

Seri Filsafat Teologi Widya Sasana

ISSN 1411 - 9005

Mengabdikan Tuhan dan Mencintai Liyan

**Penghayatan Agama
di Ruang Publik yang Plural**



Editor :

Dr. Alphonsus Tjatur Raharso

Dr. Paulinus Yan Olla

Dr. Yustinus

Vol. 27 Seri No. 26, 2017

Seri Filsafat Teologi Widya Sasana
ISSN 1411 - 9005

**Mengabdi Tuhan dan
Mencintai *Liyan*:
Penghayatan Agama
Di Ruang Publik yang Plural**

Editor:
Dr. A. Tjatur Raharso
Dr. Paulinus Yan Olla
Dr. Yustinus

STFT Widya Sasana
Malang 2017

Mengabdikan Tuhan dan Mencintai *Liyan*:

Penghayatan Agama Di Ruang Publik yang Plural

STFT Widya Sasana

Jl. Terusan Rajabasa 2

Malang 65146

Tlp. (0341) 552120; Fax (0341) 566676

E-mail: stftws@gmail.com

Website: www.stfwidyasasana.ac.id; www.stftws.org

Cetakan ke-1: Oktober 2017

ISSN: 1411-9005

DAFTAR ISI

SERI FILSAFAT TEOLOGI WIDYA SASANA
VOL. 27, NO. SERI NO. 26, TAHUN 2017

Pengantar	
<i>Tim Editor</i>	i
Daftar Isi	v

BAGIAN 1: MENGAMATI REALITA

Merawat Kebinekaan, Membumikan Pancasila	
<i>Halili Hasan, MA</i>	3
Wajah Agama yang Beringas Di Ruang Publik	
<i>Peter Bruno Sarbini</i>	26
Beragama Di Indonesia	
<i>Petrus Go Twan An</i>	38
Agama dan Negara Dalam Masyarakat Plural Indonesia	
<i>Paulinus Yan Olla</i>	44

BAGIAN II: ANALISIS DAN REFLEKSI FILSAFAT SOSIAL

Aku Indonesia, Aku Pancasila	
Sebuah Refleksi Kesadaran Konstruksi Diri	
<i>F.X. Eko Armada Riyanto</i>	59
Asal Usul Liyan	
<i>F.X. Eko Armada Riyanto</i>	71
Gerakan-gerakan Pencerahan Indonesia	
<i>F.X. Eko Armada Riyanto</i>	90

Agama Dalam Ruang Publik Di Indonesia dan Posisi Gereja Katolik - Satu Telaah Filsafat Sosial <i>Donatus Sermada Kelen</i>	108
Pancasila Di Ruang Keseharian <i>F.X. Eko Armada Riyanto</i>	133
Revitalisasi Pancasila Demi Indonesia yang Religius dan Beradab <i>Valentinus Saeng</i>	158

BAGIAN III: INSPIRASI IMAN KRISTIANI

Janganlah Kamu Melawan <i>Berthold Anton Pareira</i>	189
Jangan Takut <i>Berthold Anton Pareira</i>	204
Misteri Salib Tuhan <i>Berthold Anton Pareira</i>	215
Surat Pak Ahok dari Rumah Tahanan Depok <i>Berthold Anton Pareira</i>	227
Proselit - Penistaan - Perburuan Sikap Kaisar Terhadap Kristiani Sampai dengan 313 <i>Edison R.L. Tinambunan</i>	235
Relevansi Doktrin Trinitas Bagi Kehidupan Bermasyarakat <i>Gregorius Pasi</i>	252
Kehadiran Gereja Di Ruang Publik <i>Antonius Denny Firmanto</i>	272
Jelajah Mengatasi Parokialisme <i>Raymundus I Made Sudhiarsa</i>	286
Menakar Peran Agama Di Tengah Merebaknya Patologi Ruang Publik <i>Pius Pandor</i>	303

MENAKAR PERAN AGAMA DI TENGAH MEREBAKNYA PATOLOGI RUANG PUBLIK

Pius Pandor

Diskursus terkait peran agama dalam ruang publik, merupakan sebuah diskursus paradoksal. Dikatakan paradoksal karena peran dan kehadiran agama yang sering kali berwajah ganda seperti wajah dewa Janus dari mitologi Romawi kuno yang darinyalah kata Januari berasal. Satu sisi melihat ke masa depan, siap menyongsong yang tak terduga dan yang sedang datang tetapi di sisi lain memandang ke belakang yaitu ke masa lalu, seakan tak mau meninggalkan yang silam.¹ Persis seperti bulan Januari kita sadar bahwa hari-hari baru sudah tiba, tapi kenangan pada yang silam tetap enggan beranjak. Seperti dewa Janus itu pula wajah agama dalam ruang publik. Pada satu sisi agama menampilkan sinar pembebasannya karena ia merupakan tempat di mana orang menemukan kedamaian, kedalaman hidup, dan harapan yang kokoh. Namun di sisi lain, agama dipakai untuk melakukan diskriminasi, dijadikan sebagai ideologi politik, dan digunakan sebagai justifikasi atas tindakan kekerasan, bahkan sampai pada pembunuhan. Kita sendiri menyaksikan dan sejarah mencatat betapa besar andil agama dalam membakar kebencian dan meniupkan kecurigaan, membangkitkan salah pengertian, dan mengundang konflik.

Dua wajah agama yang di tampilkan di atas, membawanya dalam tantangan. Terkait hal ini, Magnis-Suseno menandaskan, "...agama di satu pihak berada di bawah tekanan untuk membuktikan diri sebagai kekuatan yang maju dan bukan mundur, progresif dan bukan reaksioner, humanis dan bukan primordial, positif dan bukan tandon sentimen dan kebencian, terbuka dan bukan eksklusif, rendah hati dan bukan penuh klaim, positif dan bukan

1 Armando Plebe, *Storia della Filosofia 1*, Casa Editrice G. D'anna, Firenze, 1985, hlm.99.

negatif. Di pihak lain agama harus membuktikan relevansi untuk membantu manusia memecahkan masalah-masalahnya, bukan secara negatif, tertutup, *skriptural*, reaksioner, melainkan secara terbuka, bersedia belajar, inklusif dan positif”.²

Berdasarkan gagasan dasar di atas, artikel ini bermaksud membahas tema “*Menakar Peran Agama di tengah Merebaknya Patologi Ruang Publik*”. Terkait tema ini, ada beberapa pertanyaan dasar yang kiranya perlu diajukan sebagai stimulasi untuk melakukan pembahasan lebih lanjut. Apa itu ruang publik? Patologi apa saja yang muncul dalam ruang publik? Mengapa patologi tersebut muncul dalam ruang publik? Bagaimana sejatinya peran agama dalam ruang publik sehingga mampu menunjukkan sinar pembebasannya? Pertanyaan terakhir ini merupakan sebuah upaya untuk menakar peran agama dalam ruang publik. Tulisan ini diakhiri dengan menampilkan kesimpulan.

