Jurnal DEKONSTRUKSI

Jurnal Filsafat

"FILSAFAT AGAMA"
Zainul Maarif

"INTUISI RELIGIUS DALAM BERNEGARA"
Hizkia Fredo Valerian

"MENATAP LANGIT DENGAN TUBUH"
Yohanes V. Akoit

"AGAMA MENJADI MANUSIA MEDIA BEREKSISTENSI"
Wahyu Raharjo

"TUHAN DAN HAL YANG BELUM SELESAI"
Syakieb Sungkar

"DEKONSTRUKSI DAN PEMBICARAAN TENTANG TUHAN"
Chris Ruhupatty

"YANG SAKRAL DALAM PEMIKIRAN MIRCEA ELIADE"
Bondika Widyaputra

"CAMUS, TUBUH DAN SEJARAH"
Goenawan Mohamad

"FENOMENA MELIMPAH MENURUT JEAN-LUC MARION"
Paulus Eko Kristianto

"KISAH PILU REALISME SOSIALIS"
Anna Sungkar

Intuisi Religius dalam Kehidupan Bernegara:Melihat kembali pemikiran tentang Panancasila menurut N. Driyakarra

Hizkia Fredo Valerian

Abstrak

Tulisan ini hendak membahas tentang intuisi religius sebagai bagian penting dari hidup bernegara. Hal itu didasarkan pada pemikiran Nicolaus Driyarkara dalam mengelaborasikan hubungan antara Pancasila dan Religi. Bagi Driyarkara, Pancasila sebagai sebuah ideologi memiliki kekhasan dalam mencakup intuisi religius sebagai ciri eksistensial yang mendasar dari kehidupan manusia. Dengan itu, dalam pemahaman Driyarkara, Pancasila tidak mereduksi inti ketuhanan hanya pada rumusan konseptual agama. Melainkan secara lebih luas inti ketuhanan dipahami sebagai intuisi primordial dari kodrat manusia. Maka, sebagai sebuah dasar negara, Pancasila tidak hanya mewadahi keragaman, melainkan menjadi raut dari keluasan dan kedalaman penghayatan eksistensi manusia yang mewujudkan cinta kasih dan solidaritas.

Kata Kunci

Pancasila, Religi, Ketuhanan, Demokrasi, Ideologi

Pengantar

Gejala menguatnya keterlibatan agama dalam demokrasi belakangan ini menjadi sorotan di Indonesia. Hal tersebut menunjukkan bahwa pengaruh agama dalam demokrasi cukup signifikan, baik dalam arti yang positif maupun negatif. Dalam arti yang positif, beberapa partai politik yang terlibat dalam kontestasi demokratis di Indonesia merupakan wadah bagi aspirasi yang didasarkan pada preferensi-preferensi agama, untuk dapat berkontribusi bagi kehidupan bersama. Hanya dalam arti yang negatif, keterlibatan agama dalam demokrasi memunculkan sentimen identitas yang justru memecah masyarakat, dalam pengelompokan yang eksklusif dan intoleran. Tidak jarang, sentimen semacam itu mendorong diskriminasi dan tindak kekerasan.

Dalam pokok tersebut, penulis hendak mengajukan pemikiran Nicolaus Driyarkara, seorang Imam Katholik yang berpengaruh, terkait Pancasila yang mendasari kehidupan *menegara* di Indonesia. Dalam pemikiran Driyarkara, cukup khas di mana Pancasila secara filosofis memberi dasar pemikiran dan ideologi yang sekaligus mencakup intuisi religi. Oleh sebab itu, bagi penulis, menarik untuk menelisik bagaimana Driyarkara menguraikan gagasan tentang Pancasila, sebagai representasi dari kekhasan cara berpikir tentang Indonesia, khususnya dalam upaya hidup bernegara secara demokratis. Untuk itu, tulisan ini hendak membahas empat pokok. Yang pertama, akan dilihat dilema sekularisasi yang seolah hendak mendesak agama, namun kini mendapati tantangannya ketika agama tampil sebagai kekuatan politis. Kemudian yang kedua tentang sekilas dinamika posisi agama dalam perumusan Pancasila sebagai Ideologi. Yang ketiga, akan diuraikan bagaimana Driyarkara mengartikulasi gagasan ketuhanan dalam Pancasila yang mengakar pada eksistensi kodrat manusia. Yang keempat akan dibahas bagaimana kekhasan ideologi Pancasila yang menjiwai suatu intuisi religius sebagai landasan kehidupan bersama. Dan pada akhir adalah sebuah penutup.

Dilema Sekularisasi

Auguste Comte (1798-1857), peletak dasar positivisme, mengajukan prediksi tiga tahap perkembangan masyarakatnya. Tiga tahap tersebut adalah proses perkembangan yang didasarkan pada kemajuan pengetahuan, sehingga dalam skema pemikiran Comte, kehidupan manusia akan melewati yang pertama metode teologis, kedua metode metafisika dan yang terakhir metode positif. Dalam penjelasan A. Setyo Wibowo, "yang pertama adalah titik awal mutlak tiap pemikiran manusia, yang ketiga adalah kondisi terakhir dan definitif, sementara yang kedua adalah kondisi peralihan".[1]

Dalam ketiga tahap tersebut Comte menunjukkan perubahan cara berpikir manusia tentang realitas. Pada tahap pertama manusia mengasosiasikan fenomen-fenomen kehidupan dengan fiksi dan mitologi yang imajiner. Dan pada tahap yang kedua, manusia mulai mampu mengabstraksikan suatu gagasan. Realitas dan fenomena keseharian mulai dipikirkan dalam suatu abstraksi metafisis, menggeser pola pertama yang cenderung fiktif dan mengarah pada yang ilahi sebagai sumber dan penyebab awal segalanya. Kemudian pada tahap yang ketiga, menurut Comte, pada akhirnya manusia akan mendasarkan pemikiran

yang pasti tentang realitas dengan sains. Dengan itu, Comte beranggapan di tahap positif, manusia akan meninggalkan teologi dan metafisika, ke dalam cara berpikir ilmiah yang pasti. Bagi Comte, dengan metode positif, manusia lalu akan mampu memprediksikan masa depannya ke arah kemajuan.[2] Gagasan Comte mendapat respon yang kuat di Eropa, dan sampai pada akhir abad 19, positivisme masih menjadi salah satu warna pemikiran yang penting, khususnya dalam mengembangkan peran ilmu pengetahuan dalam kehidupan masyarakat.[3]

