

AGAMA DAN TANTANGAN KEMANUSIAAN KONTEMPORER

Abstrak:

Wacana keagamaan kembali menguat ketika masyarakat dunia memasuki milenium ketiga. Kesadaran untuk kembali ke agama ini tidak bisa dilepaskan dari krisis modernitas yang tengah melanda masyarakat. Modernitas disamping mendatangkan kemakmuran material bagi sebagian masyarakat, ternyata juga mengandung berbagai macam paradoks, dehumanisasi dan alienasi.

Munculnya berbagai macam penyakit kemanusiaan ini tidak bisa dilepaskan dari hilangnya ruang spiritual dari kehidupan manusia modern. Akibatnya, modernitas yang selama ini diagung-agungkan, telah menyebabkan manusia menjadi kerdil, kering dan hampa karena kehilangan makna dan tujuan hidup yang hakiki, yang berada pada ranah paling dalam pada diri manusia, yaitu spiritualitas. Untuk itulah agama kembali dilirik sebagai terapi krisis kemanusiaan.

Namun demikian, tidak sedikit orang yang meragukan fungsi positif agama sebagai terapi krisis kemanusiaan kontemporer. Hal ini disebabkan oleh kenyataan bahwa sebagian dari tindakan kekerasan, eksklusivisme dan berbagai pelanggaran nilai-nilai universal kemanusiaan dilakukan atas nama agama. Jadi bagaimana mungkin agama dapat berperan menjadi solusi krisis?

Bagi sebagian cendekiawan dan agamawan, tindakan yang melanggar nilai-nilai kemanusiaan yang di atasnamakan agama tersebut disebabkan oleh sesuatu yang kompleks. Salah satunya adalah ketidakmampuan sebagian pemeluk agama dalam memahami nilai-nilai universal agamanya. Substansi agama telah direduksi oleh pemahaman yang sempit dan kepentingan sesaat.

Untuk itulah, saat ini, diperlukan adanya rekonstruksi teologis pada setiap agama agar mampu menghadapi tantangan kemanusiaan kontemporer. Dengan demikian, agama dapat memberikan arah, makna dan tujuan hidup pada manusia, serta tampil secara lebih ramah, sejuk, terbuka dan humanis.

Kata Kunci: *Krisis modernitas, agama formal, teologi universal, spiritual.*

Pendahuluan

Memasuki milenium ketiga, dunia akademis ditandai dengan maraknya diskursus seputar agama dan keberagamaan. Gejala ini, sebagaimana lazimnya sebuah wacana, tentu saja tidak berdiri sendiri. Banyak faktor yang ikut mendorong kelahirannya. Salah satunya, walau pun mungkin bukan yang terpenting, ialah apa yang oleh Gilles Kipel disebut dengan krisis modernitas.¹ Modernitas, yang ditengarai oleh bangkitnya berbagai paradoks, kekacauan dan pengingkaran terhadap martabat kemanusiaan (dehumanisasi) serta alienasi, membuat orang mulai melirik kembali kepada agama, yang dulu diremehkan dalam wacana kemodernan, sebagai terapi atau alternatif terhadap krisis kemanusiaan itu. Maka seiring dengan itu kita sering mendengar atau membaca jargon “milenium ketiga sebagai kebangkitan agama-agama”.²

Wacana yang ikut meramalkan kegairahan terhadap kajian tentang agama itu ditandai dengan terbitnya beberapa buah buku. Harvey Cox menulis seruan untuk kembali ke Timur (*turning to the East*), sebagai respon terhadap fenomena keagamaan yang berkembang di Barat saat ini. Begitu pula John Naisbit dan Patricia Aburdene, dalam karyanya “Megatrens 2000”, yang mengeluarkan suatu pernyataan yang provokatif “*Spirituality, Yes, Organized Religion, No!*”. Di samping itu, dalam berbagai bidang ilmu pengetahuan alam dan beberapa disiplin ilmu humaniora lahir suatu kesadaran untuk mencari kesejajaran antara pandangan-pandangan sains dan agama. Seperti terlihat dalam karya-karya Fritjof Capra, Paul Davies dan Ian G. Barbour. Lahinya kecenderungan terhadap dunia mistik-spiritual itu merupakan respon terhadap terjadinya krisis kebudayaan Barat terhadap persoalan-persoalan kemanusiaan baik dalam tingkatan pribadi maupun sosial. Kegandrungan terhadap mistik-spiritual itu diharapkan mampu mencapai suatu derajat yang disebut “*higher consciousness*” terhadap diri dan masyarakat.³

Namun demikian, disamping ada yang optimis terhadap masa depan agama yang diharapkan mampu memberikan solusi bagi krisis kemanusiaan modern, ada pula orang yang pesimis terhadap masa depan agama. Pada umumnya mereka yang pesimis berpendapat bahwa dalam tubuh agama sendiri, tegasnya para pemeluknya, menyimpan suatu problem yang hingga saat ini belum terselesaikan. Banyak tindakan kekerasan, diskriminasi terhadap sesama dan sejumlah masalah lainnya yang diatasnamakan agama. Jadi bagaimana mungkin agama dapat memberikan jalan keluar yang memadai terhadap problematika masyarakat modern padahal dalam intern agama sendiri djumpai banyak

masalah? Tulisan ini akan berusaha mengkaji problematika keagamaan tersebut dan tawaran bagaimana sebaiknya peran agama dalam menatap masa depan kemanusiaan di era milenium baru ini.

Problematika Keagamaan

Karen Armstrong dalam karya monumentalnya, *History of God*, melontarkan suatu pertanyaan yang sangat mendasar tentang masa depan agama, “Does God have a future?”⁴

Pertanyaan itu diajukan atas analisa Karen Armstrong di akhir tulisannya dalam mengkaji kesejarahan manusia dalam memahami Tuhan semenjak 4000 tahun yang silam. Meskipun Karen Armstrong sangat optimis tentang masa depan agama, tetapi ia melihat bahwa kehidupan manusia memasuki milenium ketiga ini sangat jauh berbeda dengan kehidupan manusia pada milenium sebelumnya. Agama pada saat ini dihadapkan pada tantangan-tantangan kemanusiaan, kerusakan lingkungan hidup secara global, ancaman penyakit HIV/AIDS yang mematikan, dan isu-isu demokrasi.

Lebih dari pada itu, paham keagamaan formal (*organized religion*) pun terus digerogeti oleh serbuan kaum sekularis-atheis. Di negara-negara maju, seperti Eropa dan Amerika Utara, para pemeluk agama formal mengalami degradasi dari segi kuantitatifnya. Sekularisme-atheis bukan lagi paham yang dipercaya oleh segelintir kaum intelektual tetapi sudah menjadi “agama alternatif” bagi sebagian lapisan masyarakat umum.⁵

Hal ini disebabkan agama formal yang berkembang di masyarakat Eropa dan Amerika Utara tidak memberikan kepuasan jiwa. Mereka pada umumnya berpendapat bahwa agama formal itu justru membelenggu jiwa. Karena itu Jean Paul Sarte (1903-1980) berpendapat bahwa berbicara tentang adanya Tuhan dalam kesadaran manusia tidak begitu penting, karena sering kali berbicara tentang Tuhan justru akan menegasikan kebebasan manusia. Sehingga menurutnya beragama secara formal itu akan membatasi manusia menjadi dirinya secara penuh.⁶

Pendapat Sarte itu memang bukan hal yang baru, jauh sebelumnya banyak para filosof yang menegasikan ide tentang Tuhan yang dianut oleh agama-agama formal. Sebut saja contohnya Nietzsche dengan slogannya “*God was dead*” atau para pemikir matrealisme-eksistensial lainnya seperti Feuerbach dan Karl Marx, yang mengampanyekan bahwa agama adalah opium (candu) bagi masyarakat.

