yang berbeda keyakinan agama dan budaya itu sehingga tercipta saling pengertian dan saling belajar. Lebih dari itu, dengan menjadi lokus berlangsungnya komunikasi dan deliberasi yang bebas dan setara, yang saling menghargai hak masing-masing, ruang publik dapat mendorong terbentuknya solidaritas sosial. Dimensi epistemik hasil belajar dan kekuatan solidaritas yang tercipta di antara para warga dalam ruang publik ini, bila tersambung dengan sistem politik, maka akan memperkuat legitimasi kekuasaan politik dan hukum-hukumnya.

Diskursus Agama dalam Terang Teori Diskursus. Sesuai maknanya, teori demokrasi deliberatif sebagai prosedur komunikasi dalam negara hukum modern untuk meraih legitimasi politik memberi ruang bagi berbagai elemen masyarakat sipil untuk berpartisipasi. Konsekuensi ini bertolak dari pengandaian demokrasi deliberatif bahwa legitimasi kekuasaan dalam masyarakat plural tidak ditetapkan sejak awal, melainkan diperoleh melalui diskursus.

²² Nicholas Adams, *Habermas and Theology* (Cambridge, Mass.: Cambridge University Press, 2006), h. 5.

Di satu sisi, Habermas sepakat dengan liberalisme politik yang menghendaki negara hukum berdiri di atas suatu legitimasi nonreligius. Liberalisme politik yang berangkat dari teori-teori kontrak Thomas Hobbes, John Locke, Immanuel Kant hingga John Rawls itu memahami realitas politik sebagai kenyataan buatan manusia. Habermas mengafirmasi pendirian liberalisme politik yang berada dalam tradisi hukum akal budi itu, yang tidak mendasarkan diri pada pengandaian-pengandaian kosmologis atau sejarah keselamatan sebagaimana yang diwakili oleh ajaran-ajaran hukum kodrat klasik dan religius.²³ Habermas memegang teguh prinsip negara konstitusional liberal yang dikembangkan dalam konteks tradisi filosofis yang percaya pada kekuatan akal budi, di mana rasio manusia diandaikan mampu menyediakan basis epistemik bagi justifikasi negara hukum.²⁴ Habermas mengafirmasi pendirian liberalisme yang berbunyi: “Prinsip pemisahan agama dan negara mewajibkan para politisi dan pejabat dalam institusi-institusi politik untuk merumuskan dan menjustifikasi hukum-hukum, aturan-aturan pengadilan, keputusan-keputusan, dan undang-undang dalam suatu bahasa yang dapat dimengerti oleh semua warga.”²⁵ Dengan kata lain, Habermas mempertahankan prinsip liberalisme yang menuntut pemisahan agama dan negara agar institusi-institusi negara bekerja dengan netralitas ketat berhadapan dengan komunitas-komunitas religius.

Tetapi, menurut Habermas, pembatasan total bagi agama untuk berpartisipasi dalam kehidupan publik yang berujung pada privatisasi agama bahkan antiklerikalisme itu sangat bermasalah. Di sisi lain, secara prosedural, Habermas berpendapat bahwa prinsip dasar negara liberal yang melindungi hak-hak dasar seperti kebebasan beragama, mestinya tidak pada saat yang sama menuntut

²³ Lihat J. Habermas, “Basis Prapolitis Sebuah Negara Hukum yang Demokratis,” dalam Paul Budi Kleden, ed., *Dialektika Sekularisasi* (Lamalera dan Ledalero, 2010), h. 4.

²⁴ Jürgen Habermas, *Between Naturalism and Religion* (Cambridge, Mass.: Polity Press, 2008), h. 120.

²⁵ Habermas, *Between Naturalism and Religion*, h.122.

semua warganya untuk menjustifikasi pilihan-pilihan politiknya secara independen dari keyakinan religius mereka. Netralitas kekuasaan negara terhadap berbagai pandangan dunia menjamin kebebasan etis yang sama bagi semua warga, baik sekuler maupun religius.²⁶ Maka negara liberal yang melindungi semua bentuk kehidupan religius secara sama harus membebaskan warga beragama dari beban keharusan membuat pemisahan yang ketat antara alasan-alasan sekuler dan religius dalam wilayah publik politik bila hal itu mengganggu identitas personal mereka.

Namun itu tak berarti Habermas sepakat dengan pendirian komunitarian yang menghendaki agama untuk dengan bebas bersirkulasi dalam ruang politik formal (sistem politik) negara hukum. Komunitarianisme menolak pembatasan peran politis agama dalam level mana pun. Kaum komunitarian mengingatkan bahwa manusia real selalu berasal dari dan terikat pada latar belakang etnis, agama, dan budaya tertentu. Pandangan ini bertolak dari tradisi republikan Aristoteles dan Hegel yang memahami hidup yang baik sebagai hidup yang bergerak dalam tatanan nilai masyarakat. Kaum komunitarian seperti Michael Sandel, Michael Walzer, Alasdair MacIntyre dan Charles Taylor mengembangkan pemikiran dua filsuf tersebut.²⁷ Charles Taylor menegaskan bahwa manusia dan martabatnya hanya dapat dipikirkan dalam horizon komunitasnya. Maka asas netralitas liberal dapat dipandang sebagai pencegah bagi pengakuan publik atas aspirasi religius kelompok tertentu.²⁸ Lebih dari itu, argumen komunitarianisme bertolak dari pengalaman bahwa gereja dan gerakan-gerakan keagamaan di bawah pengaruh

²⁶ Habermas, "Basis Prapolitis Sebuah Negara Hukum yang Demokratis," h. 27.

²⁷ Lihat Franz Magnis-Suseno, *Pijar-Pijar Filsafat: Dari Gatholoco ke Filsafat Perempuan, dari Adam Muller ke Postmodernisme* (Yogyakarta: Kanisius, 2005), h. 198-199.

²⁸ Lihat A. Sunarko, "Kristen Katolik: Gereja Katolik tentang Demokrasi," dalam Lili Tjahjadi, ed., *Agama dan demokratisasi* (Yogyakarta: Kanisius, 2011), h. 108.

Martin Luther King pernah mendukung realisasi demokrasi dan hak-hak asasi manusia di Amerika Serikat.