Di masa sesudahnya, di samping meluas dan berkembangnya gagasan Comte, Max Weber juga mengajukan sebuah teori yang mencoba memahami proses perubahan dalam masyarakat berdasarkan perkembangan daya rasionalisasi.[4] Weber membedakan adanya dua bentuk cara berpikir yang mendorong manusia untuk bertindak. Yang pertama, disebutnya sebagai *Wertrational,* atau rasionalitas-nilai, yang menjelaskan bahwa manusia dapat bertindak berdasarkan nilai dan keyakinan tertentu. Di sini moral-etis menjadi ciri yang tampak, di mana secara substantif manusia mendasarkan tindakan-tindakannya. Kemudian bentuk cara berpikir yang kedua disebut sebagai *Zweckrational,* atau rasionalitas-tujuan, yang mendasari cara bertindak teknis dan sistematis untuk mencapai tujuan tertentu yang spesifik. Dalam hal ini, Weber menunjukkan perluasan ciri dari cara berpikir modern yang berbasiskan teknologis-kalkulatif, sebagaimana tercermin dalam produk-produk sistem seperti teknologi, birokrasi dan ekonomi, yang meninggalkan pola-pola tradisional yang didasarkan pada legitimasi kepercayan, mitos dan agama.[5]

Bila menengok kembali apa yang menjadi perhatian antara Comte dan Weber, setidaknya dari keduanya kita dapat menangkap suatu anggapan bahwa memasuki masa modern, agama, kepercayaan dan mitos seolah akan segera ditinggalkan. Kepercayaan pada rasio dan ilmu, sebagaimana diyakini Comte dapat membimbing manusia pada taraf hidup yang lebih maju. Hal tersebut juga rupanya diafirmasi oleh Weber, di mana modernitas yang menggantikan pola tradisional, begitu mendasarkan segalanya pada upaya rasionaliasasi baik di bidang teknologis maupun tata norma, yang kemudian memunculkan produk-produk sistem fungsional bagi kehidupan masyarakat.

Namun belakangan ini, prediksi tersebut terbantah dengan fakta bahwa peran agama dalam masyarakat rupanya tidak begitu saja surut atau hilang. Bahkan, secara politis, agama justru menjadi sebuah kekuatan yang begitu mempengaruhi dinamika demokrasi dewasa ini. Dalam beberapa bentuk, fundamentalisme agama mulai menjadi sarana yang efektif untuk menghimpun suatu kekuatan politis yang disemai dalam sentimen dan skeptisisme. Bahkan perlahan agama tampil dengan semakin menunjukkan sisi

ideologisnya untuk ambil bagian dalam kontestasi perebutan kekuasaan. Dan wajah paling mengerikan dari hal ini adalah terjadinya teror dan kekerasan atas nama agama yang kian meluas.[6]

Dalam kondisi tersebut, Jürgen Habermas menawarkan suatu refleksi yang menarik. Ia melihat bahwa basis norma dan sistem yang lahir dari sekularisme rupanya tidak cukup memuaskan. Dan di sisi lain, preferensi politis berbasis pada sumber-sumber religius bukan berarti tidak berharga. Habermas menyebut bahwa seiring menguatnya agama dalam masyarakat *post-sekuler,* agama harus dapat terlibat di dalam diskursus. Baginya, agama harus dapat mengartikulasikan preferensi nilai-nilai dan panggilannya ke dalam bahasa publik, dalam artian rasional.[7] Dalam teori tindakan komunikasi yang diajukannya, rasionalitas menjadi komponen yang mendasari keterlibatan setiap subjek dalam diskursus. Di sinilah menurut Habermas, rasionalitas, yang adalah ciri dari modernitas, berperan dalam menentukan kepentingan bersama, dalam hal ini menguji suatu klaim kebenaran untuk mendapatkan legitimasinya.

Oleh sebab itu, kondisi tersebut mendorong suatu diskursus antara tradisi illuministik dan tradisi doktrin religius, di mana keduanya lalu berefleksi untuk dapat menentukan batas-batasnya Menurut Habermas, [1] Demokrasi sebagai metode yang dapat melahirkan dasar legitim-rasional bagi kehidupan bersama, dengan [2] menjaga hak-hak asasi dan pluralitas preferensi tidak dilanggar.[8] Lantas bagaimana dinamika tersebut dapat dipahami dalam konteks masyarakat di Indonesia?

Dapat dilacak bahwa sejak semula, berdirinya Indonesia sebagai sebuah negara diiringi dengan ketegangan yang senada. Di satu sisi, ada kehendak untuk menjadikan Indonesia sebagai negara sekuler, namun di sisi lain ada dorongan yang besar juga untuk menjadikannya negara agama. Dan yang menarik, ketegangan itu melahirkan Pancasila sebagai dasar yang mewadahi keduanya, yakni Indonesia bukan sebagai negara sekuler semata, namun juga bukan menjadi negara agama. Driyarkara pernah mengajukan refleksi tentang ideologi Pancasila yang mencakup keprihatinan tersebut. Driyarkara menawarkan suatu cara pandang terhadap ideologi Pancasila yang bukan sekedar mewadahi, namun justru dihidupkan oleh suatu intuisi pada religi yang khas, yakni keyakinan pada Tuhan yang Maha Esa.

Posisi Agama dalam Pancasila Dasar Negara

A. Setyo Wibowo, dalam tulisannya *Negara-Pancasila menurut Driyarkara,* menyebutkan bahwa peletakan gagasan dasar tentang ideologi negara Indonesia sudah dimulai oleh salah satunya Ir. Sukarno.[9] Sejak tahun 1920-an, Sukarno sudah

mengusulkan suatu gagasan tentang negara sekuler yang dianggapnya relevan bagi konteks Indonesia. Berdasarkan pendapat Ricklefs, Setyo Wibowo menyebutkan bahwa gagasan Sukarno tersebut dapat dibaca pertama-tama sebagai bagian dari "perlawanan (terhadap penjajah), serta penolakan pada ide pembaruan sosial lewat agama Islam atau ide sosial (Marxisme)".[10] Hal tersebut dikarenakan, menurutnya, pencarian identitas nasional Indonesia tidak didasari oleh Islam maupun ikatan kedaerahan.