1. Ruang Publik Agama

Agama hadir dalam ruang publik. Diskursus tentang ruang publik merupakan diskursus yang luas. Banyak filosof dan pemikir mengadakan diskursus tentangnya³. Oleh karena itu, saya membatasi pembahasan tentang ruang publik pada gagasan Hannah Arendt. Menurutny, ruang publik adalah ruang penampakan, dan dunia yang kita huni bersama. Menurut arti pertama, ruang publik adalah ruang di mana segala sesuatu menampakkan diri dan bisa dilihat dan didengar oleh semua orang serta berpeluang untuk terpublikasikan secara luas⁴. Jadi, ruang penampakan berkaitan dengan ruang yang dapat diakses oleh semua orang. Terkait hal ini, Arendt berkata:

Ruang penampakan terjadi di tempat orang-orang saling berinteraksi dengan bertindak dan berbicara, ruang itulah yang menjadi dasar semua pendirian dan

-
- 2 Franz Magnis-Suseno, *Kata Pengantar*, dalam Andang Binawab, *Agama yang berpijak dan berpihak*, Kanisius, Yogyakarta, 1998, hlm. 6.
 - 3 Bdk F. Budi Hardiman, *Ruang Publik. Melacak “Partisipasi Demokratis” dari Polis sampai Cyberspace*, Kanisius, Yogyakarta, 2010.
 - 4 Hannah Arendt, *Human Condition*, University of Chicago Press, 1959, hlm. 50.

bentuk negara... Ruang itu ada secara potensial pada setiap himpunan orang, memang hanya secara potensial, ia tidak secara niscaya diaktualisasi di dalam himpunan itu dan juga tidak dipastikan selamanya atau untuk waktu tertentu⁵.

Dalam ruang penampakan, pengalaman bisa dibagi, tindakan bisa dievaluasi dan identitas bisa disingkapkan. Menurut Arendt, ruang penampakan setiap waktu memberikan kesempatan pada individu untuk berkumpul bersama secara politis. Artinya, di ruang penampakan itu manusia duduk bersama dalam diskursus dan tindakan. Dalam hal ini, ia mendahului dan mengawali semua konstitusi formal pelbagai ruang publik dan bentuk pemerintahan.

Menurut arti kedua, ruang publik adalah dunia yang kita pahami bersama. Inilah dunia yang sama bagi kita semua, sekaligus berbeda bagi kita sendiri⁶. Dunia ini tidak identik dengan bumi atau dengan alam. Ini terkait dengan artifak manusia, buatan tangan manusia, seperti halnya pelbagai permasalahan yang terjadi di antara mereka yang menghuni dunia bersama buatan manusia. Jadi, pada hakikatnya hidup bersama di dunia adalah saling berbagi di antara manusia. Dunia, sebagai yang ada di antara, pada saat yang sama menghubungkan dan memisahkan manusia. Menghubungkan berarti menyatukan kita bersama dan menjaga perasaan kita untuk tidak menyakiti atau melakukan tindakan kekerasan terhadap orang lain. Memisahkan berarti menampilkan identitas kita yang unik baik identitas personal atau sosial demi terjadinya suatu tindakan politik.

Dengan menampilkan dua arti ruang publik sebagaimana diuraikan di atas, Arendt bermaksud membuka cakrawala baru bagi kita dalam cara menghayati eksistensi sebagai makhluk politik yang hidup dalam masyarakat. Sebagai makhluk politik yang hidup dalam masyarakat, kita terpanggil untuk berpartisipasi dalam ruang publik. Dalam partisipasi tersebut kita identitas kita akan terungkap⁷. Berkaitan dengan ini, saya setuju dengan argumen

5 Ibid.,

6 Hannad Arendt, *Human Condition*, *Op.Cit.*, hlm. 52.

7 Pius Pandor, *Menyibak Tabir Politik Otentik Arendt: Sebuah Pembacaan dari Perspektif Etika Politik*, Jurnal Filsafat Arete Vol 02 No. 01 Februari 2013, Fakultas Filsafat Unika Widya Mandala, Surabaya, hlm. 17.

Margaret Canovan yang menyatakan bahwa gagasan Arendt tentang ruang publik berdasar pada analogi implisit antara politik dan budaya⁸. Ada tiga poin penting yang digagasnya.

Pertama, artifisialitas kehidupan politik. Artifisialitas kehidupan politik memaksudkan bahwa politik merupakan optimalisasi diri manusia. Artinya, merupakan hasil kreasi manusia, hasil tindakan dan ucapan (diskursus). Penekanan pada artifisialitas menurut Canovan berarti politik bukanlah atribut natural manusia tetapi merupakan atribut yang diperoleh seseorang ketika ia memasuki ruang publik.

Kedua, kualitas spasial kehidupan publik. Artinya, ruang publik merupakan arena tempat perjumpaan antara warga yang saling mengadakan diskursus, memperdebatkan perbedaan di antara mereka dan mencari solusi bersama atas masalah yang dihadapi. Dalam konteks ini, politik adalah persoalan orang-orang yang sama-sama memiliki dunia.

Ketiga, kepentingan publik dan privat. Menurut Canovan, pelibatan diri dalam tindakan politik tidak dimaksudkan untuk memperoleh kesejahteraan bagi diri, tetapi lebih untuk merealisasikan pelbagai prinsip intrinsik kehidupan politik, seperti kebebasan, pluralitas, keadilan, solidaritas dan tanggung jawab. Politik adalah sebuah dunia yang memiliki nilai dan tujuannya sendiri yang direalisasikan melalui tindakan dan penilaian publik.

Hasil pembacaan dan penafsiran Canovan atas gagasan ruang publik Arendtian, menurut saya bisa membantu kita dalam menakar peran agama dalam ruang publik, terutama di tengah merebaknya patologi ruang publik agama. Ruang publik agama yang sejatinya menjadi tempat di mana orang menemukan kedalaman hidup dan harapan yang kokoh, menjadi ruang dominasi yang melahirkan konflik, dan tindakan kekerasan.

Sebelum mengelaborasi patologi ruang publik, kiranya perlu disepakati bahwa secara umum gambaran tentang ruang publik demokratis adalah ruang publik yang di dalamnya semua warga masyarakat memiliki kehendak

8 Margaret Canovan, *Politics as Culture: Hannah Arendt and The Public Realm*, dalam *History of Political Thought*, vol.6, no, 3 1986, hlm. 617-642.

untuk saling berkomunikasi. Dalam komunikasi tersebut gagasan-gagasan yang dirumuskan dalam bahasa religius diperhatikan dengan sungguh dan didiskusikan secara kritis. Dalam tataran ini, walaupun berbeda agama semua anggota masyarakat memiliki hak yang sama untuk mengekspresikan imannya dalam ruang publik. Hak tersebut dijamin undang-undang berdasarkan prinsip kebebasan beragama. Semua warga masyarakat harus menerima prinsip bahwa negara memperhatikan semua umat beragama. Atas dasar ini agama dituntut melepaskan klaim sebagai yang satu-satunya memiliki otoritas untuk menafsirkan, dan menentukan cara hidup mana yang legitim.