Dengan memegang teguh prinsip netralitas, Habermas menemukan masalah dalam pendirian komunitarian. Menurutnya, bila tidak ada pemisahan antara agama dan negara, kita tetap menghadapi masalah. Ia berpendapat bahwa dengan membuka parlemen pada argumentasi-argumentasi religius, negara melanggar prinsip netralitas berkaitan dengan pandangan hidup dan agama yang memang majemuk. Habermas khawatir otoritas pemerintahan dapat berubah menjadi agen mayoritas religius tertentu untuk memaksakan kehendaknya bila mereka hanya mau mendasarkan argumentasinya pada keyakinan imannya dan menolak melakukan deliberasi argumentatif dengan bahasa universal. Khususnya dalam konteks sebuah negara dengan mayoritas agama tertentu, “dominasi mayoritas menjelma menjadi penindasan jika sebuah mayoritas yang berargumentasi secara religius — dalam prosedur formasi opini dan aspirasi politis dari minoritas sekuler atau minoritas beragama lain — menampilkan pelaksanaan diskursif atas pembenaran-pembenaran yang dilakukan oleh suatu minoritas.”²⁹ Habermas mengatakan bahwa pandangan komunitarian mencederai proses demokrasi karena menghindari deliberasi, melanggar ciri diskursif dalam menilai pertimbangan-pertimbangan yang disampaikan.

Habermas memegang teguh tradisi liberal yang meyakini akal budi bersama umat manusia sebagai dasar pemisahan agama dan negara dan dasar kekuasaan negara hukum modern yang tidak lagi bergantung pada legitimasi agama. Jadi, negara tidak boleh membendung sejak awal alasan-alasan religius tetapi dalam prosedur deliberasi negara juga harus tetap mempertahankan netralitasnya terhadap kelompok-kelompok religius yang saling bersaing dalam masyarakat. Sebagai solusi, Habermas mengajukan demokrasi deliberatif sebagai kerangka acuan. Dengan mengacu pada demokrasi deliberatif, Habermas menuntut perlunya komunikasi antara negara dan komunitas-komunitas religius agar, di satu

²⁹ Lihat Sunarko, “Kristen Katolik,” h. 113.

sisi, negara tidak melanggar prinsip dasarnya dengan menindas aspirasi-aspirasi religius, dan di sisi lain, agama tidak memaksakan kehendaknya untuk menjadi basis legitimasi negara konstitusional yang rasional. Dalam masyarakat post-sekuler dewasa ini, agama justru harus melepaskan klaim yang meyakini bahwa hanya ada satu otoritas yang menentukan cara hidup legitim.

Untuk mewujudkan komunikasi antara negara dan agama, Habermas membuat distingsi antara ruang publik informal dan ruang publik formal/sistem politik. Ruang publik politik formal berlangsung di parlemen, peradilan, dan administrasi negara (eksekutif), sedangkan ruang publik politik informal adalah wilayah pra-parlementer (*civil society*). Dalam wilayah pra-parlementer ini, komunitas-komunitas religius yang plural itu ditantang untuk saling belajar dari bahasa dan kekayaan tradisi-tradisi agama mereka yang berbeda-beda itu, yang dapat bermanfaat bagi kehidupan bersama sebagai masyarakat politis.

Maka dalam ruang publik informal itu, para warga (apa pun keyakinan religiusnya) dituntut untuk bekerja sama menerjemahkan kosa kata dan dimensi epistemik dari agama-agama mereka yang bermanfaat bagi demokrasi. Hasil terjemahan yang dapat dimengerti oleh semua pihak itulah yang diberlakukan dalam ruang publik formal (negara) karena dalam wilayah politik formal itu hanya bahasa yang dapat dipahami semua warga dapat berlaku. Untuk menghasilkan terjemahan universal dari tradisi keagamaan yang bersifat partikular dibutuhkan penalaran publik.

Habermas menegaskan bahwa sangatlah penting untuk memperhatikan isi rasional inklusif dalam agama-agama yang bersentuhan dengan persoalan keadilan sosial kemanusiaan universal.³⁰ Menurut Habermas, agama merupakan sumber makna dan motivasi yang sangat menolong, terutama dalam membendung kekuatan kapitalisme global. Habermas yakin bahwa praktik-praktik dan perspektif keagamaan dapat menjadi sumber nilai

³⁰ Lihat Habermas, *Between Naturalism and Religion*, h. 143.

yang memperkaya etika kewargaan multikultural dan mendorong solidaritas maupun penghargaan yang setara.³¹

Itulah sebabnya dalam masyarakat post-sekuler ini Habermas menuntut kerja sama antara warga sekuler dan religius dalam upaya penerjemahan sumber-sumber religius itu. Warga religius yang menganggap diri mereka sebagai bagian dari demokrasi konstitusional harus menerima syarat penerjemahan sebagai harga yang harus dibayar demi netralitas otoritas negara terhadap pandangan-pandangan dunia yang bersaing. Secara khusus, menurut Habermas, agar potensi-potensi semantik vital dari tradisi-tradisi agama dapat menyumbang bagi kultur politik yang lebih luas, khususnya dalam institusi-institusi demokratis, potensi-potensi itu harus diterjemahkan ke dalam bahasa sekuler dan dapat dimengerti secara umum. Terkait hal itu Habermas mengatakan, “Karena tanpa suatu terjemahan yang berhasil atas isi substantif (tradisi-tradisi religius), suara agama tidak memiliki prospek untuk diterima dalam agenda-agenda dan negosiasi-negosiasi badan-badan politik dan dapat didengar dalam proses politik yang lebih luas.”³²

Habermas berpendapat bahwa dalam diskursus demokratis, warga sekuler dan religius berada dalam suatu relasi saling melengkapi. Keduanya ada dalam suatu interaksi yang bersifat konstitutif bagi proses demokratis yang berasal dari layar *civil society* dan berkembang melalui jaringan komunikasi informal dari ruang publik.³³ Habermas menegaskan bahwa penggunaan rasio secara publik oleh warga religius dan sekuler juga bisa memacu demokrasi deliberatif dalam masyarakat-warga yang majemuk dan mengarah pada penemuan potensi semantik dari tradisi-tradisi religius bagi kultur politik yang lebih luas.³⁴ Gagasan normatif

³¹ Lihat Jürgen Habermas, “The Political: The Rational Meaning of a Questionable Inheritance of Political Theology,” dalam Judith Butler, et. al., *The Power of Religion in the Public Sphere* (New York: Columbia University Press, 2011), h. 4-5.

³² Habermas, *Between Naturalism and Religion*, h. 132.

³³ Habermas, *Between Naturalism and Religion*, h. 27.