Serangan terhadap agama untuk saat ini pun tidak pernah berhenti. A.N. Wilson, seorang novelis dan wartawan Inggris, menulis sebuah buku berjudul *Against Religion: Why We Should Try to Live Without It* (Melawan Agama: Mengapa Kita harus Mencoba Hidup tanpa Dia). Bagi Wilson, agama adalah akar dari segala kejahatan. Agama mengajak kepada yang paling luhur, paling murni, paling tinggi dalam jiwa manusia, namun hampir tidak ada sebuah agama yang tidak bertanggung jawab atas berbagai peperangan, tirani, kekerasan dan penindasan. Wilson sangat geram terhadap berbagai fenomena yang dianggapnya tidak adil terhadap sesama manusia yang diatasmamakan agama. Seperti fatwa Imam Khomaeni untuk membunuh Salman Rusydi, karena ia menulis *Satanic Verses*, dan penolakan para guru besar di Universitas Katolik di Eropa terhadap Hans Kung untuk memberikan kuliah kepada para mahasiswa karena ia menyuarakan keraguannya bahwa Paus (pemimpin agama Katolik tertinggi) itu tidak pernah berbuat salah atau dosa.⁷

Kecaman dan kritik para intelektual terhadap fungsi agama tersebut, apabila diteliti latar belakangnya, dapat dimengerti, meskipun belum tentu dapat dibenarkan. Saat ini tindakan-tindakan kekerasan yang disandarkan kepada agama dapat dengan mudah ditemukan di berbagai tempat. Dalam kancah internasional terdapat berbagai konflik, seperti : perseteruan panjang antara Palestina dengan Israel, konflik di Balkan dan konflik India dengan Pakistan mengenai Kasmir. Sedangkan di dalam negeri sendiri, kita saksikan berbagai tindak kekerasan, pembunuhan, tirani dan pembakaran serta perusakan rumah-rumah ibadah, pertokoan dan fasilitas umum lainnya terjadi di beberapa tempat, seperti: Ketapang, Kupang, Maluku, Sampit dan Poso serta sederetan peristiwa-peristiwa lainnya yang sangat mengenaskan dan menyayat hati.

Meskipun diakui konflik-konflik tersebut memang mengandung hal-hal di luar masalah keagamaan sebagai faktor penyebab utama atau tidak utama, seperti faktor kebangsaan, kesukuan, kesenjangan ekonomi, kesejarahan, kekuasaan teritorial dan sebagainya. Namun jelas sekali bahwa warna keagamaan tidak bisa diabaikan, bahkan sedikit banyak mengandung semangat kebencian atas nama sebuah agama menghadapi agama lain. Setiap warna keagamaan dalam suatu konflik pasti menyebut salah satu atau lebih agama formal.

Peristiwa tragis dan pernyataan pesimis terhadap masa depan agama itu sengaja dikemukakan, selain itu memang real terjadi tetapi juga akan menyadarkan kita, sebagai kaum beragama untuk menelaah kembali cara penghayatan keagamaan selama ini. Pada era pasca modern ini,

kaum beragama dihadapkan pada berbagai tantangan kemanusiaan, seperti: isu demokratisasi, hak-hak asasi manusia, kerusakan lingkungan hidup dan gender. Ketidakmampuan kaum beragama dalam memberikan solusi terhadap masalah-masalah global tersebut akan menegaskan kebenaran pendapat orang-orang, khususnya dari kalangan intelektual sekuleris-atheis yang meragukan fungsi positif agama-agama formal bagi kemanusiaan di masa depan.

Krisis Kemanusiaan Kontemporer

Namun, di pihak lain, masalah kemanusiaan lainnya yang sangat pelik dan cukup parah yang melanda masyarakat kontemporer adalah kesepian, hilangnya struktur masyarakat yang kukuh dan ambruknya makna yang berlaku selama ini. Dalam kata lain, masyarakat kontemporer telah mengalami keterasingan pada diri pribadi para anggotanya, yang lebih dikenal dengan alienasi.⁸ Alienasi akan menimbulkan perasaan kesepian yang mencekam, yang merindukan perkawanan akrab dan hangat. Hal ini disebabkan oleh adanya krisis makna dan tujuan hidup, sehingga terapinya pun diperlukan suatu jawaban persoalan terhadap makna dan tujuan hidup yang autentik yang sesuai dengan nilai-nilai kemanusiaan yang hakiki.

Boleh jadi, berbondong-bondong orang Eropa untuk menoleh ke spiritual Timur, seperti yang dikemukakan oleh Harvey Cox, dan ramainya orang-orang Amerika Serikat untuk mencari spiritualitas baru yang terlepas dari agama-agama formal, seperti yang dikemukakan oleh John Naisbitt dan isterinya itu, merupakan usaha untuk mencari makna dan tujuan hidup yang hakiki. Sebab nilai-nilai kehidupan, baik yang berasal dari agama yang mereka anut maupun nilai-nilai modernisme yang selama ini mereka hayati, tidak memberikan kepuasan rohani yang membahagiakan.

Memang diakui, pandangan hidup modernisme yang mendasarkan pada paradigma positivisme telah membawa umat manusia ke dalam kemajuan material yang luar biasa, yang tidak pernah terbayangkan oleh umat manusia terdahulu. Namun dalam bidang spiritual dan kemasyarakatan, manusia modern mengalami stagnasi bahkan suatu kemunduran dibandingkan umat-umat terdahulu. Karena itu modernisme seiring dengan kemajuan material yang dibawanya, mendatangkan derita spiritual dan penyakit sosial yang bertambah pesat dan beragam. Setelah sekian lama manusia modern meninggalkan aspek metafisika dalam kancah kehidupannya, berbagai penyakit kemanusiaan

timbul. Penyakit itu memang tidak lagi seperti penyakit sebelumnya, semisal: lepra, kusta dan sebagainya. Namun penyakit yang menjangkiti manusia modern adalah konsumerisme, materialisme dan yang lebih parah adalah apa yang disebut oleh Erich Fromm dengan gangguan mental. Menurut Erich Fromm, berdasarkan pengamatannya pada tahun 1955 lebih dari separuh tempat tidur di rumah sakit-rumah sakit Amerika Serikat diisi oleh pasien-pasien yang mengalami gangguan mental. Data yang jelas berkaitan dengan kesehatan mental adalah bunuh diri, pembunuhan, ekstasi dan alkoholisme. Ternyata hal-hal itu terjadi bukan diakibatkan oleh kemiskinan material, tetapi oleh kekosongan jiwa, dari nilai-nilai spiritual.