Dalam ruang publik, pihak beragama mengungkapkan imannya dalam bahasa religius masing-masing yang khas. Namun ketika berdialog dengan keyakinan lain, ia diharapkan menggunakan bahasa yang dimengerti secara umum atau mengikuti penalaran publik. Dengan demikian, beragama dalam ruang publik menuntut adanya keterbukaan untuk saling belajar dari kedua belah pihak. Dalam proses ini beragama dalam ruang publik sebagai dikatakan Sunarko yang mengikuti gagasan Habermas, “perlu menunjukkan keterkaitan pandangan-pandangan religiusnya dengan pandangan dari agama atau keyakinan lain tanpa mengorbankan klaim atau keyakinan tentang kebenaran agama atau keyakinan sendiri”.⁹ Sunarko menekankan bahwa proses belajar tidak boleh terjadi semata-mata karena tekanan dari luar, melainkan harus lahir dari dinamika di dalam agama itu sendiri dan tidak bertentangan dengan identitasnya¹⁰. Dalam proses belajar tersebut filsafat dan teologi mempunyai peran penting. Tetapi pada akhirnya, praksis iman dari jemaat sendirilah yang menentukan, apakah proses belajar dari kedua belah pihak dapat dikatakan berhasil.

Agar proses belajar kedua belah pihak berhasil, ruang publik harus sehat. Ruang publik yang sehat diukur dari dua indikator yakni bebas dan

9 A. Sunarko, *Ruang Publik dan Agama menurut Habermas*, dalam F. Budi Hardiman, *Ruang Publik. Melacak “Partisipasi Demokratis” dari Polis sampai Cyberspace*, Kanisius, Yogyakarta, 2010, hlm. 235

10 *Ibid.*,

kritis. Bebas artinya setiap pihak dapat berbicara di mana pun, berkumpul dan berpartisipasi dalam pembicaraan publik. Kritis artinya siap dan mampu bertanggung jawab dalam menata kehidupan bersama secara konstruktif. Dalam konteks ini, ruang publik merupakan konsep normatif yang mengandaikan adanya komunikasi, di mana warga masyarakat bebas dan setara, tanpa diskriminasi, dan tanpa tekanan terlibat dalam aneka diskursus mempertimbangkan tata hidup bersama.

Dengan menjadi arena diskursif, ruang publik berfungsi melindungi pluralisme budaya, kelompok-kelompok sosial, dan terutama ia dapat berguna memobilisasi komunikasi diantara para warga yang berbeda pandangan dunia (keyakinan) itu sehingga tercipta saling pengertian dan saling belajar. Dalam tataran ini, ruang publik menjadi *locus* berlangsungnya komunikasi dan deliberasi yang bebas dan setara, yang saling menghargai hak masing-masing. Ruang publik dapat mendorong terbentuknya solidaritas sosial di tengah kehidupan yang majemuk.

2. Patologi Ruang Publik: Kekerasan, dan Fundamentalisme Agama

Ruang publik agama sebagai *locus* dan proses belajar bersama sebagaimana telah saya uraikan di atas, secara fenomenologis seringkali dipakai sebagai ruang untuk menunjukkan identitas yang berciri dominatif, merendahkan, dan tidak saling menghargai. Saya menyebut fenomena tersebut sebagai ‘patologi’ dalam ruang publik agama. Artinya sebagai ‘virus dan penyakit’ yang seringkali mengotori sakralitas ruang publik agama sebagai tempat untuk saling belajar, dan menghormati.

Dalam ruang publik Indonesia, dengan terang kita menyaksikan aneka kekerasan atas nama agama. Terkait realitas kekerasan agama ini, berikut saya menampilkan data dari SETARA Institut, sebuah organisasi yang didirikan beberapa individu yang didedikasikan untuk ide bahwa setiap orang harus diperlakukan sama sementara menghormati keberagaman, mengutamakan solidaritas dan menjunjung tinggi martabat manusia¹¹

11 <http://setara-institute.org/kondisi-kebebasan-beragama-berkeyakinan-dan-minoritas-keagamaan-di-indonesia-2016/dikses> tanggal 16 September 2017.

“Sepanjang tahun 2016, SETARA Institute mencatat 208 peristiwa pelanggaran kebebasan beragama/berkeyakinan dengan 270 bentuk tindakan, yang tersebar di 24 provinsi. Sebagian besar pelanggaran terjadi di Jawa Barat, yaitu dengan 41 Pelanggaran dengan angka tinggi juga terjadi di DKI Jakarta (31 peristiwa) dan Jawa Timur (22 peristiwa).

Dari 270 tindakan pelanggaran kebebasan beragama/berkeyakinan, terdapat 140 tindakan pelanggaran yang melibatkan para penyelenggara negara sebagai aktor. Dari 140 tindakan negara, 123 di antaranya dalam bentuk tindakan aktif (*by commission*), sementara 17 tindakan merupakan tindakan pembiaran (*by omission*). Termasuk dalam tindakan aktif negara adalah pernyataan-pernyataan pejabat publik yang provokatif dan mengundang terjadinya kekerasan (*condoning*). Untuk pelanggaran yang melibatkan negara sebagai aktor, kerangka *legal* untuk mempertanggungjawabkannya adalah hukum hak asasi manusia, yang mengikat negara sebagai konsekuensi ratifikasi kovenan dan konvensi internasional hak asasi manusia. Aktor-aktor negara yang paling banyak melakukan pelanggaran adalah Kepolisian, dengan 37 tindakan. Aktor negara lainnya yang juga melakukan tindakan pelanggaran dengan angka yang tinggi, hanya selisih dua tindakan, adalah pemerintah kabupaten/kota dengan 35 tindakan. Sedangkan tiga institusi dalam kategori aktor negara lainnya yang melakukan pelanggaran dalam kelompok 5 (lima) besar teratas adalah institusi pendidikan negeri dengan 11 tindakan, Kementerian Agama dengan 9 tindakan, dan Kejaksaan dengan 8 tindakan.