³⁴ Habermas, *Between Naturalism and Religion*, h. 28.

Habermas tentang diskursus atas tradisi-tradisi religius di awal abad ke-21 ini ternyata telah menjadi pengalaman para pendiri bangsa Indonesia puluhan tahun lalu ketika mereka hendak merumuskan dasar Negara Kesatuan Republik Indonesia. Bagian berikut akan memperlihatkan hal itu.

Diskursus Politik Para Pendiri Bangsa

Perumusan Pancasila. Gagasan normatif teori diskursus Habermas, yang mengandung arti musyawarah yang penuh keterbukaan, timbang-menimbang, debat yang jujur, diskusi yang rasional itu, sudah menjadi bagian dari pengalaman bangsa Indonesia sejak awal. Realisasi politik deliberatif melalui diskursus yang menghendaki kesiapan untuk saling mendengar dan mentransformasi pandangan itu telah menjadi praktek *Founding Fathers* kita dalam merumuskan dasar negara Indonesia. Hal ini bisa dimengerti mengingat latar belakang bangsa Indonesia, yaitu problem pluralitas.

Sebagaimana disinggung dalam pendahuluan bahwa bangsa Indonesia menyadari realitas kemajemukannya sejak awal. Berbagai identitas primordial seperti kesukuan, etnis, golongan, budaya, ideologi, agama dan lain sebagainya menjadi tantangan serius dalam rangka menenun tata hidup bersama. Terhadap tantangan itu, para pendiri bangsa melakukan diskursus sungguh-sungguh. Magnis Suseno mengatakan: "Bangsa Indonesia pernah berhadapan dengan tugas untuk meletakkan tatanan dasar kehidupan kenegaraan bersama yang didambakan, yaitu dalam diskusi-diskusi Badan Penyidik Usaha-usaha Persiapan Kemerdekaan Indonesia (BPUPKI) bulan Mei sampai Juli 1945."³⁵ Diskursus dilakukan dalam keadaan terbuka, bahkan disertai perdebatan serius, karena masing-masing pihak menghendaki ideologinya menjadi dasar bernegara Indonesia. Hal itu terlihat dalam proses perumusan Pancasila.

³⁵ Franz Magnis-Suseno, *Berebut Jiwa Bangsa* (Jakarta: Penerbit Buku Kompas, 2007), h. 174-175.

Lebih rinci Titaley mengatakan: “Pidato yang dikenal dengan ‘Pidato Lahirnya Pantjasila’ itu lahir dari perdebatan yang sengit di antara tiga proponent ideologi yang kuat pada waktu itu, yaitu Nasionalisme kedaerahan (khususnya tradisionalisme Jawa), Islam, dan Marxisme/Sosialisme. Ketiga ideologi ini bukanlah sekadar fenomena bulan Mei-Juni 1945 ketika dasar negara dibicarakan. Perkembangannya sudah terjadi jauh sebelumnya. Gerakan-gerakan perjuangan kemerdekaan Indonesia dapat dikategorikan ke dalam tiga ideologi itu. Budi Utomo dan ikatan-ikatan daerah lainnya seperti Jong-Ambon, Jong-Celebes dan sebagainya adalah beberapa contoh dari komponen nasionalisme kedaerahan itu. Syarikat Islam, Masyumi dan sebagainya mewakili komponen Islam (agama). Akhirnya Partai Komunis, Sosialis dan sebagainya mewakili Marxisme/Sosialisme. Masing-masing kelompok itu dengan dasarnya sendiri-sendiri telah berjuang untuk mencapai kemerdekaan Indonesia. Karenanya ketika BPUPKI hendak membicarakan dasar dari Negara Indonesia yang akan diproklamasikan itu, masing-masing proponent ideologi berusaha sekuat tenaga untuk menjadikan dasar ideologisnya sebagai dasar negara Indonesia. Dalam situasi itulah, Bung Karno datang dengan usul Pancasila sebagai jalan keluar.”³⁶

Awalnya Soekarno merumuskan Pancasila sebagai berikut: (1) Kebangsaan atau Nasionalisme; (2) Peri Kemanusiaan atau Internasionalisme; (3) Mufakat, atau Demokrasi; (4) Kesejahteraan sosial; dan (5) Ketuhanan.³⁷ Pancasila itu dapat diperas menjadi tiga sila (Trisila), yakni: (1) Sosio-Nasionalisme; (2) Sosio-Demokratis; dan (3) Ketuhanan.³⁸

³⁶ John A. Titaley, *Religiositas di Alinea Tiga: Pluralisme, Nasionalisme dan Transformasi Agama-Agama* (Salatiga: Satya Wacana University Press, 2013), h. 44-45.

³⁷ Lihat Safroedin Bahar, dkk, ed., *Risalah Sidang Badan Penyelidik Usaha-usaha Persiapan Kemerdekaan (BPUPKI) – Panitia Persiapan Kemerdekaan Indonesia (PPKI): 28 Mei `1945 – 22 Agustus 1945* (Jakarta: Sekretariat Negara Republik Indonesia, 1998), h. 84-105.

³⁸ Titaley, *Religiositas di Alinea Tiga*, h. 46.

Titaley mengatakan bahwa rumusan Pancasila Soekarno ini tidak sama dengan tiga rumusan ideologi sebelumnya karena rumusan kali ini bersifat transformatoris, yakni rumusan yang mensyaratkan terjadinya transformasi dari ketiga ideologi tersebut. Pada era sebelum 1945, nasionalisme itu bisa sekadar nasionalisme dari satu suku bangsa tertentu tetapi sebagai bagian dari Pancasila, nasionalisme itu meliputi seluruh suku bangsa yang disebut Indonesia. Karena itu, rumusan Trisila Soekarno menjadi sosio-nasionalisme yang menggabungkan kebangsaan dan kemanusiaan. Demikian pula sosio-demokrasi untuk menggabungkan sila kerakyatan dan kesejahteraan sosial. Juga ketuhanan karena bukan Islam saja, melainkan agama-agama lainnya yang ada di Indonesia. Transformasi itu perlu karena tiga ideologi itu berkembang dalam suatu konteks baru yang bernama Indonesia. Karenanya, bila tiga ideologi politik itu masih hendak dikembangkan secara telanjang tanpa memperhatikan konteks barunya (yang bernama Indonesia), itu merupakan tindakan yang salah kaprah. Bagi Soekarno pertimbangan sungguh-sungguh terhadap tiga ideologi secara transformatoris ini sudah mulai digumulinya sejak 1920-an ketika ia menulis “Nasionalisme, Islamisme dan Marxisme” dalam *Suluh Indonesia Muda* pada 1926. Dalam tulisan ini Soekarno menjelaskan perlunya tiga ideologi itu merumuskan dirinya kembali dalam konteks baru Indonesia.³⁹ Senada dengan Titaley, Yudi Latif mengatakan bahwa sejak fase “Pembuahan,” Soekarno mulai merintis pemikiran ke arah dasar falsafah Pancasila dalam gagasannya untuk mensintesis antara “nasionalisme-Islamisme dan Marxisme” dan konseptualisasinya tentang “*socio-nasionalisme*” dan “*socio-democratie*” sebagai asas Marhaenisme.⁴⁰