Akibat dari penyakit gangguan mental tersebut, masyarakat modern mencoba mencari jawabannya dengan lari ke spiritualisme gaya baru, yakni spiritualitas yang lepas dari ikatan agama-agama formal. Hal seperti itu digambarkan secara jelas oleh Naisbitt dengan jargon "*Spirituality Yes, Organized Religion No*". Masyarakat modern rupanya sedang mencoba mencari pijakan baru dalam hal spiritualitas yang selama ini hilang dari kehidupan mereka. Sebab dalam pandangan mereka agama-agama formal tidak dapat diharapkan memberikan spiritualitas yang memadai dalam kehidupan mereka. Yang menjadi pertanyaan adalah apakah spiritualitas semacam itu dapat memberikan solusi yang tepat bagi kehidupan masyarakat pasca modern ataukah hanya merupakan suatu pelarian dari kehidupan modern yang semakin kering dari nilai-nilai spiritual.⁹

Nurcholish Madjid dalam menanggapi keberagaman semacam itu menyatakan bahwa jargon yang dikemukakan oleh Naisbitt-Aburdene itu tidak memiliki pijakan yang kokoh. Menurutnya, Jargon itu sangat sulit bahkan mustahil untuk diterima kebenarannya. Lebih lanjut ia menyatakan hal seperti itu bukan hal yang baru bagi masyarakat Amerika Serikat. Jauh sebelumnya Einstein, bahkan Thomas Jefferson, menganut paham yang serupa. Kedua tokoh tersebut percaya pada adanya Tuhan, Kemahaesaan Tuhan dan Kebenaran Universal, tanpa merasa perlu mengikatkan diri kepada salah satu dari agama-agama formal yang ada. Bahkan Jefferson meramalkan bahwa pahamnya itu akan menjadi agama seluruh umat manusia, yang menggeser agama-agama formal.¹⁰

Menurut Nurcholish bahwa munculnya spiritualisme gaya baru di kalangan masyarakat Amerika tersebut merupakan upaya untuk melepaskan diri dari agama formal yang mendominasi wilayah kehidupan spiritualitas mereka. Sehingga munculnya gerakan spiritualisme gaya baru

itu lebih tepat disebut dengan munculnya kultus. Kultus adalah bentuk gerakan spiritual dan keagamaan dengan sistem pengorganisasian yang ketat, penuh disiplin, absolutistik dan dengan sendirinya, kurang toleran terhadap kelompok lain. Kultus biasanya berpusat kepada ketokohan seorang pribadi yang kharismatik, yang segala perintah dan larangannya sangat dipatuhi oleh para pengikutnya. Tokoh kharismatik tersebut biasanya mempunyai daya pikat retorika yang memukau dan dengan sederhana, namun dengan keteguhan menjanjikan keselamatan dan kebahagiaan.¹¹

Pada hakikatnya, janji-janji keselamatan dan ketenangan yang ditawarkan oleh sebuah kultus bersifat sementara belaka, karena memberikan jawaban secara elementer terhadap persoalan makna hidup yang lebih mendalam dan asasi. Oleh karena itu jawaban kultus yang palliative, yang memberi hiburan sesaat dan berjangka pendek terhadap makna hidup, maka kultus sebenarnya mengandung unsur kepalsuan di dalamnya. Maka kultus sebenarnya hanya pseudo agama, atau agama palsu. Kultus merupakan bentuk pelarian spiritual karena kebingungan dan kesepian yang tidak dapat diselesaikan oleh agama-agama formal.¹²

Menurut Nurcholish gerakan keagamaan yang mirip dengan kultus ini adalah fundamentalisme agama.¹³ Walaupun mungkin fundamentalisme memiliki tingkatan yang agak lebih rendah dibandingkan dengan kultus. Tetapi antara fundamentalisme dengan kultus memiliki kesamaan ciri utama, seperti ketertutupan, pemaksaan disiplin yang keras, pengorbanan harta dan jiwa yang tidak proporsional, absolutisme dan janji keselamatan yang diberikan dengan tegas dan sederhana. Bahkan menurut Naisbitt-Aburdene, fundamentalisme adalah gerakan emosional, reaksioner yang berkembang dalam budaya-budaya yang mengalami krisis sosial dan bersifat otoriter, tidak toleran dan bersemangat memaksa dalam menampilkan dirinya terhadap masyarakat yang lain. Fundamentalisme adalah sikap jiwa yang melihat segala secara hitam-putih, dan karenanya tidak mengenal adanya kompromi.¹⁴

Seperti dikemukakan di atas bahwa munculnya kultus sebagai reaksi terhadap adanya krisis di masyarakat, demikian pula halnya dengan tumbuhnya fundamentalisme. Krisis itu menyebabkan dislokasi kejiwaan, disorientasi, yakni; kehilangan pegangan hidup karena runtuhnya atau ambruknya nilai-nilai lama sedangkan nilai-nilai baru belum ada, dan deprivasi relatif, yakni perasaan teringkari atau tersingkirkan dalam

bidang-bidang tertentu akibat adanya perubahan sosial yang cepat dan besar. Jadi sesungguhnya kultus dan fundamentalisme adalah gejala sosial psikologis yang oleh Erich Fromm disebut "lari dari kebebasan" (*escape from freedom*), atau dalam bahasa Scatt Peck "*Jump from the frying pan to the fire*", yang lebih tepat diterjemahkan dalam pribahasa Indonesia "lepas dari mulut harimau, jatuh ke mulut buaya".¹⁵

Lalu apakah jawaban yang sebenarnya dalam menghadapi krisis kemanusiaan tersebut. Untuk memberikan jawaban yang memuaskan tentang krisis tersebut dibutuhkan suatu studi agama yang mendalam baik secara doktrin (normatif) maupun penghayatan nilai-nilai keagamaan masyarakat saat ini (historis). Sehingga agama dapat memenuhi kehidupan spiritual masyarakat dan dapat mendorong laju perubahan masyarakat ke arah yang lebih positif.

Krisis Epistemologi Agama

Adanya krisis keagamaan yang menyebabkan krisis kemanusiaan pada manusia kontemporer, tidak terlepas dari tidak berdayanya kaum beragama dalam menghadapi segala perubahan. Doktrin agama yang ditafsirkan secara sempit oleh para intelektual agama telah banyak mengekang manusia baik secara spiritual maupun intelektual. Agama-agama formal yang pada awal kelahirannya begitu progresif dan dinamis dalam mendorong laju perubahan ke arah yang lebih baik, namun kini kehilangan élan vitalnya sehingga sangat kaku dan rigid. Agama hanya dipahami secara tertutup oleh segelintir orang dan dengan cara-cara yang sangat kaku.

Akibatanya ketika dunia memasuki era modern, terhadat "gap" antara pemahaman beragama dan tuntutan kehidupan modern. Sehingga sebenarnya dalam agama-agama formal telah terjadi krisis epistemologi, karena doktrin-doktrin agama hanya dipahami dengan cara-cara yang sebenarnya tidak sesuai lagi dengan kehidupan masyarakat modern. Agama tidak mampu memberikan solusi yang memadai baik dalam kehidupan modern baik secara spiritual maupun sosial.

Tumbuhnya modernitas di Eropa diawali dengan apa yang disebut oleh Mohammed Arkoun sebagai kemerdekaan akal. Akal di abad pertengahan, menurut Arkoun, tersubordinasi ke dalam agama atau metafisika.¹⁶ Manusia menjadi pusat atas segala sesuatu. Dengan kemerdekaan akalnya, manusia mampu meraih kemajuan dalam bidang material yang luar biasa, yang belum pernah dicapai oleh manusia pada abad-abad sebelumnya. Namun demikian kemerdekaan akal dari nilai-

nilai keagamaan dan metafisika telah menimbulkan masalah-masalah kemanusiaan yang cukup krusial, seperti dijelaskan di muka. Ketidakhagian manusia modern yang diakibatkan kekosongan jiwa dari nilai-nilai spiritual, menimbulkan kerinduan sebagian orang untuk menengok kembali nilai-nilai keagamaan yang selama ini terabaikan.