Dari 270 tindakan pelanggaran kebebasan beragama/berkeyakinan, 130 tindakan di antaranya dilakukan oleh aktor non negara. Pelaku tindakan pelanggaran pada kategori ini adalah individu warga negara maupun individu-individu yang tergabung dalam organisasi masyarakat. Aktor non negara yang melakukan pelanggaran dengan angka tertinggi adalah kelompok warga, dengan 42 tindakan. Semua tindakan kelompok warga dikategorikan sebagai tindak pidana, sehingga secara teoretik tidak sulit bagi negara untuk memprosesnya sesuai dengan hukum positif. Aktor non negara yang paling banyak melakukan pelanggaran kebebasan beragama/berkeyakinan dalam kelompok lima besar teratas, menyusul kelompok warga, berturut-turut adalah: Aliansi Ormas Islam (30 tindakan), MUI (17 tindakan), FPI (16 tindakan), dan perusahaan (4 tindakan).

Pelanggaran kebebasan beragama/berkeyakinan sepanjang tahun 2016 paling banyak menimpa Gafatar, yaitu dalam 36 peristiwa. Korban terbesar

di posisi kedua adalah individu warga negara (33 peristiwa), Jemaat Ahmadiyah Indonesia (27 peristiwa), Syiah (23 peristiwa) dan individu (21 peristiwa). Dua kelompok minoritas lainnya yang menjadi korban dalam banyak peristiwa adalah umat Kristiani (20 peristiwa) dan aliran keagamaan (19 peristiwa).

Tingginya pelanggaran kebebasan beragama/berkeyakinan pada tahun 2016 berbanding secara linier terhadap kondisi minoritas keagamaan di Indonesia. Dari empat kategori minoritas keagamaan yang digunakan oleh SETARA Institute, terdapat beberapa kelompok minoritas yang menjadi objek pelanggaran atas hak-hak konstitusional mereka, yaitu Gafatar, Jemaat Ahmadiyah, umat Kristiani, pemeluk Syiah, aliran keagamaan, dan aliran kepercayaan lokal Nusantara. Kelompok-kelompok minoritas keagamaan tersebut secara berpola mengalami beberapa tindakan pelanggaran, yang dominan antara lain: (1) intoleransi, (2) penyesatan ajaran, (3) pemaksaan keyakinan, (4) pengusiran, (5) ujaran/syiar kebencian (*hate speech*), (6) aksi teror, (7) *condoning*, (8) penghentian paksa dan pelarangan kegiatan ibadah/keagamaan, (9) ancaman terhadap anak-anak kelompok minoritas, (10) diskriminasi, (11) pembiaran, (12) kriminalisasi, (13) penolakan dan penghentian paksa pembangunan dan/atau renovasi tempat ibadah, (14) intimidasi, (15) penyegelan tempat ibadah, (16) pelarangan kegiatan ilmiah, (17) pembubaran dan penolakan kegiatan keagamaan, (18) perusakan rumah warga kelompok minoritas, (19) pemerasan, dan (20) pemaksaan mengenakan atribut keagamaan di luar keyakinan yang bersangkutan”

Dari data yang ditampilkan di atas, Setara Institut mencatat bahwa “pelanggaran terhadap hak-hak minoritas keagamaan di Indonesia pada tahun 2016 disebabkan oleh beberapa katalisator yang umum dan khusus. Katalisator umum pelanggaran terhadap seluruh kelompok minoritas keagamaan adalah: (1) menguat dan menyebarnya kelompok-kelompok intoleran, (2) lemahnya kebijakan dan regulasi negara, dan (3) ketundukan atau lemahnya aparaturnya negara, termasuk di tingkat lokal, di hadapan kelompok intoleran. Sedangkan katalisator khusus pelanggaran berkaitan dengan kondisi yang melekat pada masing-masing kelompok minoritas keagamaan. Katalisator khusus terhadap **Ahmadiyah**: (1) eksklusivitas sosio-religius terhadap eksistensi dan identitas mereka dari identitas Islam; (2) secara yuridis, terdapat SKB 3 Menteri yang konsideransnya berdasarkan pada fatwa MUI yang menyesatkan Ahmadiyah; terhadap **Syi’ah**: Masih

lemahnya literasi umat Islam dan warga mengenai ajaran-ajaran yang diyakini mazhab Syiah sebagai salah satu mazhab besar dalam spektrum agama Islam, terhadap umat **Nasrani**; adalah kelalaian teknis berkaitan dengan tempat ibadah mereka. Sebab Kristen dan Katolik merupakan dua agama resmi yang diakui oleh negara, dan untuk **minoritas gerakan agama baru, aliran keagamaan, dan aliran kepercayaan lokal Nusantara**; (1) kesalahan perspektif yang digunakan oleh warga atau penganut agama *mainstream*, yang lebih banyak menghakimi dengan penyesatan, bukan memahaminya sebagai perbedaan; dan (2) ketidaktepatan pendekatan yang dilakukan oleh negara, yaitu represif dengan kecenderungan kriminalisasi menggunakan delik penistaan agama, bukan pendekatan persuasif-sosiologis yang melihat kelompok-kelompok minoritas tersebut sebagai upaya baru untuk menghadapi perubahan sosial, ekonomi, politik di sekitar dengan melakukan pencarian spiritualitas, religiusitas, filosofi, dan visi-misi baru demi menuju tatanan kehidupan yang lebih baik”.¹²

Menurut saya, akar kekerasan dalam ruang publik agama yang ditampilkkan berdasarkan data Setara Institut di atas, disebabkan oleh kesesatan epistemik terkait peran agama. Kesesatan epistemik yang saya maksudkan adalah adanya paham yang salah dalam beragama sehingga menyebabkannya rentan terhadap kekerasan. Menurut Haryatmoko, peran agama yang rentan terhadap kekerasan adalah terkait agama sebagai ideologi, sebagai faktor identitas dan legitimasi etis dalam hubungan sosial¹³.

Pertama, agama sebagai ideologi. Artinya, agama menjadi perekat suatu masyarakat karena memberi kerangka penafsiran dalam pemaknaan hubungan-hubungan sosial. Pemaknaan atau penafsiran cenderung menyembunyikan kepentingan-kepentingan pribadi atau kelompok. Penyembunyian kepentingan ini terkait dengan peran ideologis agama, dalam arti sebagai factor integrase dan pembenaran dominasi. Apa yang ditafsirkan dan mendapat pembenaran dari agama adalah hubungan

¹² Ibid.,

¹³ Haryatmoko, *Etika Politik dan Kekuasaan*, Kompas, Jakarta, 2015, hlm. 71-73.

kekuasaan karena setiap tindakan dan setiap kekuasaan selalu mencari legitimasi. Kekuasaan menuntut lebih dari keyakinan yang dimiliki. Untuk mengisi kekurangannya, agama berperan sebagai sistem pembenaran dominasi. Dalam bahasa umum, dikatakan tiadanya pemisahan antara agama dan politik.