Hal tersebut searah dengan pendapat B. Herry-Priyono, yang mencoba melacak cikal bakal gerakan nasionalisme Indonesia. Ia melihat bahwa di kisaran tahun tersebut (1920), gagasan nasionalisme di Indonesia menguat seiring semakin aktifnya pergerakan para intelektual muda. Dalam temuannya, para golongan intelektual yang mendapat pendidikan "Barat" rupanya mulai menyadari akan pentingnya membangun suatu nasional yang bertujuan untuk memerdekakan diri dari kolonialisme Belanda.[11] Maka tidak heran bila gagasan nasionalisme yang muncul adalah gagasan nasionalisme sekuler. Dalam pandangan Priyono, bukan hanya karena para tokoh yang terlibat adalah mereka yang dididik **à** *la* "Barat', namun juga mempertimbangkan bahwa cakupan wilayah nusantara dalam bingkai kewilayahan jajahan pemerintah belanda memuat rentangan dimensi pluralitas yang kompleks, sehingga konsep persatuan sekuler yakni demokrasi dinilai lebih dapat memadahi.[12]

Meski dalam dinamikannya hal tersebut tidak begitu mudah. Sampai pada akhir dirumuskannya Pancasila sebagai dasar negara, terjadi ketegangan dan dinamika yang kompleks terkait hubungan negara dan agama. Setyo Wibowo, menjelaskan bahwa ketegangan tersebut mengemuka dalam sidang BPUPKI (28 Mei-1 Juni dan 10-17 Juli 1945), antara kalangan pendukung nasionalisme-kebangsaan, dan kalangan Islam. Keduanya memiliki paradigma yang berbeda dalam perumusan Pancasila yang mempertimbangkan posisi agama khususnya Islam.[13]

Di satu pihak, para penganut paham kebangsaan tidak sepakat bila negara yang didirikan semata-mata didasarkan pada agama, yang dalam hal ini adalah Islam, karena konteks kebangsaan yang terdiri dari banyak unsur. Sementara di pihak lain, kalangan Islam meyakini bahwa agama, yakni Islam adalah dasar yang akan menyokong persatuan sekaligus tidak akan bertentangan dengan kebangsaan. Namun, kendati dalam perbedaan, kedua kalangan tersebut kemudian menemukan kesepakatannya dengan memakai konsep "ketuhanan" sebagai jalan tengah.[14] Hal ini pun menjadi pijakan penting bagi perumuskan Pancasila, sebagaimana dalam pidato Sukarno

pada 1 Juni 1945: "[…] sebagai Kebangsaan Indonesia/ Nasionalisme, Internasionalisme/ Humanisme, Demokrasi, Kesejahteraan Sosial, Ketuhanan".[15]

Driyarkara sendiri cenderung berada pada garis pemikiran yang sama dengan Sukarno, bahwa Indonesia tidak bisa menjadi sebuah negara agama, meski tidak pula ditinggalkan adanya unsur keagamaan yang menjadi fakta penting dari diri manusia Indonesia. Dalam posisi inilah Driyarkara kemudian mengelaborasikan pemahaman filosofis tentang Pancasila dan Religi, dengan pertama-tama menegaskan bahwa Pancasila sebagai dasar negara adalah hasil pengeraman yang mendalam terkait makna kehidupan sebagai manusia;

Presiden kita menyatakan bahwa beliau mendapatkan Pancasila itu dengan menggali dalam manusia Indonesia. Menggali, artinya meneliti sejarah, meneliti keadaan sosiologis, serta meneliti watak-watak dan *psike* manusia Indonesia. Jika semuanya itu diselidiki untuk menjawab pertanyaan: bagaimanakah dasar yang sebaik-baiklnnya bagi negara kita? Maka jawabannya dapat dirumuskan dalam lima sila itu. […] Oleh sebab itu, memandang kodrat manusia *qua talis* (sebagai manusia), kita juga akan sampai ke Pancasila. Jika itu sudah tampak, maka akan terbukalah jalan untuk menunjuk hubungan antara Pancasila dan Religi. Sebab Religi pun berakar *kepada kodrat manusia.*[16]

Maka bagi Driyarkara, memahami Pancasila sebagai dasar negara, khususnya terkait hubungannya dengan religi, secara konseptual mengakar pada dasar kodrat kemanusiaan Indonesia. Oleh sebab itu, religi yang melekat pada Pancasila berakar pada kodrat manusia, dan bukan semata-mata bersandar pada tradisi suatu agama tertentu. Secara tegas Driyarkara nyebut bahwa Indonesia bukanlah negara-agama, meski keyakinan akan religi tidak lantas dapat dipisahkan dari kehidupan bernegara. Itulah kenapa sila Ketuhanan merupakan sila yang penting dalam Pancasila;

Kehidupan Religi tidak masuk dalam tujuan negara yang langsung: negara tidak dapat menhutus kebatinan manusia. Peraturan semacam itu bertentangan dengan Demokrasi dan Perikemanusiaan. […] namun tidak berarti bahwa tidak ada hubungan sama sekali anara negara dan religi! Memang pendirian semacam itu pernah diajurkan dan dipraktekkan oleh negara-negara Barat. Kita boleh bangga bahwa negara kita secara prinsipiil berpendirian lain dari berpendirian itulah yang sebenarnya. Pendirian itu dicantumkan dalam dasar negara kita dengan adanya sila ketuhanan. Dengan sila ini kita mengakui bahwa Ketuhanan merupakan prinsip yang lebih dalam dari penegaraan kita. Jadi, Ketuhanan merupakan tujuan lebih lanjut, tujuan yang terakhir. Dengan demikian, diakui bahwa pada akhirnya dan pokoknya tujuan hidup itu tidak hanya kemakmuran, melainkan Tuhan sendiri.[17]

Dengan itu, menarik untuk dicermati bahwa negara bukan hanya menjamin keberadaan agama, namun juga mengakui bahwa ketuhanan adalah tujuan negara, yang harus dilihat sebagai orientasi yang melekat pada diri manusia.

