

# Spiritualitas Moderasi Agama dalam Era Pascamodern di Indonesia

Paulus Eko Kristianto

*paulusekokristianto12@gmail.com*

Universitas Kristen Duta Wacana

## Abstract

One of the eras that Indonesia is currently facing is postmodern. In principle, postmodern is understood as a continuation of modernization. Postmodern is characterized by deconstruction, relativist, pluralist. Based on postmodernism and its characteristics, the reflective questions, as well as the formulation of the problem in this article, need to be addressed, how is the style of spirituality in developing religious moderation in the postmodern era in Indonesia? In order to answer this reflective question, the author departs from the literature research method on Dale Cannon's thoughts and constructs them, and is supported by other ideas from related books and journals. The author realizes that Cannon's map of spirituality is not based on the Indonesian context, but at least this can be taken into account in Indonesia, especially religious moderation in the postmodern era. Cannon's premise, namely that spirituality style is built with the intention that justice must be done to the perspective of insiders, not only insiders of certain religious traditions, but also insiders of certain religious ways in every religious tradition, outside of Christianity. Religious moderation is the spirit of listening, managing, overcoming, and appreciating differences. The Ministry of Religion of the Republic of Indonesia is expected to be a means of developing Indonesia in the midst of religious pluralism. As an abstract concept, religious moderation needs to be seen for its indicators. At least, there are four indicators of religious moderation and its practice in Indonesia, namely national commitment, tolerance, anti-violence, and being accommodative to local culture. Through a discussion of the integration of Cannon's theory of

*spirituality, religious moderation, postmodernism, this article is expected to contribute to the scientific and practical contribution of thinking in building the models of religious moderation spirituality in the postmodern era in Indonesia. Not only stopping at the basics, the author tries to design it in its implementation in the categories of children, youth, youth, and adults..*

**Keywords:** *spirituality, Dale Cannon, religious moderation, postmodern, Indonesia.*

## Abstrak

Salah satu era yang sedang dihadapi Indonesia yaitu pascamodern. Secara prinsip, pascamodern dipahami merupakan kelanjutan dari modernisasi. Pascamodern bercirikan dekonstruksi, relativis, pluralis. Berpijak pada pascamodern dan ciri-cirinya, pertanyaan reflektif, sekaligus rumusan masalah dalam artikel ini, yang perlu digumulkan yaitu bagaimana corak spiritualitas dalam mengembangkan moderasi agama di era pascamodern di Indonesia? Guna menjawab pertanyaan reflektif ini, penulis berangkat dari metode penelitian pustaka terhadap pemikiran Dale Cannon dan mengonstruksinya, serta didukung gagasan lainnya dari buku dan jurnal terkait. Penulis menyadari bahwa peta corak spiritualitas Cannon memang bukan berangkat dari konteks Indonesia, tetapi setidaknya hal ini bisa diperhitungkan kemungkinannya di Indonesia, khususnya moderasi beragama di era pascamodern. Dasar pemikiran Cannon yakni corak spiritualitas dibangun dengan maksud bahwa keadilan harus dilakukan terhadap perspektif orang dalam, bukan hanya orang dalam pada tradisi

agama tertentu, tetapi orang dalam terhadap cara beragama tertentu dalam setiap tradisi agama, di luar kekristenan. Moderasi beragama merupakan semangat mendengarkan, mengelola, mengatasi, dan menghargai perbedaan. Kementerian Agama Republik Indonesia diharapkan menjadi sarana membangun Indonesia di tengah kemajemukan agama. Sebagai konsep abstrak, moderasi agama perlu dilihat indikatornya. Sekurangnya, empat indikator moderasi agama dan praktiknya di Indonesia yaitu komitmen kebangsaan, toleransi, anti kekerasan, dan akomodatif terhadap kebudayaan lokal. Melalui diskusi integrasi teori corak spiritualitas Cannon, moderasi agama, pascamodern, artikel ini diharapkan memberikan kontribusi keilmuan dan praktik pendasaran pemikiran membangun model spiritualitas moderasi beragama di era pascamodern di Indonesia. Tidak hanya berhenti di pendasaran, penulis mencoba merancang dalam implementasinya di kategori anak-anak, remaja, pemuda, dan dewasa.

**Kata Kunci:** *spiritualitas, Dale Cannon, moderasi agama, pascamodern, Indonesia.*

## Pendahuluan

Pada tahun 2019, Kementerian Agama Republik Indonesia mengenalkan moderasi beragama. Moderasi ini berdefinisi berikut.

Moderasi beragama harus dipahami sebagai sikap beragama yang seimbang antara pengamalan agama sendiri (eksklusif) dan penghormatan kepada praktik beragama orang lain yang berbeda keyakinan (inklusif). Keseimbangan atau jalan tengah dalam praktik beragama ini niscaya akan menghindarkan kita dari sikap ekstrem berlebihan, fanatik dan sikap revolusioner dalam beragama. Seperti telah diisyaratkan sebelumnya, moderasi beragama merupakan solusi atas hadirnya dua kutub ekstrem dalam beragama, kutub ultra-konservatif atau ekstrem kanan di satu sisi, dan liberal atau ekstrem kiri di sisi lain (Tim Penyusun Kementerian Agama Republik Indonesia 18).

Dari definisi tersebut, Kementerian Agama rupanya mengajak masyarakat memiliki sikap moderat di tengah kehadiran sikap ekstrem keagamaan. Pemahaman ini disambut baik oleh masyarakat ilmiah. Sekurangnya, hal ini dapat dilacak dengan hadirnya berbagai artikel jurnal (Widodo and Karnawati; Akhmadi; Junaedi). Artikel-artikel tersebut semakin memperjelas maksud moderasi beragama. Bagi penulis, moderasi beragama bisa menjadi terobosan menghadapi persoalan radikalisme dan fundamentalisme yang bisa mengganggu masyarakat. Di sisi implementasi, moderasi beragama juga ditafsirkan dan ditawarkan

para penulis jurnal (Sumarto; Rofik and Misbah; Nisa et al.).