Lebih lanjut Titaley menegaskan bahwa dengan rumusan transformatoris ini, Soekarno sebenarnya berusaha untuk memberikan tempat bagi tiga ideologi itu untuk berperan dalam mengembangkan masyarakat dan bangsa Indonesia. Ruang itu terjadi dengan

³⁹ Titaley, *Religiositas di Alinea Tiga*, h. 46-47.

⁴⁰ Latif, *Negara Paripurna*, h. 40.

syarat masing-masing mau melakukan transformasi, baik dalam dirinya sendiri maupun dalam konteks antar-ideologi itu. Artinya, tiga ideologi itu disyaratkan untuk hidup dalam suatu interaksi, yang melaluinya masing-masing perlu terbuka untuk menerima yang lain, dan perubahan itu juga terjadi dalam dirinya. Ini semua terjadi dalam batasan cita-cita dan ideal Indonesia sebagaimana telah diproklamasikan pada 17 Agustus 1945.⁴¹ Pancasila hasil diskursus para pendiri bangsa inilah yang menjadi dasar Negara Republik Indonesia, walau pun ketika dibacakan 18 Agustus 1945, ia sedikit mengalami perubahan bahasa dan urutan atas sila-sila itu, namun intinya masih tetap sama.

Rumusan transformatif itu hanya dimungkinkan ketika masing-masing pihak bersedia melakukan diskursus atas pandangan-pandangannya. Dalam pengalaman Indonesia, transformasi pandangan bukan hanya terjadi atas kekuatan-kekuatan partikular ideologi yang bersaing itu, melainkan juga secara khusus pada aspek keagamaan. Hal ini akan ditunjukkan lebih jauh dalam bagian berikut.

Diskursus Agama oleh Founding Fathers. Agama tidak luput dari perhatian para pendiri bangsa. Diskursus keagamaan menjadi hal penting sejak awal karena para pendiri bangsa menyadari bahwa Indonesia yang hendak dibangun bukan negara agama, tetapi bukan juga negara sekuler. Para pendiri bangsa tidak dapat membayangkan suatu ruang publik hampa Tuhan sama sekali. Sudah sejak awal, Soekarno dalam *Suluh Indonesia*, 12 Agustus 1928, dengan tegas membayangkan ketuhanan sebagai dasar pembeda antara nasionalisme ala Eropa dan Indonesia:

Nasionalisme kita ialah nasionalisme ke-timuran dan sekali-kali bukanlah nasionalisme ke-baratan yang menurut perkataan C.R. Das adalah suatu nasionalisme yang menyerang-nyerang, suatu nasionalisme yang mengejar keperluannya sendiri. Suatu nasionalisme perdagangan yang untung atau rugi. Nasionalisme

⁴¹ Lihat Titaley, *Religiositas di Alinea Tiga*, h. 47.

kita adalah nasionalisme yang membuat kita menjadi “perkakas-nya Tuhan” dan membuat kita hidup dalam roh.⁴²

Lebih jauh, keinginan untuk memasukkan kata “Tuhan” dalam rumusan dasar negara bukan semata-mata kompromi politik untuk menarik simpati golongan agama (Islam) supaya bersedia masuk dalam kebangsaan baru yang bernama Indonesia itu, melainkan karena Tuhan diyakini berperan dalam kemerdekaan yang baru saja diraih. Alinea ketiga dari “Pembukaan UUD 1945” berbunyi: “Atas berkat rahmat Allah Yang Maha Kuasa dan dengan didorongkan oleh keinginan luhur, supaya berkehidupan kebangsaan yang bebas, maka rakyat Indonesia menyatakan dengan ini kemerdekaannya.” Menurut Titaley, bagi bangsa Indonesia, kemerdekaan bukanlah sekadar hak asasi setiap bangsa. Kemerdekaan itu adalah juga rahmat Tuhan Yang Maha Kuasa. Dari pernyataan seperti itu, nampak bahwa bagi Bangsa Indonesia, sesuatu yang asasi pun dilihat dalam perspektif keberagamaannya. Yang asasi itu bukan sekadar hak manusia *per se*. Yang asasi itu bisa menjadi hak manusia karena dimungkinkan oleh rahmat Tuhan.⁴³

Namun masalahnya tidak selesai di situ. Adanya keyakinan bahwa Tuhan berperan dalam kemerdekaan Indonesia tidak lantas para pendiri bangsa mendirikan sebuah negara teokrasi. Maka pertanyaan mendasar mengenai hubungan antara agama dan negara dalam bangsa Indonesia yang baru merdeka ini harus dipikirkan agar tidak jatuh dalam paham teokrasi. Dan ternyata berkat keluasan wawasan, kebesaran hati, dan kerelaan berkorban para pendiri bangsa, kita mewarisi dasar negara demokrasi yang memberi tempat pada peran publik agama tanpa terjebak dalam paham teokrasi.⁴⁴ Muhammad Hatta menegaskan:

⁴² Dikutip Latif, *Negara Paripurna*, h. 68.

⁴³ Lihat Titaley, *Religiositas di Alinea Tiga*, h. 49.

⁴⁴ Sunarko, “Agama di Ruang Publik Demokratis Indonesia,” *Basis* 62/03-04 (2013): 10.