Driyarkara sendiri mengakui bahwa instrumentalisasi agama dalam bernegara justru memunculkan masalah. Ia melihat bahwa pelaksanaan sila Ketuhanan tidak lantas diartikan sebagai upaya menjadikan negara sebagai alat agama, atau juga sebaliknya. Menurutnya, Religi tidak bisa direndahkan hanya sebagai faktor atau unsur politik.[18] Dalam posisi inilah kemudian dapat dilihat bahwa Indonesia berada dalam ketegangan antara negara-agama dan negara-profan (sekuler). Driyarkara menyebut, "negara Pancasila mengakui bahwa seluruh hidup manusia itu merupakan gerak pada Tuhan, bahwa apa yang diselenggarakan dengan menegara itu pada akhirnya untuk melaksanakan ada kita sebagai cinta kasih kepada Tuhan. Jadi, negara Pancasila mengakui ketinggian dan kesucian hidup".[19]

Dalam penjelasan Setyo Wibowo, posisi pandangan Driyarkara memuat suatu tegangan. Negara jelas tidak bisa mengurusi agama yang menyetuh ranah personal yang dijamin dalam prinsip demokrasi dan kemanusiaan sendiri. Dan dalam pandangan Driyarkara, panggilan esensial dari manusia yang mengarah pada Tuhan perlu secara jelas disadari sebagai pangkal dari kehidupan sosial dan bernegara. "Eksisteni negara bukan hanya untuk melayani kepentingan material manusia (kesejahteraan material). Lebih dari itu, eksistensi negara adalah perwujudan jati diri rohani manusia (yang berakal budi, bersahabat dengan sesama, dan ber-Tuhan)".[20] Maka sampai pada titik ini, perlu dipahami pertama-tama bagaimana cara Driyarkara memahami manusia sebagai akar dari gagasan tentang ketuhanan.

Soal Ketuhanan dan Eksistensi Manusia

Lantas apakah manusia itu? Bagi Driyarkara, "Kita tidak bisa berbicara tentang manusia kecuali dengan mengakui kesatuannya dengan segala sesuatu. Masing-masing dari kita tidak bisa memiliki ketenangan dan pengertian yang lebih jelas tentang diri sendiri kecuali dengan menunjuk hubungannya dengan semesta alam. […] Tiap kali manusia dengan menganalisis hendak menjadi lebih sadar tentang Aku-nya sendiri maka tampaklah serba terhubungnya itu".[21] Dalam penjelasannya ini, Driyarkara hendak memberi pendasaran suatu antropologi-filosofis, bagaimana manusia dapat memahami dirinya sebagai manusia berdasarkan relasi dan keberadaannya di tengah realitas.

Dalam suatu kesadaran yang eksplisit, manusia memahami keberadaannya dalam suatu relasi, yang oleh Driyarkara di sebut sebagai

"hubungan dengan alam jasmani" melalui pengalaman dan merasakannya dalam realitas. Manusia keluar dari dirinya sendiri untuk menemukan dirinya sendiri; "Manusia itu adalah sesuatu yang dengan mengasingkan diri sendiri dari diri sendiri menemukan diri sendiri dalam dirinya sendiri".[22] Lebih lanjut disebutkannya;

Dalam praktek kita melihat dan mengalami sendiri bahwa manusia tidak bisa hidup tanpa hubungannya dengan alam jasmani, bahwa ia bahkan tidak bisa berpikir tanpa kesatuannya dengan alam jasmani. Dalam rangka pikiran ini kita juga dapat berkata bahwa manusia itu pribadi tetapi manusia harus mempribadikan diri dan bahwa ia hanya dapat mempribadikan diri dengan menjalankan kesatuannya dengan alam jasmani. Menjalankan kesatuan kita dengan alam jasmani untuk mempribadikan diri itu kita sebut "membudaya" dan dunia jasmani yang dalam membudaya itu kita angkat dan kita jadikan satu dengan kira sendiri yang kita sebut keburayaan.[23]

Maka, Driyarkara hendak memahami bagaimana kebudayaan adalah produk refleksi manusia yang mewujudkan kesatuannya dalam alam jasmani. Oleh sebab itu, rupa-rupa produk budaya seperti halnya "teknik, ekonomi dan peradaban" dipahami dalam bingkai cara manusia mengeksplisitkan refleksinya sbnagai manusia yang mempribadi. Di sinilah Driyarkara hendak membimbing pada uraian gagasan tentang negara dan khususnya Pancasila sebagai bagian dari kodrat manusia yang "mempribadikan" diri dalam alam jasmani.

Secara mendasar, Driyarkara meletakkan dasar filosofis yang bercirikan eksistensialistik dalam memahami manusia. Dengan cara ini, Driyarkara menjelaskan bahwa keberadaan manusia yang disebutnya jasmani itu dapat menerjemahkan relasi-relasi dan dinamika kehidupan, tidak semata-mata berdasar pada abstraksi. Seperti halnya, ketika Driyarkara menunjukkan bagaimana kesadaran akan bahasa yang mewujudkan relasi antara manusia dengan manusia lainnya. Dalam bahasa, manusia berelasi secara timbal balik dengan manusia lainnya secara dialogis dan komunikatif. Dan dengan adanya relasi tersebut, Driyarkara menegaskan bahwa kodrat manusia ada bersama, "membuka diri sekaligus siap untuk memasuki diri orang lain", dengan kata lain bersatu dan menjadi "Kita". [24]

Menjasmani-meng-Aku-meng-kita, demikian Driyarkara menyebut bahwa relasi fundamental manusia dengan orang lain sekaligus merupakan eksistensi kodrati. Driyarkara pun menjelaskan bagaimana relasi ini mewujud, atas dasar kodrat cinta yang ada di dalam diri manusia. Baginya, cinta kasih adalah basis yang mendasari kebersamaan dengan orang lain. "Tentu saja kita melihat adanya kebencian dalam hubungan antar manusia," namun "benci adalah peniadaan (negation) dari cinta kasih".

Oleh sebab itu, yang lebih mendasar adalah cinta kasih itu sendiri. Maka, meski manusia dapat menyangkalnya, namun secara mendasar ia memiliki cinta kasih dalam sebagai kodratnya.[25] Yang menarik, dengan itu pula Driyarkara sekaligus mewadahi konsep Perikemanusiaan dan Demokrasi.

Menurutnya, keberadaan masyarakat adalah karena kesadaran akan hidup bersama. Bila ditarik dari akar kodratnya, kebersamaan dan cinta kasih adalah komponen yang mendasar, sehingga nantinya, demokrasi atau kerakyatan dapat dipandang sebagai proses lebih lanjut sebagai masyarakat.