Ketika membicarakan spiritualitas, kita perlu memahami bahwa spiritualitas tidak bersifat tunggal dalam praktiknya. Ada beragam model spiritualitas yang bisa dikembangkan. Sekurangnya, hal ini yang dikenalkan oleh Dale Cannon. Cannon memang tidak menggunakan istilah “spiritualitas”, tetapi “menjadi religius” (*being religious*). Penulis menimbang sasaran Cannon berporos pada inti dan sumber praktik hidup beragama dan iman yang tak lain ialah spiritualitas itu sendiri. Dengan kata lain, uraian Cannon bukan berporos pada praktik beragama yang dangkal. Bila dilacak, Cannon memang menghadirkan matriks spiritualitas di tengah keberagaman agama (Cannon, “Religious Taxonomy, Academia, and Interreligious Dialogue”). Dengan kata lain, matriks spiritualitas Cannon tidak semata hanya bisa dipraktikkan di konteks Kristianitas, melainkan semua agama. Penulis menimbang betapa kayanya ide Cannon ini.

Dalam mengkaji moderasi beragama dan spiritualitas, penulis mengingatkan bahwa kita tidak boleh melupakan era pascamodern yang sedang berlangsung. Hal ini dikarenakan agar era aktual yang sedang terjadi dipertimbangkan dengan komprehensif. Ada beragam pemahaman guna menunjukkan era pascamodern sehingga sedikit sulit menunjukkan dengan pasti definisi pascamodern. Bahkan, pascamodern pun mulai merasuk ke berbagai bidang dan pemikir. I. Bambang Sugiharto memetakan pascamodern bisa ditemukan di bidang dan pemikir musik (Cage, Stockhausen, Glass), seni rupa (Rauschenberg, Baselitz, Warhol, dan Bacon), fiksi (Vonnegut, Barth, Pynchon, Burrough), film (Lynch, Greenaway, Jarman), drama (Artaud), fotografi (Sherman dan Levin), arsitektur (Jencks, Venturi, Bolin), kritik sastra (Spanos, Hassan, Sontag, Fiedler), antropologi (Clifford, Tyler, Marcus), sosiologi (Denzin), geografi (Soja), filsafat (Lyotard, Derrida, Baudrillard, Vattimo, Rorty) (Sugiharto 23–24).

Meskipun ada kesulitan tersendiri kala mendefinisikan pascamodern, kita tentu akan dengan pasti menyatakan bahwa pascamodern merupakan kelanjutan atau era setelah modern. Di bagian hasil dan pembahasan, penulis menunjukkan gambaran perbedaan modern dan pascamodern. Bagaimana sisi teologinya? Dalam artikel “The Cambridge Companion to Postmodern Theology” sebagai bentuk tinjauan buku dengan judul yang sama, Henk-Jan Prosman menunjukkan buku tersebut menawarkan keragaman model berteologi pascamodern sebagai bagian pertama buku dan metodologi pascamodern

berpijak dari dogmatika Kristen sebagai bagian kedua buku (Prosman). Melalui uraian Prosman, kita pun melihat pascamodern bermakna dan berbentuk jamak.

Menimbang puing-puing diskusi di atas, melalui artikel ini, penulis mencoba mensintesiskannya dalam pencarian model spiritualitas moderasi agama di era pascamodern di Indonesia. Model ini diharapkan memberikan kontribusi konseptual dan praktik bermoderasi agama di Indonesia yang berangkat dari khitahnya yaitu spiritualitas. Tentu, penulis menyadari bahwa ruang ini bukan satu-satunya jalan. Pembaca dapat mengembangkannya melalui bidang-bidang yang lain sebagaimana sudah dilakukan beragam penulis jurnal terdahulu. Tidak hanya berhenti di pendasaran, penulis mencoba merancang dalam implementasinya di kategori anak-anak, remaja, pemuda, dan dewasa.

### Metode Penelitian

Artikel ini ditulis dengan memegang paradigma konstruktif. Hal ini berarti penulis tidak memegang dan mengekor pemikiran tertentu, tetapi menggunakan pemikiran moderasi beragama, spiritualitas, dan pascamodern guna mengonstruksi pemikiran baru berkenaan model spiritualitas moderasi agama di era pascamodern di Indonesia. Konstruksi ini dibangun melalui metode penelitian pustaka utama terhadap pemikiran Dale Cannon dan mengonstruksinya, serta mendiskusikannya terhadap moderasi agama dan pascamodern melalui buku dan jurnal terkait. Tidak hanya berhenti di model, melalui paradigma praktika, penulis merancang implementasi model spiritualitas moderasi agama di era pascamodern di Indonesia di kategori anak-anak, remaja, pemuda, dan dewasa. Rancangan ini pun diiringi dengan penelitian pustaka terkait terhadap buku dan jurnal.

### Hasil dan Pembahasan Moderasi Beragam di Indonesia

Tim Penyusun Kementerian Agama Republik Indonesia menguraikan moderasi agama dalam tiga bagian yakni konseptual, pengalaman empirik, strategi penguatan dan implementasi moderasi agama (Tim Penyusun Kementerian Agama Republik Indonesia). Dengan mengikuti pembagian buku tersebut, penulis membedahnya dalam tiga bagian juga.

#### 1. Bagian Konseptual

Moderasi beragama dibangun dengan semangat jalan tengah dan tidak ekstrem beragama (Tim Penyusun Kementerian Agama Republik Indonesia 18). Jalan tengah di sini mengandung keseimbangan praktik agama sendiri dan orang lain. Penulis

menimbang hal ini merupakan terobosan baik ketika mengembangkan hidup beragama secara inklusif sebagaimana kebutuhan mendasar di tengah konteks Indonesia yang multikultural. Dari segi pendidikan agama, inklusifitas perlu digaungkan terus-menerus (Rumahuru and Talupun; Jura). Mungkin, pertanyaan yang bisa diajukan di sini yaitu mengapa inklusif, bukan pluralis? Penulis menimbang pluralis lebih terbuka dibanding inklusif. Hal ini dilandasi oleh pemetaan teologi agama-agama Paul Knitter. Knitter mengenalkan model mutualitas dan penerimaan sebagai corak pluralis yang memungkinkan dialog ketimbang sekedar menerima perbedaan (Knitter 286). Ide pluralis pun sangat akomodatif, ketimbang sekedar inklusif di konteks multikultural religius dan dapat dibawa ke kajian pendidikan Kristiani (Kristianto, “Fondasi Dan Metode Pembelajaran Pendidikan Kristiani Dalam Masyarakat Multikultural Religius” 35–63). A. Sunarko pun menggiring ke sikap pluralis ketimbang inklusif kala mencari fondasi kristianitas dengan berpijak pada Kristologi (Sunarko).