Kita tidak akan mendirikan negara dengan dasar perpisahan antara “agama” dan “negara,” melainkan kita akan mendirikan negara modern di atas dasar perpisahan antara urusan agama dengan urusan negara. Kalau urusan agama juga dipegang oleh negara, maka agama menjadi perkakas [diperalat] negara, dan dengan itu hilang sifatnya yang murni.⁴⁵

Latif mengatakan bahwa solusi Hatta ini mengatasi pola yang umumnya dikenal, yaitu relasi agama dan negara yang hanya dipikirkan dalam pola “penyatuan” (*fusion*) dan “pemisahan” (*separation*) sebagaimana ditemukan dalam negara-negara Barat hingga kini sebagai akibat dari masa lalu mereka. Seakan-akan tidak ada pola lain di luar dua bentuk itu. Percobaan untuk mencari formula alternatif dilakukan secara konseptual oleh Hatta dan secara praktis oleh Soekarno. Dengan rumusan hubungan antara agama dan negara sebagaimana dikatakan oleh Hatta di atas, mau ditunjukkan bahwa duduk perkara sesungguhnya terletak pada diferensiasi antara fungsi agama dan negara.⁴⁶ Diferensiasi, bukan pemisahan atau penyatuan, adalah pola hubungan yang tepat yang dicoba oleh para pendiri bangsa dalam menyelesaikan problem agama dalam negara hukum modern agar di satu sisi agama tidak diperalat negara, dan di sisi lain negara tidak dikendalikan oleh agama.

Tetapi persoalannya tidak selesai di situ, mengingat Indonesia adalah bangsa dengan kemajemukan agama dan aliran kepercayaan. Bangsa Indonesia memiliki keanekaragaman dalam hal keagamaan dan keyakinan, lalu agama (Tuhan) siapa yang dimaksudkan dalam rumusan dasar negara itu? Bagaimana pluralitas keyakinan ini diatasi sehingga tidak menimbulkan represi dari mayoritas terhadap minoritas? Di sinilah diskursus rasional atas tradisi-tradisikeagamaan dimulai.

Perdebatan publik dimulai ketika ada perbedaan pandangan soal peran agama dalam dasar negara. Di satu sisi, ada pandangan yang

⁴⁵ Latif, *Negara Paripurna*, h. 73.

⁴⁶ Latif, *Negara Paripurna*, h. 72-74.

menghendaki Islam sebagai dasar negara. Ki Bagoes Hadikoesoema berargumen bahwa “agama merupakan pangkal persatuan,” “Islam membangun pemerintahan yang adil dan menegakkan keadilan, berdasar kerakyatan dan musyawarah serta kebebasan memeluk agama,” “Islam tidak bertentangan, bahkan sangat sesuai dengan kebangsaan kita,” “Islam merupakan ajaran lengkap yang menyuruh masyarakat didasarkan atas hukum Allah dan agama Islam.”⁴⁷

Tetapi terhadap gagasan negara Islam Hadikoesoema itu, Soepomo mengajukan keberatan yang demikian:

Mendirikan negara Islam di Indonesia berarti, tidak akan mendirikan negara persatuan. Mendirikan negara Islam di Indonesia berarti mendirikan negara yang akan mempersatukan diri dengan golongan terbesar, yaitu golongan Islam. Jikalau di Indonesia didirikan negara Islam, maka tentu akan timbul soal-soal “minderheden,” soal golongan agama yang kecil-kecil, golongan agama Kristen dan lain-lain ... golongan-golongan agama kecil itu tentu tidak bisa mempersatukan dirinya dengan negara.⁴⁸

Belum selesai masalahnya, muncul problem baru. Sebagaimana diketahui, dalam rumusan sila pertama Pancasila, golongan Islam menghendaki perlakuan istimewa bagi mereka. Mereka mengusulkan agar sila pertama berbunyi: “Ketuhanan, dengan kewajiban menjalankan syari’at Islam bagi pemeluk-pemeluknya.” Apa yang dikenal dengan istilah “tujuh kata” atau Piagam Jakarta ini menimbulkan perdebatan serius di kalangan para pendiri bangsa. Dalam suasana terbuka dan jujur, hasil rumusan Piagam Jakarta ini mendapat tanggapan tajam dari Latuharhary. Dalam tanggapannya pada 11 Juli, Latuharhary menyatakan keberatan atas “tujuh kata” sebagai anak kalimat dari Ketuhanan. Ia berargumentasi demikian:

⁴⁷ Dikutip Latif, *Negara Paripurna*, h. 70.

⁴⁸ Latif, *Negara Paripurna*, h. 71.

Akibatnya akan sangat besar sekali, umpamanya terhadap agama lain. Maka dari itu, saya harap supaya dalam hukum dasar, meskipun ini berlaku buat sementara waktu, dalam hal ini tidak boleh diadakan benih-benih atau kemungkinan yang dapat diartikan dalam rupa-rupa macam. Saya usulkan supaya dalam hukum dasar diadakan pasal 1 yang terang supaya tidak ada kemungkinan apa pun juga yang dapat membawa perasaan tidak senang pada golongan yang bersangkutan.⁴⁹

Argumentasi Laturharhary ini mendapat dukungan dari Ki Bagoes pada 14 Juli, yang dalam suasana terbuka mengatakan: “Bagi para pemeluknya (dibelakang kalimat “Ketuhanan, dengan melakukan kewajiban menjalankan syariat Islam”) sepatutnya dihapus saja, karena hal itu berarti bahwa dalam satu negara “akan diadakan dua peraturan, satu untuk umat Islam, dan yang satu lagi untuk yang bukan Islam.”

Persoalan ini menimbulkan kebuntuan. Namun akhirnya setelah melalui dialog terbuka dalam persidangan PPKI pada 18 Agustus 1945, tercapailah kesepakatan untuk meninggalkan “tujuh kata” dari Piagam Jakarta itu. Dalam suasana gembira “PPKI menyetujui naskah Piagam Jakarta sebagai pembukaan UUD 1945, kecuali “tujuh kata” di belakang sila Ketuhanan, yang telah memunculkan kontroversi terpanas dalam sesi terakhir persidangan BPUPK, dicoret lantas diganti dengan kata-kata “Yang Maha Esa.” Sebagai ikutan dari pencoretan “tujuh kata” ini, dalam batang tubuh UUD 1945, disetujui pola pasal 6 ayat 1: “Presiden ialah orang Indonesia asli, tidak ada tambahan kata-kata ‘beragama Islam’.”⁵⁰

Masih ada satu hal menarik yang menjadi praktik diskursus agama-agama di Indonesia. Rumusan resmi alinea ketiga “Pembukaan UUD 1945” yang kita miliki sekarang berbunyi: “Atas berkat rahmat Allah Yang Maha Kuasa....” Sementara dalam Dokumen Kementerian Penerangan Republik Indonesia No. 1 tahun 1945

⁴⁹ Latif, *Negara Paripurna*, h.79.