Lantas bagaimana kaitan dasar antara manusia religi dapat dijelaskan? Driyarkara mengatakan, Tuhan adalah Realitas yang pertama, tetapi dalam kesadaran kita yang jelas (eksplisit) tidak kita mengerti sebagai yang pertama. Dalam kesadaran dan pengertian yang kita sentuh ialah barang-barang dari alam jasmani. Dalam persentuhan itu kita mengakui kita sendiri sebagai serba terhubung dalam alam jasmani, dan dalam pengertian kita yang demikian itu kita mengerti bahwa diri kita sendiri (dan juga barang-barang dunia) itu terbatas, relatif, tergantung, terjadi, tidak niscaya dan mutlak adanya. Dalam pengertian inilah tersirat pengertian tentang Tuhan.[26]

Hal ini penting untuk dicermati sebagai cara Driyarkara memberi tekanan pada hubungan realitas jasmani dan kesadaran akan Tuhan. Yang menarik, Driyarkara menguraikan hal tersebut melalui refleksi yang bersumber dari sebuah sajak, *Suluk Wujil.* [27]

Yang dalam penjelasannya, […] jika manusia berpikir betul-betul (*den estu*), maka ia akan mengerti bahwa dirinya sendiri bukanlah ada yang sebetul-betulnya. Ada, yang sejatinya itu bukan diri manusia. Akan tetapi, ada yang sejati itu dimengerti dalam pengertian diri kita, yang betul-betul. Dalam wajangan Sunan Bonang ini tampak juga tabiat pengertian manusia. Manusia harus mau mengerti (*kawruhana den estu*). Jika manusia tidak mau, ia dapat juga membelokkan pikirannya ke arah lain. Bahkan, ia bisa sampai ke pemungkiran tentang Tuhan. Akan tetapi, pemungkiran itu pada dasarnya mengandung kontradiksi […], pemungkiran itu pada dasarnya mengakui yang dimungkiri sebab perbuatan yang demikian itu merupakan pengakuan (dari Tuhan), yang dimungkiri dengan kata-kata.[28]

Tentu saja pembahasan tersebut memiliki kecenderungan untuk merambah ke ranah metafisika. Namun dalam konteks ini, Driyarkara hendak menunjukkan suatu garis logika bagaimana ketuhanan itu dapat dipahami seiring dengan cara manusia memahami dirinya. Dan posisi Driyarkara secara eksplisit hendak memperlihatkan posisi keterbatasan pemahaman manusia akan Tuhan, sehingga dalam kodrat jasmani yang terbatas tersebut, manusia tidak akan bisa seutuhnya mencakup pemahaman akan Tuhan.

Dalam tulisan lainnya, tulisan tentang pemikiran Pancasila sesudah 1965, Driyarkara menguraikan bagaimana ketuhanan dapat dimengerti. Menurut Driyarkara, pengertian tentang Tuhan perlu dilihat secara *de facto,* karena secara *de jure,* atau secara skematis tidak mudah diterangkan. Berdasarkan pendapat William James, Driyarkara menyebutkan:

Kita bisa menyaksikan bahwa kegembiraan, rasa aman, rasa tenang, rasa bahagia merupakan warna yang lebih terlihat. Di situ dilukiskan bahwa manusia menemukan dasar dan kesatuan hidupnya, prinsip integrase dari segala perbuatan, arti yang terakhir dari seluruh adanya. [...] Dengan ini kami hanya menunjuk mengapa manusia itu biasanya menempatkan Tuhan sebagai dasar dari segala-galanya, dari seluruh hidupnya, dari semua perbuatannya.[29]

Dalam hal ini, aspek pengalaman akan *yang tak terbatas,* lalu mendapat kaitannya dengan yang maknawi berdasarkan cara manusia berada dengan suatu keyakinan, "Tuhan itu merupakan sumber dari segala-galanya; dari segala usaha manusia, segala perbuatan manusia, meskipun manusia tidak menyadari hal itu […] cukuplah keyakinan ini; dan atas dasar keyakinan ini manusia bisa memandang dan menempatkan Tuhan sebagai dasar dari segala daya upayanya, demikian juga jika daya upaya itu (daya upaya bersama) merupakan kehidupan politik, sosial, ekonomi; singkatnya: kenegaraan".[30] Di sinilah Driyarkara menempatkan religi sebagai pijakan penting bagi negara.

Dengan memberi uraian terkait hakikat manusia, Driyarkara membangun suatu pemahaman akan dasar negara yang memuat intuisi religiositas sebagai bagian integral dalam kehidupan bernegara. Hal inilah yang menjadikan Pancasila begitu signifikan. Setyo Wibowo menjelaskan bahwa:

Bagi Driyarkara, meski "ada pemisahan" yang jelas antara negara dan agama, dia tidak menyangkal "adanya hubungan internal" di antara keduanya. Di satu sisi, tujuan langsung berdirinya sebuah negara adalah untuk mencapai kesejahteraan sosial (dan tidak melulu demi tujuan religius). Negara ada untuk mencapai kesejahteraan horizontal. […] Namun, di sisi lain, negara yang melulu sekuler (memisahkan agama dari negara) tidak mengakui apa yang menjadi kerinduan terdalam individu-individu penyusun negara: pencarian makna religius yang bersifat vertikal. Oleh karena itu, menurut Driyarkara, jalan tengah Negara-Pancasila adalah solusi ideal: secara langsung Negara-Pancasila berkehendak mencapai kesejahteraan sosial ini, soal kebebasan menjalankan agama terintergrasi di dalamnya.[31]

Demikianlah rupanya Driyarkara meletakkan Pancasila dalam fungsinya sebagai ideologi yang relevan dalam membingkai orientasi hidup bangsa Indonesia.