Dalam buku pedoman moderasi agama, tim penyusun juga telah menunjukkan ajaran-ajaran agama yang memungkinkan sikap moderat. Di kalangan Kristen, ajaran yang mereka rekomendasikan yaitu meneladani Yesus sebagaimana Juru Damai dan berbagai ayat Alkitab yang memungkinkan terwujudnya perdamaian (Tim Penyusun Kementerian Agama Republik Indonesia 29–30). Penulis menilai hal ini selaras dengan konstruksi pendidikan perdamaian. Pendidikan perdamaian perlu disemai sejak anak-anak (Budiarti). Dengan menyarikan dari gagasan Tabita Kartika Christiani, Oktavianus Heri Prasetyo Nugroho menunjukkan esensi utama pendidikan perdamaian ialah pembangunan perdamaian dan perjuangan multikultural sekaligus, formasi iman di tengah masyarakat multikultur, perjuangan nilai-nilai pemberdayaan umat atau masyarakat, kesetaraan, keadilan, dan kebebasan, sikap kritis dan peranan pengalaman hidup, dialog, melampaui dinding-dinding agama, dan membangun struktur-struktur keadilan dan kesetaraan melalui rekonstruksi-rekonstruksi struktur-struktur vertikal (Nugroho 163–66). Berkaca pada esensi tersebut, penulis menimbang pedoman moderasi beragama belum menyentuh semua esensi, melainkan hanya sekedar menyuarkan pengembangan perdamaian saja. Tentu, hal ini perlu menjadi pekerjaan rumah ketika membumikan moderasi beragama.

#### 2. Bagian Pengalaman Empirik

Dalam buku pedoman moderasi agama,

tim penyusun menunjukkan peta masyarakat multikultural yang ada di Indonesia (Tim Penyusun Kementerian Agama Republik Indonesia 54–63). Bagi penulis, peta ini menyajikan betapa kayanya Indonesia sebagai sebuah bangsa dan negara. Kekayaan ini harus senantiasa dijaga dan dilestarikan. Pengikat kekayaan ini agar tetap utuh dan satu yaitu Pancasila (Tim Penyusun Kementerian Agama Republik Indonesia 63–65). Pancasila perlu diajarkan dan diamalkan melalui pendidikan Pancasila, bukan sekedar menghafal saja (Kaelan). Bagi penulis, Pancasila tetap harus disemai sejak usia dini melalui pendidikan Pancasila. Anak usia dini diajak mengenal Pancasila dan pengamalannya dengan contoh sederhana dan keteladanan dari guru dan orang tua. Proses pengenalan dan pengamalan Pancasila pada anak usia dini bisa beragam dan membutuhkan kreativitas guru dan orang tua (Angraini et al.).

Selain Pancasila sebagai pengikat, tradisi gotong royong juga merupakan pengikat berikutnya dan tetap harus dilakukan (Tim Penyusun Kementerian Agama Republik Indonesia 67). Gotong royong diharapkan senantiasa mengedepankan kemanusiaan dan persamaan, ketimbang perbedaan (Tim Penyusun Kementerian Agama Republik Indonesia 67). Menurut penulis, mengangkat kembali gotong royong sebagai titik moderasi beragama dari segi tradisi patut diapresiasi, namun kita perlu cermat bahwa praktik gotong royong di masyarakat tidak seragam dan kian mengalami modifikasi berdasarkan lokalitas (Irfan; Pasya). Sebagai tradisi, gotong royong pun perlu diajarkan dan diteladankan ke generasi-generasi selanjutnya agar kebersamaan dan saling membantu makin terjaga. Dalam hal ini, pendidikan bisa menjadi medium pengenalan dan internalisasinya.

Selain Pancasila dan gotong royong, modal pengikat berikutnya yaitu musyawarah (Tim Penyusun Kementerian Agama Republik Indonesia 68). Musyawarah memungkinkan tercapainya mufakat guna kebaikan bersama. Menurut penulis, hal ini tentu menyuarakan sisi mayoritas ketimbang minoritas. Masalahnya, apakah kebaikan bersama selalu adil? Apakah ada jaminan diskriminasi tidak terjadi bagi mereka yang lemah dan marginal? Oleh karenanya, mufakat harus senantiasa diperiksa agar keadilan bisa terwujud dengan maksimal. Kebaikan bersama harus mengandung keadilan. Dalam hal ini, asas kualitas lebih diperhatikan dibanding kuantitas.

Bagian ini juga menunjukkan bahwa moderasi beragama menguatkan toleransi yang aktif. Toleransi yang mereka maksud yaitu keterbukaan mendengar dan menerima yang berbeda. Toleransi

yang memunculkan kerukunan nasional pun tidak instan (Tim Penyusun Kementerian Agama Republik Indonesia 82). Solidaritas perlu senantiasa juga dilakukan (Casram). Bila semua pemeluk agama mampu memandang sesama sebagai subyek yang perlu dilindungi dan dihormati maka toleransi bisa terwujud. Otto Gusti Madung mengingatkan diskursus toleransi mengandung tiga aspek penting yaitu personal, sosial, dan politis. Toleransi personal berarti seorang warga negara demokratis menghargai sesama manusia untuk menganut agama, konfesi atau keyakinan politik serta cita-cita hidup lain. Toleransi sosial terungkap dalam masyarakat yang membolehkan siapa saja untuk meyakini sesuatu atau tidak meyakini apa-apa dan mengembangkan diri dalam ideologi atau pandangan hidup apa saja. Toleransi politis disebut juga toleransi sebagai prinsip hukum dan negara (Madung 47–48). Menurut penulis, ketiga aspek toleransi yang diingatkan Madung patut diperhitungkan. Ketiganya dilakukan dengan integratif, bukan terpisah-pisah.