Kedua, agama sebagai faktor identitas. Artinya, agama sebagai kepemilikan pada kelompok sosial tertentu yang memberi stabilitas sosial, status, pandang hidup, cara berpikir dan etos tertentu. Hal ini menjadi kental lagi apabila dikombinasikan dengan identitas etnis seperti Aceh Muslim, Flores Katolik, Manado Kristen, dan Bali Hindu. Di sini pertentangan pribadi atau etnis bisa menyulut dan berubah menjadi konflik antaragama. Identitas agama ini, menurut Haryatmoko, tak bisa dilepaskan dari masalah harga diri, martabat, dan kebanggaan. Ada dua hal yang sangat kuat dihayati dalam konteks ini, yaitu, pertama, agama sebagai faktor perekat sosial, dan kedua, agama menjadi struktur simbolis dari ingatan kolektif pemeluknya.

Ketiga, agama menjadi legitimasi etis hubungan sosial. Identifikasi sistem sosial, politik, atau ekonomi tertentu akan memancing penolakan agama lain. Apabila pemahaman ini berkembang maka justru yang berkembang adalah muncul fanatisme yang berujung pada konflik dan kekerasan.

Tiga kesesatan epistemik atas peran agama di atas memunculkan patologi lain yang disebut fundamentalisme agama. Fundamentalisme adalah sikap yang menolak kehadiran *liyan* dalam ruang publik. Ruang publik yang seharusnya menjadi ruang bersama bagi seluruh komunitas majemuk telah dibajak oleh kaum fundamentalisme. Sikap totaliter dari kelompok ini telah mengancam ruang kebebasan berpendapat dan berekspresi kelompok lain. Dalam kenyataan, tak jarang kelompok-kelompok fundamentalis ini menggunakan kekerasan untuk memaksa pendapatnya dan menyingkirkan mereka yang berbeda.

Kelompok yang jatuh pada fundamentalisme agama ini sering menghina kebenaran agama lain. Mereka mengklaim diri sebagai pembela Tuhan sehingga siap berperang untuk Tuhan, mati demi membela agama

dengan cara berjihat. Visi radikal ini dalam refleksi filsafat sosial terbentuk oleh radikalisasi tindakan melalui tiga cara, yaitu satanisasi musuh, hierarkisasi keanggotaan dan puritanisasi gerakan¹⁴.

Pertama, satanisasi musuh. Satanisasi musuh dilakukan dengan distingsi antara yang baik dan jahat. Dengan cara ini menurut Haryatmoko pembunuhan musuh menjadi sesuatu yang impersonal karena musuh merupakan negasi terhadap nilai-nilai yang diperjuangkan oleh agama-agama pilihan. Jadi tidak mungkin ada perdamaian dengan orang-orang seacam ini. Kejahaatan ada dimana-mana, licik dan penuh jebakan, maka harus dihancurkan.

Kedua, hierarkisasi keanggotaan. Semakin besar keinginan menjadi bagian inti dari organisasi semakin nekad dan radikal tindakannya. Pengakuan militansi hanya datang melalui fanatisme semacam ini.

Ketiga, puritinisasi gerakan. Tujuannya adalah menghindari segala bentuk kontaminasi ajaran, tradisi, kebiasaan, serta usaha untuk menyeleksi anggota atas dasar militansi. Tuduhan pengkhianatan merupakan cara menyingkirkan anggota yang dianggap tak berguna. Maka, pepatah “revolusi memakan anaknya sendiri” berlaku juga paa utopia politik religius. Mereka yang seagama pun akhirnya akan dibersihkan apabila dianggap tidak segaris dengan kelompok inti.

Tiga gerakan yang memunculkan sikap fundamentalisme agama di atas merupakan patologi dalam ruang publik. Aspirasi untuk mengganti konstitusi dan mendirikan negara Islam di Indonesia tidak pernah padam di kalangan garis keras. Ada terlalu banyak yang dikaitkan dengan agama di negeri ini sehingga kehidupan bersama dalam ruang publik secara politis juga dipengaruhi oleh kelompok-kelompok agama. Gerakan ini melahirkan kelompok intoleran yang sering ingin memorakporandakan ruang publik yang dibangun dari fakta pluralitas agama. Kelompok ini seringkali merasa kuat dengan membuat distingsi antara ‘kami’ dan ‘mereka’, ‘kaum selamat dan ‘kaum kafir’. Terkait hal ini, Ruthven pernah membuat afirmasi:

14 Haryatmoko, *Etika Politik dan Kekuasaan*, Kompas, Jakarta, 2016, hlm.127-128.

“kesamaan mencolok yang diperlihatkan semua kelompok fundamentalis adalah konsern atau bahkan obsesi untuk menetapkan kembali batas-batas suatu kelompok dari masyarakat luas, dengan sengaja memilih dan memurnikan kepercayaan atau tata perilaku yang mencerminkan kekhasan identitas kelompok dan bagaimana mereka ingin dipandang”¹⁵

Apa yang dikatakan Rutvein di atas, mau menunjukkan bahwa gerakan fundamentalisme selalu berusaha ‘menegasi’ liyan dan menganggap kelompoknya sebagai yang baik dan suci. Mereka seringkali ‘menjual’ ayat-ayat suci untuk memuluskan agenda gerakan. Terkait fenomena ini, Gus Dur pernah mengatakan demikian,

“Bila engkau menganggap Allah ada hanya karena engkau yang merumuskannya, hakikatnya engkau sudah menjadi kafir. Allah tidak perlu disesali kalau ia menyulitkan kita. Juga tidak perlu dibela kalau orang menyerang hakikatNya. Yang ditakuti berubah adalah persepsi manusia atas hakikat Allah, dengan kemungkinan kesulitan yang diakibatkannya:...Islam perlu dikembangkan, tidak untuk dihadapkan pada serangan orang. Kebenaran Allah tidak berkurang sedikitpun dengan adanya keraguan orang. Maka ia pun tentram. Tidak lagi merasa bersalah berdiam diri. Tuhan tidak perlu dibela, walaupun tidak juga menolak dibela. Berarti atau tidaknya pembelaan, akan kita lihat dalam perkembangan di masa depan.”¹⁶

Apa yang dikatakan Gus Dur di atas, tentunya meluruskan kelompok fundamentalis yang merasa diri sebagai pembela kehormatan agama dan TuhanNya. Menurutny, Tuhan tidak memerlukan pembelaan kita. Modus yang ditempuh biasanya literalisme. Artinya, apa yang tertulis dalam Kitab Suci merupakan ‘kata harafiah Tuhan” dan apa yang harafiah mengemban kepenuhan arti dan maksudnya tanpa perlu rujukan pada apa yang tak disebut atau apa yang diluar teks yaitu konteks. Dalam konteks ini yang perlu dibangun adalah jembatan dialog yang bertujuan meluruskan logika yang dibangun kaum fundamentalis. Dikatakan demikian karena tantangan yang dihadapi baik oleh Islam, maupun agama-agama besar di dunia, dalam

15 Malise Ruthven, *Fundamentalism : A Very Short Introduction*, Oxford University Press, 2017, hlm. 125.

16 Abdurrahman Wahid, *Tuhan tidak perlu dibela*, Yogyakarta, LKiS, 2010, 67-68.

membangun dialog untuk mencapai masyarakat yang pluralis dan egalitarian adalah gejala fundamentalisme yang mengarah kepada radikalisme dan tindakan kekerasan dengan mengatasnamakan agama.