Munculnya fenomena keagamaan seperti kultus dan fundamentalisme pada sekarang ini, sebenarnya respon atas problematika kemanusiaan yang ditimbulkan oleh modernitas tersebut. Namun karena gerakan keagamaan itu bukan berangkat dari suatu refleksi yang mendalam baik dalam memahami doktrin-doktrin agama maupun fenomena sosial, tetapi timbul dari situasi kepanikan dan kebingungan dalam menghadapi realitas sekarang maka nampaknya munculnya gerakan keagamaan itu tidak dapat dijadikan obat untuk mengatasi penyakit manusia dewasa ini.¹⁷

Untuk mencari jalan keluar dari problematika tersebut, kita mesti menganalisa tentang ontologi keberagamaan dan menemukan kembali metode keberagamaan yang sehat. Sehingga orang-orang yang beragama dapat menghayati modernitas sebagai bagian utuh dari sistem keagamaan, atau modernitas yang berpijak pada nilai-nilai agama dan tidak kehilangan nilai-nilai spiritual.

Dalam sejarah peradaban manusia, selalu ada kecenderungan alamiah manusia untuk menyakini apa yang disebut oleh Rudolf Otto sebagai *numinous*, yakni suatu perasaan dan keyakinan terhadap adanya Yang Maha Kuasa, Yang Lebih Besar, Yang Lebih Tinggi, yang tidak bisa dijangkau dan dikuasai oleh akal manusia.

Kesadaran akan adanya wujud yang lebih tinggi (*ultimate being*) itu lahir dari kesadaran bahwa manusia hadir di dunia ini secara sompong, tidak sempurna (*dhaij*). Adanya kesadaran seperti itu melahirkan kebutuhan akan adanya suatu makna dan tujuan hidup yang sejati, yang mendorongnya untuk selalu bertanya "apa hidup ini dan hendak kemana?" Pertanyaan-pertanyaan itu merupakan problem-problem pungkasan (*ultimate problem*) manusia yang tidak mudah dicarikan jawabannya.

Pada tingkat selanjutnya kesadaran tentang wujud yang lebih tinggi (*ultimate being*) tersebut dijadikan referensi bagi tindakan manusia baik dalam keadaan bahagia, sedih atau takut, bahkan menjadi acuan dalam rasa aman dan damai. Lebih dari pada itu, bagi manusia, keinsyafan akan kehadiran wujud tertinggi bukan hanya mendatangkan kebahagiaan hidup namun juga memberikan bimbingan dalam menemukan otoritas yang kepadanya manusia harus menyandarkan

harapan dan cita-citanya. Demikian pula cinta dan dedikasi dalam hidupnya.

Berdasarkan hal tersebut, maka manusia juga dikenal sebagai *homo religious*.¹⁸ Oleh karena tepat apa yang dikatakan oleh Nurcholish Madjid bahwa beragama bagi manusia adalah fitrah alamiah (fitrah *majbullah*) yang kemudian disempurnakan dengan diturunkannya fitrah yang diwahyukan (fitrah *munazzalah*) melalui para nabi dan rasul.¹⁹

Kesadaran tentang adanya numinous berada pada wilayah relung hati manusia yang paling dalam, yang dalam bahasa studi agama disebut wilayah religiusitas. Pada wilayah religiusitas ini sangat sulit atau bahkan tidak mungkin untuk dibahasakan secara obyektif, karena berada pada wilayah *unspeakable* dari keseluruhan pengetahuan manusia mengenai realitas. Hal ini berarti pula, bahwa religiusitas merupakan sesuatu yang hidup dan senantiasa dapat mengelak dari usaha pembahasaan manusia. Namun karena berbagai pertimbangan dan kebutuhan manusia itu sendiri, religiusitas mengalami suatu pembakuan melalui pembahasaan dengan cara deduksi. Sehingga ia menjadi tata nilai yang dimaksudkan sebagai pedoman hidup. Tata nilai itu berisi postulat-postulat bahasawi yang dalam operasionalisasinya menampakkan diri dalam sistem religi, yakni teologi, *figh* dan lembaga-lembaga agama lainnya.

Ketika religiusitas telah dipostulatkan menjadi religi, maka sebenarnya telah terjadi pergeseran makna dari religiusitas yang berkonotasi “kata kerja” yang hidup ke sistem religi yang berkonotasi “kata benda” yang baku dan rigid. Dalam kata lain agama telah berpindah dari wilayah *unspeakable* ke wilayah *speakable*. Ketika agama telah mengalami pembakuan, menjadi “kata benda” yang ada pada wilayah *speakable*, ia telah menjadi himpunan doktrin, ajaran serta hukum-hukum yang telah baku yang sering diyakini sebagai kodifikasi perintah Tuhan untuk manusia.

Pergeseran makna agama dari religiusitas ke sistem religi, tidak lepas dari ikut campurnya logika dan intelektualitas ke dalam religiusitas manusia. Oleh karena itu mesti disadari adanya suatu jenjang yang bertingkat. Pertama, ketika ajaran agama telah dibungkus menjadi semacam paket ilmiah, maka sesungguhnya telah terjadi suatu proses obyektivikasi dan rasionalisasi religiusitas manusia. Adanya formulasi epistemologi tersebut memang sangat diperlukan sebagai tiang penyangga eksistensi sebuah agama serta upaya pewarisan bagi generasi yang akan datang. Tanpa adanya pertanggungjawaban rasional dalam bentuk penjelasan ilmiah, agama akan mudah tergilas oleh perubahan

situasi dan kondisi.

Namun demikian “proses pembakuan” itu telah mereduksi wilayah religiusitas manusia, sehingga sangat mungkin ruh dan misteri agama akan surut. Karena sebuah konstruk pemikiran atau konsep tidak akan mampu menyentuh dan pengungkap kompleksitas pengalaman keagamaan yang berada pada wilayah spiritual manusia yang tidak mudah dibahasakan. Salah satu konsekwensinya, ketika agama telah mengalami pembakuan, seseorang dapat menjadi sangat ahli dalam ilmu agama tanpa ia harus menjadi orang yang religius.

Adanya obyektifikasi religiusitas menjadi rangkaian tata nilai yang membentuk religi telah menyeret manusia dalam memahami dan menangkap religiusitas ke dalam obyek-obyek tertentu yang dilaksanakan secara seragam dan masal dengan ambisi untuk berlaku di mana pun dan kapan pun. Pada tataran ini religiusitas telah menjadi regularitas, yakni anggapan bahwa keteraturan dalam menjalankan upacara keagamaan (ritual) adalah kehendak dan perintah Tuhan.

Terjadinya pergeseran religi ke regularitas membuka implikasi yang kedua, yakni ideologisasi agama yang merupakan penerapan gagasan regularitas ke dalam kehidupan sosial. Ini berarti diasumsikan bahwa Tuhan tidak hanya menjanjikan keselamatan pada kepada pribadi-pribadi manusia, tetapi juga mereka berkewajiban menyerukan kabar keselamatan itu kepada manusia lain. Ditambah dengan kenyataan bahwa rasa aman dan selamat dalam diri seseorang akan lebih kokoh bila mendapat semakin banyak kawan. Maka dapat diduga bahwa usaha menyiarkan kabar keselamatan menjadi suatu misi suci pesan Tuhan dan sekaligus menjadi semacam kebutuhan eksistensial. Hal ini terbukti dari kenyataan sejarah bahwa sejarah agama tidak hanya membicarakan perkembangan doktrin masing-masing, namun senantiasa menyebutkan hingga sejauh mana mereka menyebarkan keyakinannya tersebut ke wilayah-wilayah geografis.