Ideologi dan Eksistensi Manusia

Dalam sebuah tulisan berjudul *Pancasila sebagai Ideologi dalam Kehidupan Budaya,* M. Sastrapratedja menyebutkan bahwa, Ideologi pertama-tama dapat dipahami sebagai;

[…] seperangkat gagasan atau pemikiran yang berorientasi pada tindakan yang diorganisir menjari suatu sistem yang teratur. Dalam ideologi terkandung beberapa unsur. *Pertama,* adanya suatu penafsiran atau pemahaman tentang kenyataan. [….] *Kedua,* setiap ideologi memuat seperangkat nilai-nilai atau suatu preskripsi moral. […] *ketiga,* ideologi memuat suatu orientasi pada tindakan, ideologi merupakan suatu pedoman kegiatan untuk mewujudkan nilai-nilai yang termuat di dalamnya.[32]

Dengan ketiga hal tersebut, maka dapat dipahami bagaimana suatu ideologi dipilih dan dioperasikan dalam kehidupan bernegara, utamanya dalam mengelola kehidupan sosial dan memberi orientasi pada perkembangan. Sebagaimana disebut oleh Sastrapratedja, ideologi setidaknya berfungsi dalam [1] mempersatukan atau memberi ikatan bagi suatu kelompok dan [2] memberi suatu panduan dalam penyelesaian suatu masalah sosial.[33] Oleh sebab itu, menurut Sastrapratedja, ideologi memiliki fungsinya yang fundamental dalam preskipsi moral maupun operatif dalam hal implementasinya. Di mana dalam hidup bernegara, Sastrapratedja melihat bagaimana Ideologi memiliki fungsinya dalam menata suatu kehidupan bernegara yang hendak merespon berbagai situasi konkret, berdasarkan tujuan ideal secara komunal sebagai bangsa.[34]

Hampir senada, bagi Driyarkara, ada dua hal pokok yang harus dipahami dalam upaya mengurai apa yang dimaksud dengan ideologi, yakni [1] usaha untuk menggarap dunia, dan [2] ko-eksistensi manusia. Dari kedua hal tersebut, Driyarkara hendak menjelaskan bagaimana ideologi mula-mula menemukan fungsinya dalam kehidupan manusia. Secara serentak dapat dipahami, bahwa dan usahanya menggarap dunia, manusia ada bersama-sama dengan orang lain. Oleh sebab itu, ada kesalingterkaitan bahwa "dalam menggarap dunia dia harus bersama-sama dan dalam bersama-sama dia harus menggarap dunia".[35] Hendak dimengerti dalam hubungan inilah ideologi lahir sebagai buah dari upaya untuk membangun sistem tindakan yang mengatur kehidupan komunal.

Menurut Driyarkara, penting untuk dipahami bagaimana ideologi mencakup idea-idea implisit yang melatari tindakan komunal, atas dasar kesamaan perasaan dan hidup dari para penerimanya. Di suatu zaman tertentu, cara hidup serta gagasan yang dihidupi oleh suatu kelompok bisa saja berbeda. Oleh sebab itu, gagasan eksplisit dalam ideologi memiliki kekhasannya dalam suatu praktik kehidupan tertentu.

Menurut Driyarkara bisa saja terjadi pertentangan antar ideologi oleh karena orientasi idea akan kebenaran yang berbeda antara suatu kelompok dengan kelompok lainnya. Maka, terumuskannya suatu ideologi secara sistematis diperlukan suatu usaha integral untuk mencakup kesatuan perasaan antar manusia atau suatu kelompok. "Ideologi yang memuat satu atau beberapa unsur kebenaran belumlah ideologi benar. Ideologi benar jika mencerminkan (reflection) hidup manusia secara integral".[36] Dan di sinilah Pancasila lalu diletakkan sebagai suatu ideologi.

Dalam pemikiran Habermas, persamaan perasaan atau yang disebutnya sebagai sebuah solidaritas sangat menentukan proses integrasi dalam suatu masyarakat. Dalam konteks demokrasi yang mengandaikan kemajemukan, integrasi sosial adalah syarat di mana setiap subjek dapat diakui secara setara dan setiap orientasi nilai dapat dilindungi. Menurutnya, "solidaritas […] menjadi faktor penentu dalam negara demokratis".[37] Hal tersebut diungkapkan dalam suatu latar yakni konteks ambivalensi modernitas yang belakangan tampil dan membahayakan kehidupan politis.

Sementara menurut F. Budi Hardiman, di Indonesia masalah solidaritas tersebut mengemuka dalam dua skandal yang membayangi demokrasi. Di satu sisi adalah orientasi demokrasi pada pasar (kapitalime) dan demokrasi yang berorientasi pada agama (politik identitas).[38] Orientasi pada pasar, cenderung menjadikan masyarakat hanya sebagai objek dari pembangunan ekonomi. Sementara agama cenderung memunculkan suatu politik dominasi mayoritas. Keduanya mengancam solidaritas karena mereduksi posisi subjek kebijakan dalam bernegara, di mana kekuasaan hanya dipegang segelintir atau kelompok-kelompok tertentu. [39]

Dalam lanskap tersebut, memahami kembali peran ideologi dalam menata kehidupan komunal bernegara merupakan hal yang penting. Driyarkara menyebutkan;

Ideologi adalah prinsip dinamika karena merupakan pedoman atau cita-cita (ideal). Ideologi berupa pedoman artinya menjadi pola dan norma hidup, tetapi juga berupa ideal atau cita-cita, artinya realiasi dari idea-idea yang menjadi ideologi itu dipandang sebagai kebesaran, kemuliaan manusia. Dengan melaksanakan ideologi, manusia tidak hanya sekedar melaksanakan apa yang harus; dengan ideologi manusia juga mengejar keluhuran.[40]

Dalam pemahaman tersebut, Driyarkara lalu mengarahkan bagaimana ideologi itu semestinya dipahami dalam bingkai cara pemaknaan atas kehidupan. Bahwa ketika manusia, secara bersama-sama hendak melaksanakan suatu pekerjaan atau pembangunan, tidak lain hal tersebut harus berorientasi pada usaha untuk mengutuhkan makna eksistensi manusia.[41] Di sinilah tawaran cara pandang terhadap Pancasila dari Driyarkara menjadi alternatif yang

khas di tengah ancaman krisis solidaritas. Dengan menempatkan kembali orientasi kehidupan manusia pada keutuhannya, Driyarkara memberikan sebuah tafsir, di mana dalam setiap aspek kehidupan manusia secara personal maupun komunal bernegara. Tujuan kesempurnaan eksistensial yang dipahaminya dalam terang orientasi pada Tuhan merupakan pokok dari gagasannya tentang Pancasila. Dan usulan Pancasila dan religi harus dilihat secara integral. Meski hal ini haruslah dipandang secara cermat, bahwa agama sebagai sarana pencapaian tujuan tidak bisa disamakan dengan orientasi primordial dari religi sebagaimana dimaksudkan oleh Driyarkara.