3. Menakar Peran Agama dalam Ruang Publik

Dari patologi ruang publik yang telah diuraikan di atas, agama dituntut untuk menunjukkan perannya. Peran-peran yang menurut saya menjadi tanggung jawab agama dalam ruang publik adalah agama yang mampu menerima dan merayakan perbedaan, agama yang mendukung proses demokratisasi.

3.1. Agama yang mampu menerima dan merayakan perbedaan: Membangun Dialog dan Toleransi.

Dalam ruang publik Indonesia, tentu diperlukan agama yang berani menerima dan merayakan perbedaan. Agama yang berani menerima dan merayakan perbedaan berarti mengakui bahwa dalam hidup bermasyarakat kita berhadapan dengan fakta pluralitas agama. Pluralisme, sebagaimana diteliti Harold Coward, pada hakekatnya melekat bersama kelahiran setiap agama besar seperti Yudaisme, Kristen, Islam, Hindu dan Budha. Malah dapat dikatakan jati diri atau identitas diri yang kemudian menjadi tradisi unik setiap agama besar lahir dari usaha menjawab tantangan lingkungan yang majemuk di mana agama-agama itu lahir. Terkait fenomena ini, ia mengatakan:

“Pencerahan Budha muncul dari tumpukan pandangan yang kacau balau. Wahyu Allah melalui Muhamad tampil di tengah keanekaragaman masyarakat Mekkah yang terdiri dari orang Yahudi, orang Kristen, pengikut Zoroaster, pengikut Manikhea dan lain-lain. Di tengah-tengah penyembahan para dewa setempat yang beranekaragam, Allah mengikat perjanjian dengan Abraham dan Musa. Tantangan dari Gnotisisme dan filsafat Yunani membantu orang-orang Kristen purba mengenal keterpisahannya dengan agama Yahudi. Dan pluralitas merupakan kekuatan dari agama Hindu hingga sekarang ini”¹⁷

17 Coward, Harold, *Pluralisme. Tantangan Bagi Agama-Agama*, Yogyakarta, Kanisius, 1992, hal. 167-168.

Menurut saya, gagasan Harold di atas menunjukkan dua segi imperatif yang saling terkait. Pertama, dialog telah menjadi *conditio sine qua non* demi survival umat manusia secara keseluruhan. Dalam konteks ini, pluralisme akan dipahami sebagai pertalian sejati kebhinekaan dalam ikatan-ikatan keadaban. Kedua, makin kuatnya *interdependensi* dalam skala global melahirkan imperatif baru dalam menghayati agama yang dewasa yaitu kesadaran ziarah, sebuah kesadaran di mana semua agama sedang berziarah menuju tujuan kesejatiannya yaitu keselamatan kekal¹⁸. Dalam konteks kesadaran ziarah semacam ini, Tissa Belasuriya merumuskan beberapa imperatif yang perlu dijalankan setiap agama.

“Agama harus mengadakan penyucian. Agama harus sungguh-sungguh menanamkan sifat kerendahan hati dan melayani orang lain. Agama harus memahami bahwa kemuliannya sendiri terletak pada sikap menghormati hak-hak orang lain, mau belajar dari yang lain, saling berbagi pandangan dan nilai-nilai dengan yang lain (*the others*). Agama harus bercermin dan menyucikan isi dotrin-dotrinnya dari pencemaran *regionisme*, belajar bahasa hormat yang baru dan berdialog, dan di atas segalanya berurusan untuk tidak memonopoli Allah”¹⁹.

Apa yang dielaborasi Tissa, hendak menekankan pentingnya dialog. Dialog tidak lagi menggunakan pendekatan teologis atau berbicara tentang Allah tetapi memakai paradigma kemanusiaan universal. Paradigma kemanusiaan universal adalah suatu cara pandang baru yang terungkap dalam etika kehidupan bersama yang unsur-unsurnya adalah pengakuan terhadap martabat pribadi manusia, kebebasan beragama, toleransi religius, solidaritas, perlindungan terhadap mereka yang lemah, sistem peradilan yang *fair* dan sebagainya. Kalau pluralisme agama ditempatkan dalam paradigma kemanusiaan universal, maka sudah merupakan sebuah keharusan bagi setiap agama untuk saling berdialog guna menjawab bersama masalah-masalah kemanusiaan universal yang kita hadapi akhir-akhir ini. Dialog yang

18 Pius Pandor, *Fenomenologi Agama: Menuju Penghayatan Agama Yang Dewasa*, Jurnal Filsafat Arete Vol 01 No. 01 Februari 2012, Fakultas Filsafat Unika Widya Mandala, Surabaya, hlm.23.

19 Belasuriya, Tisaa, *Teologi Ziarah*, Jakarta, BPK Gunung Mulia, Jakarta, 1997, hal.131-132.

diharapkan adalah sebuah dialog yang bercorak emansipatoris atau mencerahkan dengan mengedepankan prinsip respek terhadap mitra dialog dalam keberlainannya, kesetaraan, kebebasan, dan kerendahan hati karena sadar akan keterbatasan.

Dengan demikian, menerima dan merayakan perbedaan kiranya merupakan undangan untuk menunda hasrat mendominasi yang lain, dan berusaha menghargai yang lain dengan segala kekayaan misteri yang ada dalam dirinya. Menurut saya salah satu upaya untuk mewujudkan gagasan pro-eksistensi adalah dengan melakukan gerakan agama anti kekerasan. Agama anti kekerasan sebagaimana ditelisik Armada adalah agama yang proaktif membangun suatu penghayata iman yang merangkul, yang berani menggagas persaudaraan sejati, dan yang mengedepankan orientasi kemanusiaan²⁰. Penghayatan iman yang merangkul adalah suatu penghayatan iman yang mengepankan model-model *rekonsiliatif*, yang mau memaafkan, sekaligus meminta maaf. Menggagas persaudaraan sejati berarti kesediaan untuk menjalin persahabatan sebab ia mencetuskan kesetiakawanan, kebersamaan, kerukunan, kekerabatan, ketetanggaan, dan yang sejenisnya. Sedangkan mengedepankan orientasi kemanusiaan berarti adanya kepedulian terhadap manusia yang menghayati agama. Berkaitan dengan hal ini, Armada mengafirmasi bahwa “merebaknya isu dan tindakan kekerasan dengan motif agama telah mengindikasikan redupnya atau hilangnya orientasi kemanusiaan dalam penghayatan hidup beragama. Agama kerap hanya direduksi dalam hubungan institusional vertikal dengan Tuhan saja”²¹. Pada titik ini, sisi kemanusiaan dari sebuah agama seringkali diabaikan.