Bagian ini juga menyajikan moderasi agama dilakukan dengan semangat nirkekerasan. Pedoman ini menunjukkan bahwa tindakan deradikalisasi dapat memiliki kelemahan yaitu mengabaikan upaya internalisasi ajaran agama, yang sesungguhnya merupakan kebutuhan dasar setiap manusia (Tim Penyusun Kementerian Agama Republik Indonesia 87). Oleh karenanya, moderasi beragama dengan nirkekerasan yang dimaksud ialah jalan tengah di mana memiliki dua tujuan yakni pertama, internalisasi ajaran agama secara substantif, dan kedua, untuk ikut mengatasi problem kekerasan atas nama agama (Tim Penyusun Kementerian Agama Republik Indonesia 87). Mengikuti pemikiran Rizal Panggabean dan Ihsan Ali Fauzi dalam Abu Nimer, penyusun pedoman menawarkan jalan tengah yang nirkekerasan dilakukan melalui tiga cara yaitu melalui mekanisme intra-agama, antaragama, dan ekstra-agama (Tim Penyusun Kementerian Agama Republik Indonesia 87–88). Masalahnya, bagaimana pilar cara atau mekanisme tersebut? Penulis menambahkan pilar mekanisme ini terletak pada etika politik yang berorientasi kebenaran dan perdamaian (Kristianto, “Merumuskan Etika Politik Kristen Dalam Era Gangguan Terorisme Di Indonesia”).

Bagian ini juga mengingatkan adanya moderasi beragama di era digital. Strategi ini dilakukan guna menangkal kebenaran palsu atau hoaks (Tim Penyusun Kementerian Agama Republik Indonesia 92). Moderasi beragama ini diharapkan menyajikan literasi keagamaan digital yang moderat (Tim Penyusun Kementerian Agama Republik Indonesia

94). Masyarakat diajak menimbang kembali ajaran dan praktik agama yang bernada radikalisme. Generasi milenial menjadi motor penggerak keagamaan yang moderat melalui media sosial atau tindakan digitalisasi yang dimilikinya (Tim Penyusun Kementerian Agama Republik Indonesia 96). Penulis sepakat literasi digital harus menjadi fokus utama. Fokus ini bisa dilakukan berbasis manajemen pendidikan sehingga melahirkan usulan kontributif (Faisal).

### 3. Bagian Strategi Penguatan dan Implementasi

Bagian ini mengedepankan bahwa keluarga merupakan pijakan pertama moderasi beragama (Tim Penyusun Kementerian Agama Republik Indonesia 99). Setiap keluarga diharapkan menanamkan nilai-nilai toleransi, perdamaian, tradisi Nusantara yang seimbang antara keagamaan dan kebangsaan. Bila fondasi di keluarga kuat, maka berbagai gerakan pengarusutamaan bisa dilakukan ke aras negara. Tujuan akhir strategi ini tidak lain yaitu kuatnya karakter moderat bangsa (Tim Penyusun Kementerian Agama Republik Indonesia 105). Karakter ini diharapkan terdengar dan berdampak hingga perdamaian dunia.

Di level negara, Kementerian Agama menjadi garda depan menyemai moderasi beragama. Hal ini terintegrasi dengan perencanaan pembangunan nasional dan sumber daya manusia (Tim Penyusun Kementerian Agama Republik Indonesia 108). Nilai yang disosialisasikan yaitu bangsa ini dihuni kemajemukan agama sehingga kebijakan dan praktik keagamaan juga mewadahnya. Bila ditelusuri beragam pemikiran dan kebijakan di tubuh Kementerian Agama, hal ini sudah dibangun sejak awal dan bertahap (Tim Penyusun Kementerian Agama Republik Indonesia 110–12). Semua bersifat inklusif, toleran, rukun, nirkekerasan, mau menerima perbedaan, serta saling menghargai keragaman (Tim Penyusun Kementerian Agama Republik Indonesia 113).

Kementerian Agama juga menyuarakan moderasi beragama diharapkan sampai hingga level pelembagaan dan implementasi (Tim Penyusun Kementerian Agama Republik Indonesia 117–18). Pelembagaan dan implemetasi beragama bersifat esensial atau substantif. Salah satu esensi yang dibangun yaitu kesadaran manusia sebagai makhluk bermartabat. Nilai ini kemudian digiring ke pengalaman Pancasila sebagai bagian dari komitmen bernegara. Pada pokok ini, penyusun pedoman menyadari bahwa ide moderasi beragama perlu diterima dan dipraktikkan semua lapisan. Penulis sepakat dengan ajakan ini bila pengenalan, praktik, dan keteladanan bermoderasi

beragama sudah dilakukan sejak anak usia dini. Guna mengisi kerumpangan ini, penulis menawarkan model spiritualitas bermoderasi agama yang mulai dipraktikkan sejak usia dini hingga dewasa.

### Corak Spiritualitas menurut Dale Cannon

Ketika menulis artikel ini, penulis menyadari ada beragam definisi dan konsep spiritualitas. Rahmiati Tanudjaja menawarkan diskusi menarik bahwa spiritualitas dan apologetika Kristen tidak terpisahkan. Tanudjaja mengingatkan ada beragam tantangan yang dihadapi umat Kristen di keseharian yang tidak hanya dihadapi melalui spiritualitas, melainkan apologetika juga. Dalam hal ini, keduanya beriringan (Tanudjaja 117). Di titik ini, penulis sependapat dengan segala yang diuraikan Tanudjaja tetapi sayangnya, ia tidak mengandaikan corak spritualitas itu tunggal. Melalui kerumpangan ini, penulis mengajukan gagasan bahwa corak spiritualitas itu jamak. Sekurangnya, kita bisa menimbanginya dari pemetaan Dale Cannon. Hal menarik yang dibangun Cannon yakni corak ini bersifat lintas agama sehingga bisa diamalkan semua agama.

Dalam bukunya *Six Ways of Being Religious: A Framework For Comparative Studies of Religion*, Dale Cannon menawarkan enam corak spiritualitas yaitu ritus yang sakral (*sacred rite*), tindakan yang benar (*right action*), devosi atau pemujaan (*devotion*), mediasi dan pengantaraan shamanik (*shamanic mediation*), pencarian mistik (*mystical quest*), dan penyelidikan yang bernalar (*reasoned inquiry*) (Cannon, *Six Ways of Being Religious: A Framework For Comparative Studies of Religion*). Secara rinci, corak ini terurai berikut.