Seperti halnya Adrianus Sunarko, yang dalam suatu tulisan *Ruang Publik dan Agama menurut Habermas,* mencoba memahami pandangan Habermas tentang peran komunikatif agama dalam konteks masyarakat *post-sekuler*. Ia melihat bahwa peran agama dalam politik sebenarnya dapat dilihat sebagai sebuah kritik, yakni, Sunarko menyebutkan, "dalam fase ini, agama dan modernisasi tidak hanya berkoeksistensi secara damai. Dari perspektif filsafat postmetafisika yang ia anut, agama dilihat secara potensial dapat menjadi partner dalam mengkritisi dan meluruskan perkembangan masyarakat modern yang nampaknya salah arah."[42]

Sunarko menyebutkan bahwa Habermas memberi pendasaran kognitif bagi pengertian negara hukum demokrasi dengan dua hal mendasar, yakni [1] proses penentuan hukum yang inklusif dan diskursif, dan [2] proses demokratisasi juga berjalan bersamaan dengan pengakuan atas prinsip hak asasi manusia.[43] Dengan demikian, dapat dikatakan adanya pengandaian yang paling mendasar setidaknya mencakup rasionalitas intersubjektif dan jaminan hak bagi semua orang. Dalam hal ini agama dipahami sebagai sumber penghayatan yang mengungkapkan visi soteriologis dan imperatif moral. Dengan kata lain, agama mendapat "posisi epistemis" dalam diri setiap subjek yang hidup dalam pola pikir demokratis dengan pluralitas ekspresi dan relasi yang egalitarian antar subjek.[44]

Bagi Habermas, peran kritis tersebut berpijak pada kapasitas nalar kognitif sebagai syarat dari suatu proses modernisasi pembelajaran timbal balik dalam komunitas politis.[45] Hal itu juga tidak dimungkiri oleh Driyarkara, yang juga mendorong bahwa sebuah upaya untuk berpikir tentang kebenaran adalah hal yang harus dilakukan. Dan dalam terang itu, Driyarkara hendak menyajikan sebuah pendasaran filosofis tentang basis eksistensial kodrat manusia yang berorientasi pada Tuhan. Di sini Driyarkara mengajukan suatu gagasan tentang moral yang berbeda dari klaim kebenaran berbasis norma-agama. Yang dengan itu, Driyarkara menunjukkan suatu kekhasan berpikir tentang basis moral hidup bernegara yang mengakar pada intuisi religiusitas yang eksistensial.

Maka Pancasila sebagai Ideologi, berdasarkan pemikiran Driyarkara, adalah untuk menjamin bukan hanya keberadaan agama-agama, namun justru menegaskan suatu penghayatan eksistensial-religius yang menjadi jiwa kehidupan bernegara itu sendiri. ■

Penutup

Bila kini agama mulai memiliki peran yang sentral dalam kehidupan politis, hal tersebut sudah ditegaskan oleh Driyarkara dalam pemahamannya tentang Pancasila. Namun hal yang harus dicermati adalah bagaimana memilah, di mana agama dipakai sebagai instrumen politis dan agama sebagai intuisi yang menjiwai kehidupan politis.

Hal tersebut dibedakan secara tegas oleh Driyarkara dalam memahami konsep ketuhanan dalam Pancasila.

Jelas menurutnya, bahwa negara yang mengakui kepercayaan pada Tuhan tidak lantas menjadi negara agama. Dan juga sebaliknya, meski menganut prinsip kemanusiaan dan demokrasi, negara tidak lantas meninggalkan ketuhanan. Justru ketuhanan yang mengakar pada kodrat manusialah yang semestinya menjadi acuan penting dalam kehidupan bernegara.

1. A. Setyo Wibowo, "Metafisika (1)" dalam Basis, No. 05-06,h. 63, h. 29.
2. A. Setyo Wibowo, "Metafisika (2)" dalam Basis, No. 07-08, th. 63, h. 30-31.
3. Jürgen Habermas, Knowledge and Human Interests. (terj.) Jeremy J. Sampiro. London: Heinemann, 1972, h. 73-74.
4. Philip Smith dan Alexander Riley, Cultural Theory: An Introduction, Wiley: Blackwell, 2008, h. 12-16.
5. F. Budi Hardiman, Menuju Masyarakat Komunikatif: Ilmu, Masyarakat, Politik dan Posmodernisme Menurut Jürgen Habermas, Yogyakarta: Kanisius, 2009, h. 101-103.
6. A. Sunarko, "Ruang Publik dan Agama menurut Habermas", dalam Ruang Publik. F. Budi Hardiman (ed), Yogyakarta: Kanisius, 2010, h. 233.
7. Jürgen Habermas, "Basis pra politis sebuah Negara Hukum yang Demokratis", dalam Paul Budi Kleden dan Adrianus Sunarko (eds.), Dialektika Sekularisasi: Diskusi Habermas-Ratzinger dan Tanggapan, Yogyakarta: Penerbit Lamalera, 2010, h. 24-25.
8. Jürgen Habermas, "Hal-hal yang Diakui oleh Filsuf Non-Religius tentang Tuhan (lagi dari Rawls)", dalam Giancarlo Bosetti (ed.), Iman melawan Nalar: Perdebatan Joseph Ratzinger melawan Juergen Habermas, Yogyakarta: Kanisius, 2009, h. 40-41.
9. Tentu tanpa meninggilkan peran beberapa tokoh seperti M. Yamin, Dr. Soepomo dan Mohammad Hatta. Sebagaimana dalam persidangan BPUPKI pada tanggal 28 Mei 1945 - 1 Juni 1945, peran tokoh-tokoh tersebut sangat sentral. Di mana M. Yamin, Dr. Soepomo dan Ir. Sukarno mengemukakan berbagai pemikiran yang kemudian mendasari rumusan-rumusan sila dalam Pancasila. Lih. Nugroho Notosusanto, "Proses Perumusan Pancasila Dasar Negara" dalam Proses Perumusan Pancasila Dasar Negara, Jakarta: Balai Pustaka, 1985, h.
10. Setyo Wibowo, A. "Negara-Pancasila Menurut Driyarkara: Melacak Asal-Usul dan Artinya", dalam F. Wawan Setyadi (ed.). Meluhurkan Kemanusiaan: Kumpulan esai untuk A. Sudiarja. Jakarta: Kompas, 2018. h. 116.
11. B. Herry-Priyono, The Dutch Colopnial State and the Rise of Nationalist Movement in Indonesia, Tanpa Penerbit, 1996, h. 5-7.
12. B. Herry-Priyono, The Dutch Colopnial State and the Rise of Nationalist Movement in Indonesia, h. 24-31.
13. Setyo Wibowo, A. "Negara-Pancasila Menurut Driyarkara: Melacak Asal-Usul dan Artinya", h. 119-120.
14. Dalam pidato Soepomo, sebagaimana dikutip Wibowo, "Negara nasional yang bersatu tidak berarti, bahwa negara itu akan bersifat a religitous. Itu bukan. Negara nasional yang bersatu akan memelihara budi pekerti kemanusiaan yang luhur, akan memegang tegu cita-cita moral rakyat yang luhur. Maka, negara demikian itu dan hendaknya Negara Indonesia juga memakai dasar moral yang luhur yang dianjurkan juga oleh agama Islam."
15. A. Setyo Wibowo, "Negara-Pancasila Menurut Driyarkara: Melacak Asal-Usul dan Artinya", h. 122. Lih. Floriberta Aning, Lahirnya Pancasila: Kumpulan Pidato BPUPKI, Yogyakarta: Media Pressingo, 2019, h. 133-142.
16. A. Sudiarja, dkk. (eds.), Karya Lengkap Driyarkara: Esai-esai Filsafat Pemikir yang Terlibat Penuh dalam Perjuangan Bangsanya, Jakarta: Gramedia, 2006, h. 843.