3.2. Agama yang mendukung proses demokratisasi.

Secara fenomenologis kita menemukan sebuah kenyataan bahwa dalam sistem demokrasi yang dianut dan diidealkan di berbagai negara, agama ternyata tetap eksis dan memainkan peran yang signifikan. Oleh

20 Bdk Riyanto Armada CM, *Dialog Interreligius: Historisitas, Tesis, Pergumulan, Wajah*, Yogyakarta, Kanisius, 2011, hal. 446-460.

21 Ibid., hal. 454.

karena dapat disimpulkan bahwa dalam ruang publik, “agama-agama tentu *kompatibile* dengan proses demokratisasi”²². Oleh karena itu, pemahaman yang lebih komprehensif atas pengaruh agama, budaya lokal, religius dan tradisi terhadap proses demokrasi dalam ruang publik Indonesia diharapkan mampu memberikan dukungan positif bagi proses demokratisasi yang digali dari kekayaan budaya, agama dan kekayaan sendiri. Dengan demikian ditangkis anggapan bahwa demokratisasi itu identik dengan ide-ide Barat. Selain itu perlu ditegaskan pula bahwa demokrasi tidak dimengerti secara minimalis hanya sekedar pemilihan umum tetapi secara substansial sangat berkaitan dengan keterlibatan dalam ruang publik. Ruang publik demokrasi tersebut merupakan ruang yang disediakan bagi rakyat untuk menyampaikan pendapat, kepentingan-kepentingan, dan kebutuhan-kebutuhan mereka secara publik tentang segala sesuatu yang berkaitan dengan kehidupan politis bersama.

Kompatibilitas antara agama dengan proses demokrasi dalam ruang publik mendekati situasi pembicaraan ideal bila ia memenuhi kondisi-kondisi formal seperti inklusif, bebas, terbuka dan simetris. *Inklusif* artinya tidak ada agama yang diesklusi dari partisipasi dalam membicarakan regulasi dalam ruang publik. *Bebas* artinya setiap orang boleh terlibat dalam argumen tanpa didominasi atau merasa diintimidasi oleh agama mayoritas. *Terbuka dan simetris* artinya masing-masing partisipan dapat memulai, melanjutkan dan mempertanyakan topik-topik diskusi yang relevan, termasuk prosedur-prosedur deliberatif.

Demokrasi deliberatif mensyaratkan semua pihak untuk saling memperlakukan sesama sebagai patner setara, di mana setiap individu diberi ruang untuk berbicara, mendengarkan, dan saling mempertanggungjawabkan posisi masing-masing. Komunikasi dalam kebebasan dan kesetaraan inilah syarat mutlak yang dituntut demokrasi deliberatif dalam kehidupan bersama suatu komunitas politis bernama negara hukum.

22 Bahtiar Effendy (Eds), *Agama dan Demokrasi: Kasus Indonesia*, Kanisius, Yogyakarta, 2011, hlm.4.

Untuk itu diperlukan kesiapan dari setiap agama melakukan “transformasi internal”²³. Dalam konteks ini, agama harus berani merumuskan kembali pandangan-pandangannya mengenai martabat manusia, kesetaraan semua warga dihadapan undang-undang dan solidaritas antara sesama umat beragama. Dengan cara ini setiap agama dapat berintegrasi dengan agama-agama dan keyakinan lain dalam pencapaian sejumlah nilai universal yang akan mendudukan hubungan antara agama pada sebuah tatanan baru. Artinya, agama akan memiliki sumbangan yang berarti dalam proses demokratisasi, jika dalam dirinya sendiri berwatak liberartif. Atas dasar ini pula, setiap agama harus memiliki kerelaan untuk menerima pendapat agama lain sebagai nilai kebenaran yang bisa dibagi bersama dan untuk kebaikan bersama. Dengan demikian demokrasi akan mengarah kepada makna hakikinya yaitu sebuah tatanan kehidupan berbangsa dan bernegara yan bermuaa pada satunya kata “dari kita”, dengan kita, dan untuk kita”.

Dalam menunjukan peran agama dalam proses demokratisasi di ruang publik Indonesia, kiranya perlu belajar menemukan posisi epistemis yang berhadapan dengan tiga tantangan modernitas²⁴. Tantangan pertama adalah warga beragama harus menemukan posisi epistemis yang tepat berhadapan dengan kenyataan plural agama serta berbagai pandangan hidup. Itu bisa dikatakan berhasil, bila warga beragama secara sadar mampu menunjukkan keterkaitan pandangan-pandangan religiusnya dengan pandangan dari agama lain tanpa mengorbankan keyakinan agama sendiri. Tantangan kedua adalah warga beragama harus menemukan posisi epistemis yang tepat berhadapan dengan otoritas ilmu pengetahuan. Proses belajar dalam hal ini dapat dikatakan berhasil, bila mereka mampu merumuskan hubungan isi dogmatis agamanya dengan pengetahuan sekular

23 Ida Bagus Gunadha, *Hindu: Dari Arthasastra Menuju Demokrasi Indonesia*, dalam , Bahtiar Effendy (Eds), *Agama dan Demokrasi: Kasus Indonesia*, Kanisius, Yogyakarta, 2011, hlm. 13.

24 A. Sunarko, *Ruang Publik dan Agama Menurut Habermas*, F. Budi Hardiman, *Ruang Publik. Melacak “Partisipasi Demokratis” dari Polis sampai Cyberspace*, Kanisius, Yogyakarta, 2010, dalam hlm.235-236.

sedemikian rupa, sehingga tidak terjadi pertentangan antara hasil kemajuan ilmu pengetahuan dengan pandangan berdasarkan iman mengenai hal yang bersangkutan. Tantangan ketiga adalah warga beragama harus memiliki sikap yang tepat terhadap prinsip bahwa yang berlaku dalam dunia politik adalah argumen-argumen sekular berdasarkan akal budi yang dapat dimengerti oleh semua pihak.

Menurut saya kalau tiga tantangan di atas, bisa dipelajari maka kaum beragama akan dapat menemukan tuntutan deliberatif dalam demokrasi. Dengan demikian, ada kompatibilitas antara agama dengan proses demokrasi dalam ruang publik. Kalau pengandaian-pengandaian epistemis yang tepat dapat dimiliki, kaum beragama akan dapat menerjemahkan visi dan bahasa keagamanya ke dalam bahasa universal yang dapat dimengerti oleh setiap warga negara yang mengikuti proses demokratisasi dalam ruang publik.