Sebenarnya, secara teologis, keberagamaan seperti itu tidak dapat disangkal. Formalisasi agama ke dalam bentuk-bentuk tatanan sosial adalah hal yang terjadi pada semua agama. Namun demikian, mesti disadari bahwa hal itu akan menimbulkan benturan-benturan sistem keberagamaan kelompok lain yang berbeda. Karena itu sering dijumpai bukti-bukti konflik antara umat beragama yang dipicu oleh agresifitas para misionaris atau juru dakwah dalam menyampaikan pesan keberagamaannya ke dalam kelompok lain.

Penghayatan keagamaan yang hanya berhenti pada tataran wilayah sistem religi ini dikenal dengan penghayatan agama secara

teologis. Penghayatan teologis memiliki karakteristik; pertama, cenderung untuk mengutamakan pada loyalitas kelompok; kedua, adanya keterlibatan pribadi yang mendalam dan penghayatan yang kental terhadap ajaran-ajaran teologis yang diyakini; ketiga, mengungkapkan perasaan dan pemikiran dengan menggunakan bahasa aktor (pelaku) dan bukan bahasa pengamat.

Sedangkan dalam memahami teks kitab suci, orang yang menghayati agama secara teologis akan memiliki cara pandang yang khas, yang disebut Arthur J. D'Adamo sebagai cara pandang agama (*religion's ways knowings*). Cara pandang seperti ini akan mengklaim bahwa teks-teks agama itu; pertama, bersifat konsisten dan penuh dengan klaim kebenaran; kedua, bersifat lengkap dan final, karena itu tidak ada kebenaran selain dalam agamanya sendiri; ketiga, teks-teks kitab suci dianggap sebagai satu-satunya jalan menuju keselamatan; keempat, teks-teks tersebut dianggap diinspirasi langsung oleh Tuhan.

Cara pandang seperti itu akan melahirkan "krisis epistemologi" dalam beragama ketika menghadapi perubahan waktu dan tempat. Doktrin agama yang dipandang sudah baku dan final itu mesti berhadapan dengan tuntutan perubahan zaman. Pada akhirnya doktrin-doktrin agama dipandang tidak sesuai lagi dengan tuntutan zaman. Karena itu adanya kesenjangan (*gap*) antara doktrin agama dengan nilai dan sistem yang dihayati dan dijalankan oleh masyarakat.

Orang-orang yang menghayati agama pada tataran teologis ini tidak bersifat kritis terhadap keyakinannya sendiri. Ia akan bersifat reaktif dan emosional terhadap apa yang dianggapnya menjadi ancaman terhadap keyakinannya. Ketika ia berhadapan dengan kepercayaan atau agama yang berbeda dengan dirinya atau kelompoknya; maka yang akan muncul adalah perang klaim kebenaran (*truth claim*) dan kemudian disusul dengan perang klaim keselamatan (*salvation claim*). Perang kedua klaim tersebut apabila terbawa pada wilayah sosial akan menimbulkan konflik-konflik, yang akhirnya menjurus pada perang antar keyakinan atau agama. Ini pula yang membawa seseorang pada prasangka-prasangka epistemologis yang membenarkan dirinya sendiri, karena mengasumsikan agamanya dengan keabsolutan.

Sikap keberagamaan yang demikianlah yang menjadi obyek kritik yang sangat pedas dari orang-orang seperti Karl Marx, Feurbach, dan A.N. Wilson. Mereka sangat skeptis dan menaruh curiga terhadap agama. Menurut mereka agamalah yang bertanggung jawab atas konflik, kekerasan dan kemiskinan yang menimpa masyarakat. Agama sebagai identitas sosial telah menjadi salah satu yang menyekat manusia menjadi

seolah berbeda, dan merasa satu golongan lebih tinggi derajatnya dari yang lain, lebih berhak untuk hidup di dunia dari pada yang lain, dan janji-janji keselamatan lainnya, merasa benar sendiri dan sebagainya.

Agama juga dalam pandangan Marx dan sekutunya hanyalah sekedar alat penghibur masyarakat sehingga mereka lebih terbuai oleh mimpi-mimpi indah tentang surga, ketimbang berusaha memperjuangkan upah buruh yang memadai, kebodohan, kemunduran dan keterbelakangan dalam bidang pendidikan dan ekonomi. Keberagamaan semacam itu dalam pandangan Marx dan Wilson tak ubahnya sebagai opium (candu) yang berfungsi menghilangkan derita sementara karena akar penyakitnya tidak tersentuh sama sekali.

Krisis epistemologi dalam beragama, menurut Amin Abdullah, disebabkan ketidakjelasan dan tumpang tindihnya nilai-nilai yang sakral dan profan dalam agama. Batas-batas antara yang sakral dengan yang profan dalam agama sering tidak jelas. Karena itu ada wilayah yang sebenarnya profan tetapi kemudian oleh para penganut agama tersebut dianggap sakral.

Hal ini disebabkan, lanjut Amin Abdullah, dalam disiplin ilmu-ilmu keagamaan tidak dikenal adanya *pure science* dan *applied science*. Seperti dalam sains teknologi, humaniora dan ilmu-ilmu sosial. Ketidakjelasan batas-batas antara *pure science* dan *applied science* membuat studi ilmu-ilmu keagamaan mandeg, kurang responsif terhadap perkembangan masyarakat. Lebih dari pada itu terjadi sakralisasi terhadap hal-hal yang sebenarnya profan. Harga yang harus dibayar dari tindakan pensakralan tersebut adalah bahwa ia secara otomatis tidak boleh diperdebatkan secara terbuka, dipertanyakan kembali, apalagi dikritik dengan analisa yang tajam.

Wilayah yang disebut *pure science* agama oleh Amin Abdullah adalah inti atau esensi agama (religiusitas) yang berada pada wilayah *unspeakable* dari pengetahuan manusia tentang obyek. Ia berada pada wilayah transendens, (wilayah esotoris), yang menurut Fritjof Schoun merupakan titik temu antar agama-agama. Karena diyakini dalam bahwa pada jantung tiap-tiap agama memiliki kesamaan pesan (al-washiyah) yang dikenal dengan istilah *al-hikmah al-khalidah* atau *sophia perennies*, yakni kearifan abadi yang selalu ada sepanjang masa. Wilayah religiusitas atau spiritual ini bersifat inklusif dan terbuka.

Sedangkan wilayah *applied science* agama itu berdimensi partikular, karena ia merupakan manifestasi atau pengejawantahan dari inti agama, yakni wilayah *speakable* atau lembaga-lembaga agama yang membentuk

organized religion. Yang Fritjof Schoun sebut wilayah eksotoris sebagai lawan esotoris. Dalam wilayah *applied science* ini campur tangan rasio atau intelektual manusia sangat besar. Karena itu wilayah *applied science* agama adalah yang bersifat *human construct* (kreasi manusia). Maka ia adalah profan tidak sakral. Oleh karena itu tidak kebal kritik, dimungkinkan adanya perubahan kalau itu memang dibutuhkan. Maka perlunya sekularisasi atau demitologisasi dalam paham keagamaan yang pernah dilontar Nurcholish Madjid pada tahun 1970-an adalah dalam tataran ini, yakni memikirkan dan meneliti kembali paham-paham keagamaan yang telah mengalami sakralisasi, untuk didudukkan pada wilayah sebenarnya (wilayah profan).