17. A. Sudiarja, dkk. (eds.), Karya Lengkap Driyarkara, h. 862-863.
18. A. Sudiarja, dkk. (eds.), Karya Lengkap Driyarkara, h. 863.
19. A. Sudiarja, dkk. (eds.), Karya Lengkap Driyarkara, h. 865.
20. A. Setyo Wibowo,"Negara-Pancasila Menurut Driyarkara: Melacak Asal-Usul dan Artinya", h. 141.
21. A. Sudiarja, dkk. (eds.), Karya Lengkap Driyarkara, h. 834-835.
22. A. Sudiarja, dkk. (eds.), Karya Lengkap Driyarkara, h. 835.
23. A. Sudiarja, dkk. (eds.), Karya Lengkap Driyarkara, h. 836.
24. A. Sudiarja, dkk. (eds.), Karya Lengkap Driyarkara, h. 837-838.
25. A. Sudiarja, dkk. (eds.), Karya Lengkap Driyarkara, h. 839.
26. A. Sudiarja, dkk. (eds.), Karya Lengkap Driyarkara, h. 848.
27. Kutipan yang dipakai Driyarkara adalah sebagai berikut;
Pengetingsun ing sira ra-Wujil, den jatna uripa neng donya,
Jwa sumambaraneng gawe, kawruhana deng estu, sariranta pon dudu jati,
Kang jati dudu sira, sing sapa puniku, weruh rekching sarira,
Mangka saksat wruh sira maring Yang Widi, iku karga utama.
Terj: Kuingatkanlah engkau wujil, berhati-hatilah dalam hidupmu di dunia ini, janganlah sembrono dalam perbuatanmu, ketahuilah betul-betul, (bahwa) kamu bukanlah Yang Sejatinya, dan Yang sejatinya bukanlah engkau; barangsiapa mengerti diri sendiri, itu seolah-olah mengerti kepada Tuhan. Itulah jalan yang luhur.
28. A. Sudiarja, dkk. (eds.), Karya Lengkap Driyarkara, h. 849.
29. A. Sudiarja, dkk. (eds.), Karya Lengkap Driyarkara, h. 906.
30. A. Sudiarja, dkk. (eds.), Karya Lengkap Driyarkara, h. 907.
31. A. Setyo Wibowo, "Negara-Pancasila Menurut Driyarkara: Melacak Asal-Usul dan Artinya", h. 137.
32. M. Sastrapratedja, "Pancasila Sebagai Ideologi dalam kehidupan Budaya", dalam Oetojo Oesman dan Alfian (ed.). Pancasila sebagai Ideologi: Dalam berbagai bidang kehidupan Bermasyarakat, Berbangsa dan Bernegara. Jakarta: BP7 Pusat, 1996, h. 142.
33. M. Sastrapratedja, "Pancasila Sebagai Ideologi dalam kehidupan Budaya", h. 142-144.
34. Beberapa hal yang dipaparkan Sastrapratedja dalam tulisannya adalah [1] dimensi politik [2] Industrialisasi [3] Ilmu Pengetahuan dan Teknologi, dan [4] Profesi. Dalam keempat dimensi tersbeut, Sastrapratedja hendak menjelaskan bagaimana Pancasila dapat dipahami secara lebih luas sebagai suatu strategi budaya untuk menyikapi berbagai tantangan yang muncul dalam konteks tersebut.
35. A. Sudiarja, dkk. (eds.), Karya Lengkap Driyarkara, h. 919.
36. A. Sudiarja, dkk. (eds.), Karya Lengkap Driyarkara, h. 923.
37. Jürgen Habermas, "Hal-hal yang Diakui oleh Filsuf Non-Religius tentang Tuhan (lagi dari Rawls)", h. 47.
38. Menarik, Hardiman membahas lima preferensi dalam demokrasi menurut Michael Walzer, untuk mengantarkan pada persoalan demokrasi di Indonesia yang masih dikendalikan oleh sebagian kalangan atau disebut sebagai Oligarki. Lih. Hardiman, Dalam moncong Oligarki: Skandal Demokrasi di Indonesia, h.11-23
39. Lih. Hardiman, Dalam moncong Oligarki: Skandal Demokrasi di Indonesia, h. 27-41. Bdk. Jürgen Habermas, "Basis pra politis sebuah Negara Hukum yang Demokratis", h. 14-15.
40. A. Sudiarja, dkk. (eds.), Karya Lengkap Driyarkara, h. 915.
41. A. Sudiarja, dkk. (eds.), Karya Lengkap Driyarkara, h. 917.
42. A. Sunarko, "Ruang Publik dan Agama menurut Habermas", h. 217-222.
43. A. Sunarko, "Ruang Publik dan Agama menurut Habermas", h. 229.
44. Hanya yang patut diwaspadai adalah paradigma penilaian yang tidak netral (dogmatis dan monologis, sekaligus berafiliasi dengan kepentingan tertentu) tentu akan menimbulkan gesekan-gesekan, melihat agama tidak sendirian di dalam konteks ruang publik. Lih. A. Sunarko, "Ruang Publik dan Agama menurut Habermas", h. 222, 226.
45. Jürgen Habermas, "Hal-hal yang Diakui oleh Filsuf Non-Religius tentang Tuhan (lagi dari Rawls)", h. 56.