⁵⁰ Latif, *Negara Paripurna*, h. 82-83.

10-11 memuat Pembukaan UUD 1945 dengan alinea 3 berbunyi: “Atas berkat rahmat Tuhan Yang Maha Kuasa ...” Rumusan resmi yang kita miliki sekarang mengikuti *Berita Repoeblik Indonesia* tanggal 15 Februari 1946. Apa yang asli sebenarnya adalah rumusan dengan bunyi: “Atas berkat rahmat Tuhan Yang Maha Kuasa ...”

Dalam persidangan PPKI memang awalnya digunakan kata “Allah,” tetapi salah satu anggota PPKI, I.Gusti Ktut Pudja dari Bali yang beragama Hindu, berkeberatan dengan kata “Allah” itu. Ia mengusulkan agar digunakan kata “Tuhan” dan bukan “Allah,” karena dengan rumusan Tuhan ia yang beragama Hindu bisa menghayati juga keberagamaannya dalam konteks Indonesia.⁵¹ Bagi I.Gusti Ktut Pudja dari Bali yang beragama Hindu itu, konsep Allah⁵² hanyalah cocok untuk agama-agama Abrahamik seperti Islam dan Kristen, sehingga kalau istilah itu yang digunakan, maka ia tidak merasa ber-Tuhan dalam negara Indonesia yang berdasarkan Pancasila dan UUD-nya itu. Argumentasi I.Gusti Ktut Pudja dari Bali yang beragama Hindu itu adalah ajakan untuk memperluas gagasan mengenai religiusitas bangsa Indonesia, suatu tuntutan untuk melakukan transformasi atas pandangan eksklusif keagamaan masing-masing sebagaimana dimaksudkan Habermas. Penalaran publik yang dicoba kalangan Hindu itu akhirnya diterima para anggota PPKI dengan pikiran dan hati terbuka, sehingga mereka menyetujui digunakan kata “Tuhan.” Kata Tuhan itu merupakan gagasan yang inklusif dan transformatif sebagai hasil diskursus agama-agama, yang menjadi sapaan bangsa Indonesia untuk Yang Ilahi itu. Dalam rumusan demikian, semua bentuk keagamaan dan keyakinan di Indonesia dapat menghayati religiusitasnya, suatu religiusitas yang inklusif sebagai hasil penalaran publik bangsa Indonesia.

⁵¹ Lihat Titaley, *Religiositas di Alinea Tiga*, h. 31-32.

⁵² Dalam Filsafat Ketuhanan, Franz Magnis-Suseno mengatakan bahwa baik Tuhan mau pun Allah menunjuk pada “Yang Ilahi,” tetapi kata Allah adalah nama Tuhan dalam agama-agama Abrahamik. Lihat Franz Magnis Suseno, *Menalar Tuhan* (Yogyakarta: Kanisius, 2006), h. 18.

Menurut Titaley, inilah religiusitas bangsa Indonesia dari alinea ketiga Pembukaan UUD 1945. Religiusitas itu tidak eksklusif. Religiusitas itu inklusif dan transformatif. Inklusif, karena dia terbuka untuk menerima warga bangsa Indonesia dengan latar belakang agama yang beragam tanpa mendiskriminasi satu terhadap yang lainnya. Transformatif, karena berbeda dengan religiusitas dari agama-agama asalnya, yaitu Yahudi, Kristen, Islam, dan Hindu yang cenderung melakukan diskriminasi terhadap sesama warganya karena tidak boleh menjadi pemimpin dalam masyarakat akibat agamanya yang tidak sama dengan agama yang diakui negara, maka di Indonesia, semua orang ini, apa pun agamanya boleh menjadi presiden.⁵³ Salah satu contoh dari religiusitas bangsa Indonesia yang egalitarian seperti ini telah nyata dalam sejarah kehidupan bangsa ini. Berdasarkan UUD 1945 dan religiusitas ini, seorang Leimena yang berasal dari Maluku dan beragama Kristen, bisa menjadi pejabat presiden berkali-kali pada zaman Presiden Soekarno.⁵⁴

Uraian ini membuktikan bahwa dalam negara hukum modern yang berlandaskan Pancasila, bukan hanya terjadi proseduralisme politik sebagaimana dimaksudkan Habermas bagi suatu masyarakat untuk memecahkan masalah-masalahnya, melainkan telah dicapai tujuan-tujuan demokrasi deliberatif secara nyata, yakni konsensus rasional atas kontestasi kekayaan kultural dan religius bangsa yang beranekaragam itu.

Tinjauan terhadap konteks Indonesia memperlihatkan bahwa proseduralisme politik Habermasian itu telah menjadi praksis politik para pendiri bangsa. Hal itu nyata dalam diskusi dan perdebatan serius yang berlangsung selama proses perumusan dasar negara Indonesia sebagaimana ditunjukkan di atas. Namun bukan hanya praksis, Indonesia sejak awal juga sudah menyadari signifikansi politik deliberatif itu secara konseptual. Hal ini nyata dalam rumusan sila ke-4 Pancasila: "Kerakyatan yang dipimpin oleh hikmat kebijaksanaan dalam permusyawaratan/perwakilan."

⁵³ Lihat Titaley, *Religiositas di Alinea Tiga*, h. 34-35.

⁵⁴ Lihat Titaley, *Religiositas di Alinea Tiga*, h. 39.

Sebagaimana dimaksud Habermas di kemudian hari, para pendiri bangsa menyadari bahwa dalam demokrasi yang dipimpin oleh hikmat kebijaksanaan, legitimasi demokrasi tidak ditentukan oleh seberapa banyak dukungan salah satu keputusan, melainkan seberapa luas dan dalam melibatkan proses-proses diskursus yang inklusif. Teori diskursus meletakkan keutamaan diskusi dan musyawarah dengan kekuatan argumentasi berlandaskan daya-daya konsensus (hikmat-kebijaksanaan) di atas keputusan yang didasarkan pada voting. Para pendukung demokrasi deliberatif berpendapat bahwa musyawarah meningkatkan kualitas dan akseptabilitas keputusan kolektif.⁵⁵ Indonesia membuktikan diri sebagai negara yang menjunjung tinggi demokrasi deliberatif itu dalam sejarahnya.