#### 1. Ritus yang Sakral

Cara ritus suci berpusat pada penggunaan ritual atau ritus suci, seperti namanya. Peserta didik yang tidak terbiasa dengan beragam bentuk ritual sakral mungkin imajinasi mereka perlu diperluas untuk dimasukkan ke dalam gagasan mereka tentang ritual bukan hanya pengulangan kata-kata dan gerakan yang ditentukan dengan hati-hati tetapi banyak lainnya juga benda-benda, termasuk benda-benda yang khusus digunakan dalam ritual di antaranya gambar-gambar sakral, benda-benda, suara (musik, keheningan, ritme), dupa, jubah, arsitektur, dan atau nama; peran imam dan lembaga klerikal; tempat suci, pusat, rute, dan zona ziarah; waktu suci dan keberuntungan dalam sehari, bulan, tanggal siklus tahun dan tahun jamak; bagian siklus hidup (kelahiran, penamaan, pubertas, dewasa, pernikahan, usia tua, dan kematian); pembentukan dan pemutusan perjanjian (perkawinan, perceraian, adopsi, kontrak, perjanjian), hubungan,

identitas, institusi, komunitas, dan bangsa; ritual penyucian yang mengakui hal sakral dan pisahkan dari hal profan (Cannon, *Six Ways of Being Religious: A Framework For Comparative Studies of Religion* 51).

Ritual dapat ditemukan di setiap tradisi keagamaan dan hampir di setiap subtradisi, meskipun jelas beberapa subtradisi menemukannya lebih sentral dan ketat dari yang lain. Namun, hanya karena sebuah ritual terlibat tidak berarti bahwa cara ritus suci hadir (Cannon, *Six Ways of Being Religious: A Framework For Comparative Studies of Religion* 51). Ritual keagamaan memiliki banyak fungsi. *Pertama*, memberikan kesopanan dan ketertiban tertentu untuk kegiatan keagamaan. *Kedua*, memungkinkan banyak orang bekerja sama untuk melakukan aktivitas kompleks yang tidak mungkin dilakukan secara tertib. *Ketiga*, memberikan konteks simbol yang bermakna dan mengarahkan pikiran sesuai dengan tradisi. *Keempat*, memenuhi kebutuhan terhadap pola kebiasaan sehingga perilaku yang sesuai menjadi sifat kedua dan pikiran bebas untuk memperhatikan makna yang lebih dalam (Cannon, *Six Ways of Being Religious: A Framework For Comparative Studies of Religion* 52).

Semua ritual keagamaan secara simbolis membuat referensi ke realitas ditemukan dalam dunia lain agama dan mewakili semacam pengakuan, interaksi dengan, atau partisipasi di dalamnya realitas. Tetapi tidak semua ritual seperti itu, benar-benar merupakan jalan peserta masuk ke dunia lain itu atau keterlibatan langsung dengan realitas itu (Cannon, *Six Ways of Being Religious: A Framework For Comparative Studies of Religion* 52). Banyak yang hanya melambangkan sebuah pintu masuk atau keterlibatan yang dibuat, katakanlah, di lain waktu, secara internal bergantung pada ritual, atau mungkin tidak pernah dilakukan secara serius sama sekali. Jalan ritus sakral secara khusus hadir hanya ketika ritual itu sendiri berfungsi sebagai sarana utama untuk mendekat dan masuk ke dalam hubungan yang benar dengan yang utama di mana simbol tidak hanya mewakili realitas tertinggi, tetapi merupakan representasi dari mereka. Itulah yang membuat mereka suci (Cannon, *Six Ways of Being Religious: A Framework For Comparative Studies of Religion* 52).

Ritus suci melibatkan anamnesis simbolik dan mimesis bentuk-bentuk pola dasar sebagaimana sebuah ingatan atau memorisasi yang membuat sesuatu hadir atau tiruan, pemeragaan, atau perwujudan. Secara khusus, hal ini bisa melibatkan partisipasi tubuh dalam mimesis suci dalam kepercayaan (Cannon, *Six Ways of Being Religious: A Framework For Comparative Studies of Religion*

54). Dengan demikian, representasi akan menjadi representasi ulang, simbol akan menjadi sakramen, dan keterasingan dari pola dasar suci akan diatasi. Peserta masuk ke hadiratnya dan diubah, disentuh oleh kekuatannya untuk memperbarui hidup dan membangun kembali identitas dalam tatanan Ilahi yang asli (Cannon, *Six Ways of Being Religious: A Framework For Comparative Studies of Religion* 54).

## 2. Tindakan yang Benar

Tindakan yang benar berkaitan dengan tindakan atau perilaku yang benar, baik individu maupun komunal. Semua kehidupan beragama melibatkan beberapa perhatian untuk perilaku yang tepat, apakah itu masalah aturan disiplin yang diambil secara bebas, nasihat dari mentor spiritual, peraturan kelembagaan, dasar prinsip moral, kewajiban khusus, atau keharusan mutlak. Tetapi hanya karena perhatian terhadap perilaku yang pantas terlibat tidak berarti bahwa jalan yang benar tindakan hadir (Cannon, *Six Ways of Being Religious: A Framework For Comparative Studies of Religion* 55). Cara tindakan yang benar mulai berlaku hanya ketika jenis perilaku tertentu di dunia (perilaku seperti apa yang akan bergantung pada tradisi atau subtradisi) menjadi cara utama untuk mendekat dan memasuki hubungan yang benar dengan realitas tertinggi (Cannon, *Six Ways of Being Religious: A Framework For Comparative Studies of Religion* 55). Hal ini berarti ketika hal itu menjadi ke dalam atau keharusan rohani.

Tindakan yang benar melibatkan upaya bersama untuk membawa kehidupan, baik individu maupun komunal, ke dalam kesepakatan dengan cara yang pada akhirnya diharapkan. Apa yang terakhir ini dipahami secara berbeda dalam tradisi yang berbeda. Dalam orientasi interpretatif atau hermeneutik, tindakan yang benar adalah memilih dan menekankan ciri-ciri sistem simbol tradisi yang menyampaikan arti tentang bagaimana hal-hal pada akhirnya seharusnya (Cannon, *Six Ways of Being Religious: A Framework For Comparative Studies of Religion* 56). Motivasi eksistensial kunci tindakan yang benar adalah kesadaran atau antisipasi dari kontradiksi antara realita dan yang seharusnya (Cannon, *Six Ways of Being Religious: A Framework For Comparative Studies of Religion* 56).