Pada wilayah ini kita akan menemukan adanya perbedaan-perbedaan dalam menghayati inti agama. Perbedaan itu secara teoritik terjadi karena adanya perbedaan pengalaman manusia dan kelemahan inheren diri manusia itu sendiri dalam menangkap pesan-pesan ketuhanan. Perbedaan penghayatan agama tersebut digambarkan secara mengagumkan oleh Ibnu Arabi dengan istilah yang dikenal *the circle of religious diversity* (lingkaran keragaman religius). Menurut Ibnu Arabi perbedaan agama wahyu terjadi karena perbedaan keadaan. Perbedaan keadaan terjadi karena perbedaan waktu. Perbedaan waktu terjadi karena perbedaan gerakan. Perbedaan gerakan terjadi karena perbedaan perhatian. Perbedaan perhatian terjadi karena perbedaan tujuan. Perbedaan tujuan terjadi karena perbedaan penyingkapan diri. Perbedaan penyingkapan diri terjadi karena perbedaan agama wahyu dan seterusnya. Jadi penyebab perbedaan dan keragaman agama itu akan selalu menjadi lingkaran.

Namun yang menjadi masalah adalah wilayah '*applied science*' agama atau wilayah eksotoris ini oleh para pemeluk agama sering dianggap agama itu sendiri. Sehingga ia dianggap permanen. Kalau ada kritik dianggap sebagai ancaman terhadap eksistensi agama. Pada tataran ini kecenderungan terhadap apa yang disebut Clifford Geertz sebagai *religious mindedness* (kegandrungan keagamaan) sangat besar, ketika adanya ancaman atau hegemoni. Pada akhirnya agama mengalami ideologisasi. Agama difungsikan sebagai pembangkit emosi untuk tujuan-tujuan merebut atau mempertahankan kekuasaan atau alat legitimasi terhadap suatu tindakan atau perbuatan. Sehingga pada dimensi inilah orang sering terjadi konflik yang diatasnamakan sebuah agama.

Solusi yang Diperlukan

Selanjutnya untuk mereduksi potensi-potensi kekerasan yang bisa muncul dari orang yang beragama, yang disebabkan krisis epistemologi

beragama yang berakar pada cara pandang agama (*religion's way of knowing*) dan tumpang tindihnya antara yang sakral dan profan pada agama. D'Adamo mengusulkan untuk memasukan cara pandang sains (*science way of knowing*) dalam pemikiran keagamaan, atau istilahnya *religion be scientific*.

Dalam hal ini, menurut Amin Abdullah, perlunya kajian tentang agama bukan hanya dari pendekatan teologis normatif, namun juga harus menggunakan pendekatan yang lain, yakni pendekatan empiris historis kritis. Pendekatan ini mengkaji secara tajam aspek historisitas dari normatifitas wahyu.

Karena itu diharapkan pendekatan ini dapat mengkaji struktur fundamental pemikiran teologis yang rigid serta mewaspadai implikasi dan konsekwensinya tanpa harus berpretensi dapat menghilangkan sama sekali.

Memasukkan cara pandang sains dalam beragama akan memperluas pandangan dan visi religiuitas orang-orang beragama. Karenanya diharapkan bisa meredam potensi-potensi konflik dan kekerasan dalam beragama. Namun masalahnya, memasukan cara pandang sains dalam beragama menuntut banyak keterbukaan hati. Oleh karenanya beragama seperti itu untuk sebagian orang akan terasa berat karena menuntut untuk berusaha bersikap kritis terhadap keimanan dan tindakan keagamaannya sendiri.

Dari perspektif ini, dapat dipahami keraguan Hans Kung atas kesucian Paus dari segala kesalahan. Menurutnya, dalam bidang pemikiran keagamaan hendaknya menyingkirkan jauh-jauh klaim tentang akses istimewa dan elitis pada kebenaran dan dari itu muncul klaim tentang monopoli kebenaran. Seorang yang beragama, menurut Hans Kung, hendaknya memberikan perhatain penuh kepada keluhuran misi yang diembannya tanpa mengklaim bahwa ia sendiri tidak mungkin salah. Dari pendirian seperti itu "Kita mesti menolak setiap jenis kekebalan terhadap argumen, informasi, kenyataan-kenyataan; otoritas tak bersyarat dari keadaan sosial dan intelektual; membenaran sepihak dari dogma-dogma tertentu, struktur-struktur ideologis tertentu, maupun bentuk-bentuk dominasi sosial tertentu".

Dari uraian di atas dapat dipahami bahwa untuk di era milenium baru ini, yakni; era globalisasi, diperlukan adanya rekonstruksi pada bidang '*applied science*' agama, utamanya pada bidang teologi. Karena sistem teologi *in old fashion* menghadapi berbagai kesulitan ketika dihadapkan pada realitas globalisasi yang menuntut bersikap pluralis. Kesulitan pertama, teologi biasanya memahami bahasa kitab suci secara tekstual, jarang sekali memahaminya secara kontekstual. Sehingga kaum

teolog akan mengalami kesulitan dalam menghadapi temuan-temuan ilmu-ilmu empiris, baik dalam bidang ilmu alam maupun dalam bidang sosial dan humaniora. Lebih dari pada itu ia sulit untuk memberikan jalan keluar terhadap isu-isu global, seperti dehumanisasi, kerusakan lingkungan, kepadatan penduduk, kesenjangan sosial dan sebagainya.

Kesulitan kedua, era globalisasi sering memaksa teologi untuk melakukan konsesi-konsesi psikologis. Namun karena pemikiran teologis itu partikularis, maka ia tak mungkin seperti itu. Untuk itu diperlukan terobosan baru yang mampu melewati batas-batas wilayah tradisionalnya tanpa kehilangan misi spiritual keagamaannya.

Selain itu umat beragama sekarang dihadapkan pada tantangan pluralisme agama. Ini memerlukan adanya suatu justifikasi teologis dari semua agama yang ada sehingga kaum beragama dapat merasa nyaman hidup berdampingan dalam menghadapi persolan global. Oleh karena itu dapat dipahami gagasan Wilfred Cantwell Smith untuk membuat "*World Theology*" yang diharapkan mampu bersikap responsif terhadap persoalan-persoalan global juga mampu bersikap adil dalam beriman terhadap agamanya sendiri dan menghargai serta apresiatif terhadap keimanan orang lain.

Dalam konteks Indonesia, tentang hal ini kita dapati pada ide-ide Nurcholish Madjid tentang "teologi universal". Namun karena gagasan Nurcholish Madjid itu berasal dari idiom-idiom Islam, sebagai organized religion, sehingga ide tentang ideologi universalnya itu menimbulkan problematis ketika bersentuhan dengan agama yang lain. Untuk menjadi sebuah "teologi universal" yang dapat diterima oleh agama yang lain, tidak ada cara lain kecuali harus mampu menunjukkan ide-ide yang sama dalam idiom-idiom agama-agama atau tradisi-tradisi religius lain. Dengan kata lain, perlu dirumuskan dalam bahasa "filsafat umum".

Penutup

Muhamad Iqbal, pemikir Islam asal Pakistan, pernah berkata: "Agama bukanlah masalah sebagian kehidupan manusia, bukan hanya sekedar pikiran, bukan hanya perasaan, juga bukan hanya sekedar tindakan saja, agama ialah pernyataan manusia selengkapnya".

Ungkapan Iqbal tersebut sebagai tanggapan terhadap pendapat para filosof, teolog dan sufi yang mengkalim bahwa paham keberagamannya yang paling benar. Klaim terhadap sepihak tentang kebenaran paham keberagamannya sendiri justru menjebak kaum beragama dalam kesombongan dan memberhalakan pikirannya sendiri.