Bukti nyata demokrasi permusyawaratan Indonesia itu terlihat dalam apa yang telah ditunjukkan di atas, yakni dengan lahirnya Pancasila dan UUD 1945, dan secara khusus dalam rumusan sila Ketuhanan Yang Maha Esa, syarat menjadi Presiden Indonesia, serta alinea ketiga pembukaan UUD 1945. Itulah sebabnya kita mewarisi sebuah kekayaan berupa paham negara demokratis bahwa “negara berdasarkan Pancasila — Sila Ketuhanan Yang Maha Esa — bukanlah negara yang terpisah dari agama, tetapi juga tidak menyatu dengan agama.”⁵⁶ Tidak terpisah, karena negara secara aktif dan dinamis membimbing, menyokong, memelihara, dan mengembangkan agama. Tidak pula menyatu, karena negara tidak didikte atau mewakili agama tertentu, bahkan tidak pula memberikan keistimewaan kepada salah satu agama.⁵⁷ Mochtar Pabottinggi secara eksplisit mengatakan: “Kita memerlukan kehidupan agama yang menghormati mekanisme dan kebijakan demokrasi dan kita memerlukan demokrasi yang menghargai ritus, amal, dan terutama kebajikan agama.”⁵⁸ Dengan kata lain, dalam konteks Indonesia, demokrasi deliberatif Habermas menemukan jangkarnya (pijakannya), dan sebaliknya, melalui

⁵⁵ Latif, *Negara Paripurna*, h. 458-459.

⁵⁶ Sunarko, “Agama di Ruang Publik Demokratis Indonesia,” h. 11

⁵⁷ Latif, *Negara Paripurna*, h. 95.

⁵⁸ Latif, *Negara Paripurna*, h. 112.

demokrasi deliberatif Habermas, praksis politik para pendiri bangsa menemukan legitimasi (justifikasi) rasionalnya secara normatif. Inilah pembelajaran yang berharga untuk merevitalisasi kehidupan kebangsaan yang rentan terancam.

Penutup

Uraian ini memperlihatkan bahwa dalam pengalaman bangsa Indonesia, bukan hanya ide-ide inklusif kemanusiaan dari berbagai kebudayaan dan agama berhasil terumus menjadi norma dasar hidup berbangsa, namun kepercayaan eksklusif agama-agama pun telah didiskusikan sehingga menghasilkan suatu religiusitas yang khas Indonesia. Dampak diskursus atas tradisi-tradisi religius yang berbeda-beda itu kemudian menghasilkan religiusitas bangsa Indonesia yang inklusif dan transformatif.⁵⁹

Transformasi pemahaman dari agama-agama atas konsep Tuhan yang inklusif dan transformatif sebagaimana terumuskan dalam sila pertama Pancasila dan alinea ketiga pembukaan UUD 1945 itu adalah praksis nyata diskursus Habermasian di Indonesia. Hasil diskursus atas ajaran agama-agama (Tuhan) itu pada gilirannya diharapkan harus diwujudkan dalam kehidupan publik bangsa Indonesia. Sebab Ketuhanan dalam kerangka Pancasila mencerminkan komitmen etis bangsa Indonesia untuk menyelenggarakan kehidupan publik-politik yang berlandaskan nilai-nilai moralitas dan budi pekerti yang luhur. Menurut Penjelasan tentang Undang-Undang Dasar 1945, salah satu dari empat pokok pikiran yang terkandung dalam “Pembukaan UUD” ialah “Negara berdasar atas Ketuhanan Yang Maha Esa menurut dasar kemanusiaan yang adil dan beradab.” Berdasarkan pokok pikiran ini, UUD “harus mengandung isi yang mewajibkan Pemerintah dan penyelenggara negara, untuk memelihara budi-pekerti kemanusiaan yang luhur dan memegang teguh cita-cita moral rakyat yang luhur. Lebih dari itu, pengalaman

⁵⁹ Titaley, *Religiositas di Alinea Tiga*, h. 34

para pendiri bangsa yang selalu mengutamakan diskursus secara demokratis kiranya menjadi pembelajaran yang penting bagi kita untuk menangani persoalan-persoalan kita kini dan seterusnya. Hanya dengan cara itu, kita akan mampu mengatasi masalah yang muncul, sehingga kita berhasil menjadi bangsa yang beradab. Semoga! ❖

Daftar Pustaka

Buku:

- Adams, Nicholas. *Habermas and Theology*. Cambridge, UK: Cambridge University Press, 2006.
- Baxter, Hugh. *Habermas: The Discourse of Law and Democracy*. Stanford, Calif.: Stanford University Press, 2011.
- Bohman, James. *Public Deliberation: Pluralism, Complexity, and Democracy*. Cambridge, Mass.: The MIT Press, 1996.
- Borradori, Giovanna. *Filsafat Dalam Masa Teror*. Jakarta: Kompas, 2005.
- Butler, Judith, et al. *The Power of Religion in the Public Sphere*. New York: Columbia University Press, 2011.
- Casanova, José. *Public Religion in the Modern World*. Chicago, Ill.: The University of Chicago Press, 1994.
- Deflem, Mathieu. *Habermas, Modernity, and Law*. London, UK: Sage Publications, 1996.
- Devenney, Finlay Marx. *Ethics and politics in Contemporary Theory*. London, UK: Routledge, 2005.
- Finlayson, James Gordon. *Habermas: A Very Short Introduction*. Oxford, UK: Oxford University Press, 2005.
- Forst, Rainer. *Contexts of Justice: Political Philosophy Beyond Liberalism and Comunitarianism*. Berkeley, Calif.: University of California Press, 2002.
- Habermas, Jürgen. *The Theory of communicative Action*, Volume 2. Boston, Mass.: Beacon Press, 1987.
- Habermas, Jürgen. *Moral Consciousness and Communicative Action*. Cambridge, Mass.: MIT Press, 1990.