4. Kesimpulan

“Menakar peran agama di tengah merebaknya patologi ruang publik” yang menjadi judul tulisan ini merupakan sebuah upaya untuk menyibak potensi terselubung yang bersembunyi di balik ‘baju’ agama, sekaligus sebagai tantangan yang menghadirkan wajah liberatif agama. Dengan demikian, kehadiran agama dalam ruang publik diharapkan mampu menunjukkan signifikansinya. Dalam konteks ini, agama diharapkan mampu menjawab provokasi Frans Magnis-Suseno yang saya tampilkan pada awal tulisan ini “agama di satu pihak berada di bawah tekanan untuk membuktikan diri sebagai kekuatan yang maju dan bukan mundur, progresif dan bukan reaksioner, humanis dan bukan primordial, positif dan bukan tandon sentimen dan kebencian, terbuka dan bukan eksklusif, rendah hati dan bukan penuh klaim, positif dan bukan negatif. Di pihak lain agama harus membuktikan relevansi untuk membantu manusia memecahkan masalah-masalahnya, bukan secara negatif, tertutup, *skriptural*, reaksioner, melainkan secara terbuka, bersedia belajar, inklusif dan positif”.

Dalam menjawab tantangan di atas, agama harus mengadakan transformasi diri dengan mengembangkan sikap terbuka atau solidaritas,

penerimaan akan pluralitas sebagai realitas yang tak terelakkan, dan dialog dengan semua orang yang berkendak baik. Hanya dengan cara demikian, agama mampu hadir dalam ruang publik dengan menunjukkan wajah liberatifnya. Wajah liberatif agama itu kita tampilkan dengan “menjadi warga negara baik dalam beriman tanpa menjadi tribalis, dan percaya pada demokrasi tanpa menjadi relativis”. Dalam tataran ini, masyarakat Indonesia memiliki “*modal historis-kultural*” yang kuat untuk menghadirkan wajah agama yang membebaskan berdasarkan “Pancasila” yang menekankan ketuhanan yang berkebudayaan, kemanusiaan universal, nasionalisme, solidaritas, demokrasi, dan keadilan sosial.



KEPUSTAKAAN

- Abdurrahman Wahid, *Tuhan Tidak Perlu Dibela*, Yogkakarta, LKiS, 2010
- A.Sudiarja, *Agama di Zaman Yang Berubah*, Kanisius, Yogyakarta, 2006.
- Armada Riyanto CM, *Dialog Interreligius: Historisitas, Tesis, Pergumulan, Wajah*, Yogyakarta, Kanisius, 2011
- Bahtiar Effendy (Eds), *Agama dan Demokrasi: Kasus Indonesia*, Kanisius, Yogyakarta, 2011
- Coward, Harold, *Pluralisme. Tantangan Bagi Agama-Agama*, Yogyakarta, Kanisius, 1992
- Franz Magnis Suseno, *Kebangsaan, Demokrasi dan Pluralisme*, Kompas, Jakarta, 2015
- F. Budi Hardiman, *Ruang Publik. Melacak “Partisipasi Demokratis” dari Polis sampai Cyberspace*, Kanisius, Yogyakarta, 2010
- Haryatmoko, *Etika Politik dan Kekuasaan*, Kompas, Jakarta, 2016
- Malise Ruthven, *Fundamentalism : A Very Short Introduction*, Oxford University Press, 2017

Pius Pandor, *Fenomenologi Agama: Menuju Penghayatan Agama Yang Dewasa*, Jurnal Filsafat Arete Vol 01 No. 01 Februari 2012, Fakultas Filsafat Unika Widya Mandala, Surabaya.

—————, *Menyibak Tabir Politik Otentik Arendt: Sebuah Pembacaan dari Perspektif Etika Politik*, Jurnal Filsafat Arete Vol 02 No. 01 Februari 2013, Fakultas Filsafat Unika Widya Mandala, Surabaya.

KONTRIBUTOR

Prof. Dr. Berthold Anton Pareira, O.Carm., Doktor Teologi Biblis dari Universitas Gregoriana, Roma-Italia. Dosen Perjanjian Lama di STFT Widya Sasana, Malang.

Prof. Dr. F.X. Eko Armada Riyanto, CM, Doktor Filsafat dari Universitas Gregoriana, Roma-Italia. Dosen Filsafat di STFT Widya Sasana, Malang.

Prof. Dr. Petrus Go Twan An, O.Carm., Doktor Moral dari Universitas Rheineschen Friedrich Wilhelms, Bonn-Jerman. Dosen Moral di STFT Widya Sasana, Malang.

Dr. Antonius Denny Firmanto, M.Pd., Pr, Doktor Teologi dari Universitas Urbaniana, Roma-Italia. Dosen Teologi di STFT Widya Sasana, Malang.

Dr. Donatus Sermada Kelen, SVD, Doktor dari Fakultas Ilmu Sosial dan Politik Universitas Airlangga, Surabaya. Dosen Filsafat di STFT Widya Sasana, Malang.

Dr. Edison R.L. Tinambunan, O.Carm., Doktor Teologi dari Universitas St. Thomas Aquinas Roma-Italia. Dosen Teologi di STFT Widya Sasana, Malang.

Dr. Paulinus Yan Olla, MSF, Doktor Teologi dari Pontificio Istituto di Spiritualità Teresianum, Roma-Italia. Dosen Teologi di STFT Widya Sasana, Malang.

Dr. Valentinus Saeng, CP, Doktor Filsafat dari Universitas St. Thomas Aquinas Roma-Italia. Dosen Filsafat di STFT Widya Sasana, Malang.

Gregorius Pasi, Lic. Th., SMM, Licensiat Teologi dari Universitas St. Thomas Aquinas Roma-Italia. Dosen Teologi di STFT Widya Sasana, Malang.

Peter Bruno Sarbini, M.Ag., SVD, Magister Studi Islamologi dari Universitas Islam Indonesia, Yogyakarta. Dosen Islamologi di STFT Widya Sasana, Malang.

Raymundus I Made Sudhiarsa, Ph.D., SVD, Doktor Teologi dari Universitas Birmingham, Inggris, saat ini Dosen Teologi STFT Widya Sasana, Malang.

Halili Hasan, S.Pd., MA, Magister Ilmu Politik Universitas Negeri Yogyakarta. Dosen Jurusan Pendidikan Kewarganegaraan dan Hukum, Fakultas Ilmu Sosial Universitas Negeri Yogyakarta.

Pius Pandor, Lic. Phil., CP, Licensiat Filsafat dari Universitas Gregoriana, Roma-Italia. Dosen Filsafat di STFT Widya Sasana, Malang.