Tindakan yang benar beroperasi dari keyakinan bahwa isi dari cara segala sesuatunya pada akhirnya seharusnya di mana dalam beberapa hal sudah diketahui atau telah diwahyukan dan hal itu mungkin untuk direalisasikan. Oleh karena itu, diperlukan juru bicara untuk menyatakan bahwa perintah Ilahi

dan memberikan arahan untuk tindakan. Jenis juru bicara sangat bergantung pada bagaimana konten itu disusun oleh nabi moral (*moral prophet*), orang bijak moral (*moral sage*) dan guru moral (*moral teacher*) (Cannon, *Six Ways of Being Religious: A Framework For Comparative Studies of Religion* 57). Tindakan benar juga memunculkan bentuk-bentuk sosial yang khas di antaranya hukum dan peradilan dalam institusi, komunitas model alternatif, gerakan reformasi moral dan sosial. Realisasi ideal dari banyak fitur ini akan menunjukkan kebajikan dari tindakan yang benar. Kegagalan, kemerosotan, dan manipulasi egoistik menunjukkan sifat buruknya seperti dalam legalisme, perfeksionisme, dan kemunafikan moral (Cannon, *Six Ways of Being Religious: A Framework For Comparative Studies of Religion* 57).

### 3. Devosi atau Pemujaan

Devosi berpusat pada devosi, seperti yang diharapkan, tetapi tidak sembarangan devosi. Dalam hal tertentu, semua agama yang tulus melibatkan devosi, apa pun caranya menjadi religius. Apa yang biasanya dianggap sebagai devosi agama, bagaimanapun, jauh lebih luas daripada apa yang di sini diidentifikasi dengan cara devosi (Cannon, *Six Ways of Being Religious: A Framework For Comparative Studies of Religion* 57). Kita mungkin terbiasa mengidentifikasi devosi beragama sebagai contoh dari devosi. Kerinduan diri merupakan cara mendekati dan memasuki hubungan yang benar dengan realitas tertinggi (Cannon, *Six Ways of Being Religious: A Framework For Comparative Studies of Religion* 57).

Melalui devosi, kapasitas seseorang untuk devosi merupakan jalan menuju kesatuan dengan realitas tertinggi. Orang-orang yang mengejar cara ini disibukkan dengan mengekspresikan perasaan dan mengembangkan sikap tertentu terhadap apa yang mereka anggap sebagai manifestasi pribadi dari realitas tertinggi (Cannon, *Six Ways of Being Religious: A Framework For Comparative Studies of Religion* 58). Biasanya, mereka melakukannya bersama sama orang lain, tetapi mereka juga bisa cenderung menarik diri dari kegiatan yang mengganggu atau menghambat perasaan dan sikap tersebut. Devosi secara khusus melibatkan pengembangan hubungan pribadi dengan realitas tertinggi dari adorasi sepenuh hati, penyerahan devosi kepada rahmat yang mengubah, dan kepercayaan pada takdir (Cannon, *Six Ways of Being Religious: A Framework For Comparative Studies of Religion* 58).

Devosi cenderung muncul ketika realitas ultim

dianggap memiliki manifestasi pribadi atau wajah berorientasi pada penikmat devosi. Orientasi hermeneutis dari devosi menyoroti dan mengidentifikasi aspek-aspek sistem simbol tradisi yang memanifestasi keintiman dengan sisi pribadi atau wajah dari realitas tertinggi (Cannon, *Six Ways of Being Religious: A Framework For Comparative Studies of Religion* 58). Inti dari devosi yaitu kebersamaan dengan realitas tertinggi atau lebih tepatnya wajah pribadi realitas tertinggi datang dan terarah padanya. Devosi ini menghasilkan semangat, harapan, dan rasa kedekatan. Biasanya, pencapaian pemusatan devosi kehidupan semacam itu akan melibatkan beberapa jenis pengalaman konversi (dari kehidupan yang tidak secara efektif berpusat pada realitas tertinggi ke salah satu yang begitu terpusat) dan perjalanan melalui katarsis emosional (pemurnian atau pembersihan emosi secara kiasan) (Cannon, *Six Ways of Being Religious: A Framework For Comparative Studies of Religion* 58).

Devosi cenderung menghasilkan bentuk-bentuk sosial yang memudahkan kultivasi perasaan dan sikap yang tepat dengan menangani masalah emosional dan krisis. Peran pemimpin, termasuk pengkhotbah karismatik atau pendongeng yang ahli, diharapkan membawa orang ke titik pertobatan, penyerahan bakti, dan katarsis. Pendeta yang mahir dalam konseling diharapkan juga membantu para pecinta devosi mengatasi pasang surut kehidupan devosi mereka (Cannon, *Six Ways of Being Religious: A Framework For Comparative Studies of Religion* 59). Lembaga sosial cenderung cukup informal dan lebih tunduk pada jemaat lokal. Tidak banyak yang diperlukan selain pertemuan informal para pecinta devosi yang bergabung dalam devosi untuk realitas tertinggi, berbagi cerita tentangnya (termasuk welas asih dan rahmat "miliknya" atau "dia") terhadap para pecinta devosi, menawarkan persekutuan, dan saling mendukung (Cannon, *Six Ways of Being Religious: A Framework For Comparative Studies of Religion* 59).

### 4. Mediasi dan Pengantaraan Shamanik

Mediasi shamanik secara eksistensial berkaitan dengan pertemuan tantangan luar biasa yang ditawarkan kehidupan, seperti penyakit serius atau cedera, bahaya besar, atau hilangnya nafsu makan. Hal ini bukan sekadar keprihatinan dengan tantangan-tantangan besar melainkan lebih merupakan perhatian dengan tantangan yang membanjiri sumber daya kekuatan dan imajinasi yang tersedia. Mediasi shamanik berani mengasumsikan bahwa ada yang lain di dimensi eksistensi, ranah otonom realitas spiritual (setidaknya sebagian) dunia tradisi lainnya

di mana kehidupan duniawi bergantung kebaikan dan keburukan (Cannon, *Six Ways of Being Religious: A Framework For Comparative Studies of Religion* 60). Orang-orang yang mengikuti cara menjadi religius ini yakin bahwa sumber daya supernatural dari dunia roh dapat dimanfaatkan dan digunakan untuk memenuhi kebutuhan saat ini melalui praktik-praktik tertentu yang menengahi antara dunia roh dan duniawi. Seorang ahli dari praktik ini atau orang yang mampu bermain peran penengah seperti itu adalah shaman, baik pria maupun wanita (Cannon, *Six Ways of Being Religious: A Framework For Comparative Studies of Religion* 60).