- Habermas, Jürgen. *Between Facts and Norms: Contributions to a Discourse Theory of Law and Democracy*. Cambridge, Mass.: MIT Press, 1996.
- Habermas, Jürgen. "Three Normative Models of Democracy." Dalam Seyla Benhabib, ed. *Democracy and Difference*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1996.
- Habermas, Jürgen. *The Inclusion of the Other*. Cambridge, Mass.: MIT Press, 1999.
- Habermas, Jürgen. *Between Naturalism and Religion*. Cambridge, Mass.: Polity Press, 2008.
- Habermas, Jürgen, et al. *An Awareness of What is Missing*. Mass., Cambridge: Polity Press, 2010.
- Habermas, Jürgen. "The Political: The Rational Meaning of a Questionable Inheritance of Political Theology." Dalam Judith Butler, et. al. *The Power of Religion in the Public Sphere*. New York: Columbia University Press, 2011.
- Hardiman, F. Budi. *Kritik Ideologi: Menyingkap Pertautan Pengetahuan dan Kepentingan Bersama Jürgen Habermas*. Yogyakarta: Kanisius, 2009.
- Hardiman, F. Budi. *Menuju Masyarakat Momunikatif*. Yogyakarta: Kanisius, 1994.
- Hardiman, F. Budi. *Demokrasi Deliberatif: Menimbang Negara Hukum dan Ruang Publik dalam Teori Diskursus Jürgen Habermas*, Yogyakarta: Kanisius, 2009.
- Hardiman, F. Budi, ed. *Ruang Publik: Melacak "Partisipasi Demokratis" dari Polis sampai Cyberspace*. Yogyakarta: Kanisius, 2010.
- Hedrik, Todd. *Rawls and Habermas: Reason, Pluralism, and The Claims of Political Philosophy*. Stanford, Calif.: Stanford University Press, 2010.
- Ingram, David. *Habermas: Introduction and Analysis*. Ithaca and London: Cornell University Press, 2010.
- Junker-Kenny, Mauren. *Habermas and Theology*. London: T&T Clark International, 2011.
- Kleden, Paul Budi, dan A Sunarko, ed. *Dialektika Sekularisasi: Diskusi Habermas – Ratzinger dan Tanggapan*. Yogyakarta dan Maumere: Lamalera, 2010.
- Magnis-Suseso, Franz. *12 Tokoh Etika Abad Ke-20*, Yogyakarta: Kanisius, 2000.

- Magnis-Suseno, Franz. *Pijar-Pijar Filsafat: Dari Gatholoco ke Filsafat Perempuan, dari Adam Muller ke Postmodernisme*. Yogyakarta: Kanisius, 2006.
- Magnis-Suseno, Franz. *Berebut Jiwa Bangsa: Dialog, Perdamaian, dan Persaudaraan*. Jakarta: Kompas, 2007.
- Latif, Yudi. *Negara Paripurna: Historisitas, Rasionalitas, dan Aktualitas Pancasila*. Jakarta: Gramedia, 2011.
- Norval, Aletta J. "Democratic decisions and the Question of Universality: Rethinking Recent Approaches." Dalam Simon Crutchley and Oliver Marchart, eds. *Laclau: A Critical Reader*. London and New York: Routledge, 2004.
- Salim, Arskal. *Challenging The Secular State: The Islamization of Law in Modern Indonesia*. Honolulu, University of Hawaii Press, 2008.
- Steinbock, Uwe. *The Philosophy of Jürgen Habermas*. Oxford, UK: Oxford University Press, 2009.
- Titaley, John A. *Religiositas di Alinea Tiga: Pluralisme, Nasionalisme dan Transformasi Agama-Agama*. Salatiga: Satya Wacana University Press, 2013.
- Tjahjedi, S.P. Lili, ed. *Agama dan Demokratisasi: Kasus Indonesia*. Yogyakarta: Kanisius, 2005.
- Wahid, Abdurrahman, ed. *Ilusi Negara Islam: Ekspansi Gerakan Transnasional di Indonesia*. Jakarta: The Wahid Institute, 2009.
- Wattimena, Reza A. A. *Melampaui Negara Hukum Klasik*. Yogyakarta: Kanisius, 2007.
- White, Stephen K., ed. *The Cambridge Companion to Habermas*. Cambridge, UK: Cambridge University Press, 1995.

Jurnal dan Majalah:

- Baumeister, Andrea. "The Use of 'Public Reason' by Religious and Secular Citizens: Limitations of Habermas' Conception of the Role of Religion in the Public Realm." Dalam *Constellations* 18/2 (2011): 222-243.
- Boettcher, James W. "Habermas, Religion and the Ethics of Citizenship." Dalam *Philosophy and Social Criticism* 35/1-2 (January-February 2009): 215-38.
- Chambers, Simone. "How Religion Speaks to the Agnostic: Habermas on the Persistent Value of Religion." Dalam *Constellations* 14/2 (2007): 210-223.

- Cooke, M. "Salvaging and Secularizing the Semantic Content of Religion: The Limitations of Habermas's Postmetaphysical Proposal." Dalam *International Journal for Philosophy of Religion* 60/1 (December 2006): 187-207.
- Duvenage, Pieter. "Communicative Reason and Religion: The Case of Habermas." Dalam *Sophia* 49/3 (2010): 343-357.
- González, Alsa, et al. "Beyond and Conflict: Religion in the Public Sphere and Deliberative Democracy." Dalam *Res Publica: A Journal of Moral, Legal and Social Philosophy* 15/3 (2009): 251-267.
- Harrington, Austin. "Habermas and the Post-Secular Society." Dalam *European Journal of Social Theory* 10/4 (2007): 543-560.
- Irlenborn, Bernd. "Religion in the Public Sphere: Habermas on the Role of Christian Faith." Dalam *The Heythrop Journal* 53/3 (2012): 432-439.
- Majalah *Basis*: Edisi 75 Tahun Jürgen Habermas 53/11-12 (November-Desember 2004).
- Menoh, Gusti. "Mengurai Hubungan antara Agama dan Negara dalam Pemikiran Jürgen Habermas." Dalam *Titik Temu* 4/1 (Juli-Desember 2011): 135-153.
- Sunarko, A. "Agama di Ruang Publik Demokratis Indonesia." Dalam *Basis* 62/03-04 (2013).
- Yates, Melisa. "Rawls and Habermas on Religion in The Public Sphere." Dalam *Philosophy & Social Criticism* 33/7 (2007): 880-891.

Gusti A.B.Menoh adalah alumnus Fakultas Teologi Universitas Kristen Satya Wacana (UKSW) Salatiga 2006, dan alumnus Program Pascasarjana Sekolah Tinggi Filsafat (STF) Driyarkara 2013. Kini sedang membantu mengajar mata kuliah Filsafat dan Logika dan Kemampuan Berbahasa di lingkungan UKSW Salatiga. Ia menulis beberapa resensi dan artikel di beberapa jurnal ilmiah. Alamat emailnya: Locusepistemegusty@gmail.com.