Dari pendapat Iqbal di atas kita berasumsi bahwa apapun

persepsi dan pemahaman kita tentang agama sebenarnya bukan agama itu sendiri. Hal ini terjadi karena kita dibatasi oleh keterbatasan dan kelemahan kita sendiri. Maka beragama bukanlah bersifat pasif dan tertutup. Sekali kita beragama setelah berhenti untuk terus mencari kebenaran. Beragama itu berarti kita bersikap aktif. Kita berusaha menapaki jalan menuju Tuhan dengan cara mempelajari dan menghayati terhadap doktrin-doktrin, ajaran-ajaran dan nilai-nilai agama. Agar kita tidak terjebak dalam egoisme dan subyektivisme maka perlu adanya keterbukaan hati dan pikiran serta dengan semangat pencarian kebenaran dalam menapaki jalan menuju Tuhan tersebut. Hal ini penting, karena mungkin dalam perjalanan tersebut kita tidak selalu ada pada jalan yang benar. Oleh karenanya semangat memasukkan cara pandang sains dalam keberagamaan sangat penting, untuk memberikan penilaian keritis tentang perjalanan keberagamaan diri kita, apa selalu ada pada jalan yang lurus dan benar.

Seperti dikemukakan sebelumnya bahwa beragama bagi manusia merupakan naluriah kemanusiaannya sendiri, yakni kebutuhan akan jawaban terhadap permasalahan yang berkaitan dengan makna dan tujuan hidup. Sebab tidak dapat diingkari bahwa manusia merasa betah dan nyaman untuk hidup di dunia ini karena memang menilai bahwa hidup ini bermakna dan memiliki tujuan. Pada dataran ini agama memberikan arah kepada manusia untuk memiliki sebuah pandangan pandangan dunia (*world-view*) yang khas, yang dijadikan panduan dalam menilai dirinya sendiri, antar sesamanya dan lingkungan di sekitarnya.

Pandangan dunia membentuk nilai-nilai yang diyakini kebenarannya dan dihayati oleh individu atau masyarakat tersebut. Karena setiap individu atau masyarakat selalu memiliki nilai-nilai yang diyakini kebenarannya, maka seorang atheis pun pada hakekatnya beragama. Karena ia pun memiliki nilai-nilai yang diyakini kebenarannya, yakni ajaran-ajaran atheisme itu sendiri. Jadi sebenarnya, persoalannya bukan apakah orang itu beragama atau tidak? Tetapi bagaimanakah cara menghayati nilai-nilai agama secara baik?.

Agama adalah pemberi makna dan tujuan hidup bagi manusia. Karena itu agama yang sejati adalah yang mampu memberikan kepuasan rohaniah kepada para pemeluknya, tidak membelenggu jiwa dan rohani, dapat mengembangkan lebih lanjut nilai kemanusiaannya dan membuat mekar potensi spesifiknya sebagai manusia. Agama yang sejati akan membebaskan jiwa dan rohani para pemeluknya dari bahaya subyektivisme (*hawa al-nafsi*), keinginan diri sendiri yang mengelilingi dirinya. Subyektivisme yang mendorong manusia untuk memutlakkan akal pikirannya, pendapatnya terhadap sesuatu, meskipun hal itu berupa

suatu penafsiran terhadap teks suci. Maka beragama yang justru membuatnya lumpuh secara rohaniah dan mengekang nilai-nilai kemanusiannya sendiri adalah beragama palsu, yang hanya akan memberikan kesenangan sementara (*balliative*), bukan kebahagiaan sejati. Maka benar yang dikatakan oleh Nurcholish Madjid, bahwa sebenarnya orang atheis atau komunis adalah contoh orang yang memutlakkan akal pikirannya sendiri. Sehingga hasil akal pikirnya itu dijadikan “agama”. Karena itu komunisme pun sebenarnya adalah agama, lebih tepatnya agama tanpa Tuhan (*religion without God*).

Keberagamaan yang sejati akan terwujud apabila didasarkan kepada suatu sikap pencarian kebenaran yang dilakukan secara tulus dan murni, bersikap inklusif dan terbuka serta bersifat humanis. Hal ini bukan berarti bahwa agama yang lepas dari bingkainya, (syari’ahnya, dalam istilah agama Islam) atau seperti jargon John Naisbitt dan Patricia Aburdene, “*Spirituality Yes, Organized Religion, No*, tetapi agama formal (*organized religion*) yang memiliki kedalaman spiritual. Karena itu bagi Soedjatmoko, agama masa depan adalah “*Spirituality Yes, Organized Religion Yes*” yakni agama-agama formal sekarang yang mengalami pendalaman secara spiritual.

Dalam bidang teologi, agama di masa depan akan lebih konsen terhadap persoalan-persoalan hak-hak asasi manusia, demokrasi, etika sosial, lingkungan hidup dan isu-isu kemanusiaan global lainnya dengan tetap berpijak pada kekuatan ilmu pengetahuan empiris dan kesadaran spiritual yang mendalam. Sedangkan secara epistemologi, agama masa depan tidak akan mengedepankan “*truth claim*” atau “absolutisme”, melainkan memilih apa yang dikatakan Seyyed Hossein Nasr sebagai *relatively absolute* atau *absolutely relative*, yakni akan bersifat pluralis dan inklusif.

Melihat dari perspektif ini maka wajar apabila William Mc Inner menggambarkan agama di masa depan akan memiliki karakteristik sebagai berikut; pertama, agama-agama formal akan memiliki daya jangkau yang lebih luas terhadap masyarakat; kedua, agama harus memiliki kemampuan adaptasi kultur yang sangat besar; ketiga, agama mesti memiliki spiritualitas yang lebih dalam, dan keempat, akan adanya suatu kerjasama yang meningkat antara iman dan belajar, antara lembaga-lembaga agama dengan lembaga-lembaga pendidikan, dalam rangka menjawab tantangan perkembangan zaman.

Catatan akhir:

- ¹ Gilles Kipel, *The Rveng of God, The Resurgence of Islam, Christianity and Judaism in the Modern World*, (Pennsylvania: The Pennsylvania State Univesity Press, 1993), hal. 191.
- ² John Naisbitt and Patricia Aburdene, *Megatrends 2000: Sepuluh Arah Baru untuk tahun 1990-an*, alih bahasa FX Budijanto, (Jakarta: Binarupa Aksara, t.t.), hal. 254.
- ³ Budhy Munawar Rahman, *New Age: Gagasan Mistik-Spiritual Dewasa Ini*, Muhammad Wahyuni Nafis (ed.) dalam buku *Rekonstruksi dan Renungan Religious Islam*, (Jakarta: Paramadina, 1996), hal. 45.
- ⁴ Karen Amstrong, *A History of God: The 4000-Years Quest of Judaism, Christianity and Muslim*, (New York: Alferd Knof, 1993), hal. 377.
- ⁵ Ajaran-ajaran sekulerisme-atheis yang lebih dikenal dengan humanisme kini telah menjadi "agama alternatif". Orang menyebut humanisme sebagai *religion without God. Ibid.*, hal. xx.
- ⁶ *Ibid.*, hal. 378.
- ⁷ Pendapat A.N. Wilson ini dikutip dari Nurcholish Madjid, *Islam Agama Kemanusiaan: Membangun Tradisi dan Visi Islam Indonesia*, (Jakarta: Paramadina, 1995), hal. 159.
- ⁸ John Harley, *Citra Manusia Kontemporer. Terpenjara dalam Pengasingan.*, Jurnal *Ulumul Qur'an*, No. 5 Vol. IV, 1993, hal. 88-89.
- ⁹ Erich Fromm, *Lari dari Kebebasan*, alih bahasa Kamdani (Yogyakarta: Pustaka pelajar, 1997), hal. 183.
- ¹⁰ Nurcholish Madjid, *Islam Agama Kemanusiaan*, hal. 162.
- ¹¹ *Ibid.*, hal. 163. Meskipun gerakan kultus keagamaan memiliki kemiripan sifat, tetapi sebenarnya ia memiliki tingkat keragaman, dari yang biasa-biasa saja sampai yang sangat ekstrim. Lebih lanjut baca Azyumardi Azra, "Kultus" dalam M. Wahyuni Nafis (ed.), *Rekonstruksi dan Renungan Religious Islam*, hal. 17-32.
- ¹² *Ibid.*, hal. 164.
- ¹³ *Ibid.*, hal. 165.
- ¹⁴ John Naisbitt and Patricia Aburdene, *Megatrends 2000*, hal. 264.
Fundamentalisme kini menjadi fenomena global. Gerakan fundamentalisme bukan hanya monopoli bidang keagamaan tetapi juga dalam ideologi dan sains. Fenomena tentang fundamentalisme dikaji dengan cukup komprehensif oleh Martin E.M Marty dan R. Scatt Appleby. *Fundamentalism Observed*, Chicago: The University of Chicago, 1991
- ¹⁵ Komaruddin Hidayat dan M. Wahyuni Nafis, *Agama Masa Depan Perspektif Filsafat Perenial*, Jakarta: Paramadina, 1995, hal 63.
- ¹⁶ Mohammad Arkoun, "Menuju Pendekatan Baru Islam" *Jurnal Ulumul Quran*, No. 7 Vol. II, 1990. Tulisan yang disunting Hamid Basyaib itu merupakan hasil wawancara dengan Arkoun saat berkunjung ke Indonesia.
- ¹⁷ Lihat Fazlur Rohman, *Islam*, New York. Holt, Rinealt and Winston, 1996.
- ¹⁸ Karen amstrong, *History of God*, hal. xix.
- ¹⁹ Nurcholish Madjid, *Islam Doktrin dan Peradaban: Sebuah Telaah Kritis tentang Masalah Keimanan, Kemanusiaan dan Keindonesiaan* (Jakarta: Paramadina, 1992), hal. xxiii.

DAFTAR PUSTAKA

- Abdullah, M. Amin, *Studi Agama. Normativitas atau Historisitas ?*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1997.
- _____, "Relevansi Studi Agama-Agama dalam Millenium Ketiga" *Jurnal Ulumul Qur'an*, No. 5 Vol. 5 Vol. VII, 1997.
- Ahmad, Imam, "Agama. Jawaban atau Pertanyaan?" dalam *Agama dan Tantangan Zaman. Pilihan. Artikel Prisma 1975-1984*, Jakarta: LP3ES, 1985.
- Amstrong, Karen, *A History of God. The 4000-Year Quest of Judaism, Christianity and Muslim*, New York: Alfred A. Knof, 1993.
- Arkoun, Mohammed, "Menuju pendekatan Baru Islam" *Jurnal Ulumul Qur'an*, No. 7 Vol. II, 1990.
- Azra, Azyumardi, "Kultur" dalam Muhammad Wahyuni Nafis (ed.), *Rekonstruksi dan Renungan Religious Islam*, Jakarta, Paramadina, 1996.
- Chittick, William C., *Imaginal Worlds Ibn Arabi and Problem of Religious Diversity*, New York: State University of New York Press, 1994.
- Fromm, Erich, *Lari dari Kebebasan*, alih bahasa Kamdani, Yogyakarta, Pustaka Pelajar, 1997.
- Geertz: Clifford, *Islam Observed*, New Haven, Yale University Press, 1986.
- Harley, John, "Citra Manusia Kontemporer. Terpenjara dalam Pengasingan" *Jurnal Ulumul Qur'an*, No. 5 Vol. IV, 1993.
- Hidayat, Komaruddin dan Nafis, M.W., *Agama Masa Depan. Perspektif Filsafat Perennial*, Jakarta, Paramadina, 1995.
- _____, "Agama untuk Kemanusiaan" dalam Andito (ed.), *Atas Nama Agama. Wacana aagama dalam Dialog "Bebas" Konflik*, Bandung, Pustaka Hidayat, 1998.
- _____, "Kata Pengantar" dalam Komaruddin Hidayat dan M.W. Nafis, *Agama Masa Depan. Perspektif Filsafat Perennial*, Jakarta. Paramadina, 1995.
- Iqbal, Muhammad, *Membangun Kembali Pikiran Agama dalam Islam*, alih bahasa Ali Audah, Tintamas, Jakarta, 1982.
- Kippel, Gilles, *The Revenge of God. The Resurgence of Islam, Christianity and Judaism in Modern World*, Pennsylvania, The Pennsylvania State University press, 1993.
- Kung, Hans, *Does God Exist. An Answer for Today*, New York, Vintage

Book 1981.

Madjid, Nurcholish, *Islam Agama Kemanusiaan. Membangun Tradisi dan Visi Baru Islam Indonesia*, Jakarta, Paramadina, 1995.

_____, *Islam Doktrin dan Peradaban. Sebuah Telaah Kritis tentang Masalah Keimanan, Kemanusiaan dan Keindonesiaan*, Jakarta, Paramadina, 1992.

Marty, Martin E.M. and Appleby, R. Scatt, *Fundamentalism Observed* Chicago, The University of Chicago, 1991.

McInner, William, "Agama di Abad Dua Puluh Satu" *Jurnal Ulumul Qur'an*, No. 5 Vol. II, 1990.

Murphy, Nancey, *Theology in The Age of Scientific Reasoning*, Cornell University Press, 1990.

Naisbit, John dan Aburdene, Patricia, *Megatrends 2000. Sepuluh Arab Baru untuk Tahun 1990-an*, alih bahasa F.X. Budijanto, Jakarta, Binarupa Aksara, 1994.

Nasr, S. H., "Filsafat Perennial. Perfektif Alternatif untuk Studi Agama" *Jurnal Ulumul Qur'an*, No. 3 Vol. III, 1990.

Otto, Rudolf, *The Idea of Holy*, Oxford, Oxford University, 1995.

Pals, Daniel L., *Seven Theories of Religion*. Oxford, Oxford University Press, 1996.

Rahman, Budi Munawar, "New Age. Gagasan Mistik Spiritual Dewasa Ini", dalam Muhammad Wahyuni Nafis (ed.), *Rekonstruksi dan renungan Religious Islam*, Jakarta, Paramadina, 1996.

Rahman, Fazlur, *Islam, Holt, Rinehart and Winston*, New York, 1996.

Schoun, Fritjof, *The Transendent Unity of Religion*, London, Faber and Faber, t.t.

_____, *Understanding Islam*, London, Faber and Faber, t.t.

Smith, W.C., *Toward A World Theology*, London, The Macmillan Press, 1981.

Soedjatmoko, *Etika Pembebasan. Pilihan Karangan tentang Agama, Kebudayaan, Sejarah dan Ilmu Pengetahuan*, Jakarta, LP3ES, 1988.

Gilles Kipel, *The Revenge of God: The Resurgence of Islam, Christianity and Judaism in The Modern World*, Pennsylvania, The Pennsylvania State University Press, 1993, p. 191.

Mohamad Hudaeri adalah dosen Jurusan Ushuluddin IAIN "Sultan Maulana Hasanuddin" Banten, Serang.