Di antara enam cara menjadi religius, mediasi shamanik adalah yang paling sedikit kompatibel dengan pandangan dunia ilmiah modern. Pandangan dunia ilmiah modern mengandaikan semua fenomena dari segi alam dan material berasal dari non-supranatural (Cannon, *Six Ways of Being Religious: A Framework For Comparative Studies of Religion* 60). Cannon rupanya tidak memasuki kontroversi ini kecuali untuk mencatat bahwa buktinya cukup jelas bahwa fenomena shamanik telah menempati tempat di masing-masing tradisi selama ini, setidaknya pada pinggiran ortodoksi yang dilembagakan (Cannon, *Six Ways of Being Religious: A Framework For Comparative Studies of Religion* 60). Mediasi shamanik merupakan jenis teknologi spiritual. Mediasi ini memanfaatkan sumber daya supranatural sebagai solusi masalah duniawi. Mungkin, hal itu terkesan menyesatkan tetapi kita perlu menyadari bahwa cara menjadi religius merupakan cara mendekat dan datang dalam hubungan yang benar dengan realitas utama (Cannon, *Six Ways of Being Religious: A Framework For Comparative Studies of Religion* 60). Mediasi shamanik adalah cara menjadi bersatu dengan realitas tertinggi dari dalam tujuannya untuk membawa penyembuhan, kesejahteraan, dan pemenuhan untuk dunia (Cannon, *Six Ways of Being Religious: A Framework For Comparative Studies of Religion* 60).

Dengan mediasi shamanik, seseorang mendapatkan akses ke dunia roh melalui apa yang disebut imajinasi mendalam, yang sebagian besar tidak disadari pada kebanyakan orang, dalam keadaan kesadaran yang berubah (Cannon, *Six Ways of Being Religious: A Framework For Comparative Studies of Religion* 61). Setidaknya pada tahap awal, seseorang kehilangan kesadaran dunia biasa, tetapi memperoleh kesadaran dunia roh sehingga memungkinkan bergerak di dalamnya. Mediasi shamanik yang dikembangkan dapat menjembatani atau menengahi antara kedua dunia, memungkinkan sumber daya dari dunia roh

yang akan diterima oleh, atau diteruskan ke orang-orang dan keadaan di dunia biasa (Cannon, *Six Ways of Being Religious: A Framework For Comparative Studies of Religion* 61).

### **5. Pencarian Mistik**

Pencarian mistik merupakan usaha yang disengaja, menggunakan disiplin pertapa dan meditasi, untuk melampaui keterbatasan pengalaman kesadaran biasa secara khusus, ketidaksadarannya akan realitas tertinggi demi kesadaran persatuan dengan realitas tertinggi (Cannon, *Six Ways of Being Religious: A Framework For Comparative Studies of Religion* 63). Beberapa elemen dalam pernyataan ini perlu ditonjolkan untuk membedakan pencarian mistik (mystical quest) dari kebingungan seputar penggunaan umum kata "misticisme" (*mysticism*), "pengalaman mistik" (*mystical experience*), dan "mistik" (*mystic*). Hal ini dapat diperhatikan melalui penekanan pada usaha yang disengaja, penggunaan petapa dan disiplin meditasi, dan bukan pada penglihatan supernatural, fenomena psikis, atau kejadian misterius. Menurut klasifikasi yang diberikan, hal-hal seperti itu, lebih banyak dikaitkan dengan kategori mediasi shamanik daripada pencarian mistik (Cannon, *Six Ways of Being Religious: A Framework For Comparative Studies of Religion* 63). Selain itu, hal ini dapat dilihat melalui penekanannya bukan pada pencarian setelah pengalaman mistik menjadi pengalaman dari sesuatu, melainkan lebih pada mencari realitas tertinggi dari dirinya sendiri sebagai lawan dari pengalamannya dan menjadi segera bersatu dengannya (Cannon, *Six Ways of Being Religious: A Framework For Comparative Studies of Religion* 63).

Orang yang mengejar jalan pencarian mistik tidak puas hanya dengan menerima apa yang orang lain katakan tentang realitas tertinggi (Cannon, *Six Ways of Being Religious: A Framework For Comparative Studies of Religion* 63). Mereka ingin mengalaminya sendiri secara langsung. Bukan hanya realitas ultim, mereka berusaha menjadi sadar akan semua hal, baik di dalam maupun di luar, sebab pada akhirnya mereka yang mengatakan telah bersaksi berdasarkan tradisi lama. Mereka tidak mempercayai penampilan dan apa yang ada di permukaan (Cannon, *Six Ways of Being Religious: A Framework For Comparative Studies of Religion* 63). Disposisi ini juga mencirikan orientasi hermeneutis pencarian mistik terhadap kitab suci dan simbol tradisi. Maknanya selalu dicari yang lebih dalam dan bukan makna literal di permukaan dan bagian-bagian yang ditonjolkan merupakan bagian-bagian yang intim menuju jalan realisasi kebenaran

tertinggi yang lebih dalam (Cannon, *Six Ways of Being Religious: A Framework For Comparative Studies of Religion* 63). Pencarian mistik dengan tidak mengejar hanya transformasi kesadaran seseorang tetapi juga keseluruhan diri seseorang sehingga tidak ada sesuatu pun dari dirinya yang bertentangan atau tidak berhubungan dengan realitas ultim (Cannon, *Six Ways of Being Religious: A Framework For Comparative Studies of Religion* 64).

Mistikus mengejar tujuannya dengan cara meditatif dan disiplin bertapa yang dirancang untuk membuka kondisi dan melepaskan pengalamannya tentang berbagai hal, untuk membebaskan dari distorsi dan gangguan (Cannon, *Six Ways of Being Religious: A Framework For Comparative Studies of Religion* 64). Disiplin semacam itu berfungsi untuk mengganggu, memperlambat, memfokuskan, dan/atau menerobos impuls dan pola yang mengaburkan pengalaman biasa untuk memungkinkan dia menjadi lebih sadar, menerima, dan didasarkan pada realitas tertinggi yang dia cari (Cannon, *Six Ways of Being Religious: A Framework For Comparative Studies of Religion* 64). Dalam tradisi pencarian mistik, dia akan menginjak jalan yang relatif rapi di bawah bimbingan seorang guru kerohanian atau pembimbing kerohanian yang telah menginjak jalan pencarian mistik sebelumnya atau yang setidaknya telah berkembang lebih jauh di sepanjang itu. Karena sering keasyikan menyendiri seperti itu, orang-orang yang mengejar jalan pencarian mistik tertarik pada cara hidup yang bebas dari gangguan dan kesibukan kehidupan biasa (Cannon, *Six Ways of Being Religious: A Framework For Comparative Studies of Religion* 64).

### 6. Penyelidikan yang Bernalar

Penyelidikan yang bernalar berkaitan dengan memahami berbagai hal, memahami bagaimana hal-hal cocok bersama dan mengapa segala sesuatunya seperti itu, pertama-tama untuk satu diri, tetapi kemudian demi pemahaman orang lain juga. Kebutuhan eksistensial yang memotivasi cara ini ialah kurangnya pemahaman dan ketidakpuasan dengan ketidaktahuan, pendapat yang tidak masuk akal, dan jawaban-jawaban bekas yang membuat orang lain puas (Cannon, *Six Ways of Being Religious: A Framework For Comparative Studies of Religion* 65). Penyelidikan yang bernalar melibatkan penyelidikan, dan perenungan dari, sifat benda. Hal itu dimulai dengan penelaahan tulisan suci dan upaya-upaya masa lalu untuk mengartikulasikan bagaimana hal-hal pada akhirnya.

Penyelidikan yang bernalar tidak berisi serangkaian

jawaban yang telah ditentukan sebelumnya tetapi titik awal, dasar, dan serangkaian petunjuk bergerak ke pemahaman tentang realitas tertinggi dan bagaimana kaitannya dengan hal-hal yang menjadi perhatian segera (Cannon, *Six Ways of Being Religious: A Framework For Comparative Studies of Religion* 66). Hal ini menunjukkan sesuatu dari karakteristik orientasi hermeneutis dengan mencari petunjuk yang akan mengarah pada pemahaman tentang masalah dan kebingungan hidup, terutama yang menunjukkan alasan mengapa segala sesuatunya seperti itu, petunjuk tentang pandangan dunia yang masuk akal sebagai keseluruhan dalam perspektif tertinggi, dan alasan untuk menjanjikan penyelidikan yang bernalar sebagai sarana penebusan terhadap realitas tertinggi (Cannon, *Six Ways of Being Religious: A Framework For Comparative Studies of Religion* 66). Dalam konteks kita, hal ini biasa disebut teologi yang berpijak pada nalar.

Secara khas, penyelidikan yang bernalar tidak melibatkan sembarang studi. Di sinilah, studi mengambil dimensi dari pencarian yang penuh gairah, sebuah cara untuk mendekat dan masuk ke dalam hubungan yang benar dengan realitas tertinggi, sebagaimana sebuah cara pemujaan (Cannon, *Six Ways of Being Religious: A Framework For Comparative Studies of Religion* 66). Yang dicari adalah pemahaman tentang realitas sebagaimana adanya. Pada akhirnya, sebagaimana adanya ialah realitas tertinggi atau Tuhan. Karena itu, penyelidikan yang bernalar mencoba memahami setiap hal tertentu dengan mengejar penebusan progresif realitas tertinggi sebagai landasan dan sumber kebenaran (Cannon, *Six Ways of Being Religious: A Framework For Comparative Studies of Religion* 66). Sesungguhnya, mencari kebenaran merupakan salah satu nama realitas tertinggi. Proses untuk mencapai pemahaman tentang hal-hal mendasar dan mendekati kebenaran hampir tidak pernah langsung. Setidaknya, tidak untuk mereka yang berusaha memahami hal-hal baru bagi diri mereka sendiri, melainkan merupakan perjuangan dialektis bergerak melampaui pemahaman yang salah, terdistorsi, dan parsial yang menjadi ciri pemahaman konvensional dan duniawi ini untuk menarik perhatian semakin dekat dengan kebenaran yang ada di luar diri mereka (Cannon, *Six Ways of Being Religious: A Framework For Comparative Studies of Religion* 66).

### Menapaki Era Pascamodern

Konsep dasar pascamodern dan titik awalnya merupakan hal yang penting digumulkan. Akhyar Yusuf Lubis menunjukkan sejak 1980-an, penggunaan

istilah “pascamodern” dalam dunia ilmiah sudah umum digunakan. Sekurangnya, tulisan Foster, *The Aesthetics* (1983), berperan penting dalam menghubungkan perdebatan estetika pascamodern dengan isu sosial budaya secara luas. Dews, *Logics of Disintegration* (1987) dan “The New Philosopher and The End Leftism” dalam jurnal *Radical Philosophy* termasuk berjasa dalam memperkenalkan gagasan filsuf baru yang anti kiri Perancis kepada masyarakat Inggris. Selain kedua hal tersebut, jurnal *Theory, Culture, dan Society* sejak tahun 1982 membahas berbagai topik dan tema pascamodern di antaranya iklan, budaya konsumen, diet, tubuh, seksualitas, olah raga (Lubis 2). Dalam perkembangan waktu, hampir semua teoritikus sosial budaya sependapat bahwa teori sosial budaya modern tidak dapat dan tepat lagi digunakan untuk memahami dan menjelaskan fenomena sosial budaya sekarang yang telah bergerak dan berbeda jauh dari fenomena yang digambarkan Marx, Durkheim, Parson, Freud dan para ilmuwan modern lainnya yang membahas persoalan modernitas contohnya perlunya rasionalisasi, dan metode yang dianggap dapat meraih ilmu pengetahuan yang obyektif dan universal (Lubis 3). Ilmuwan pascamodern dihadapkan dengan persoalan baru dengan hadirnya gerakan dan teori baru di antaranya studi kebudayaan (*cultural studies*), feminisme, teori pascakolonial, multikulturalisme, teori queer, kajian etnis dan ras, kajian realitas virtual, ekonomi virtual, dan politik virtual (Lubis 3).

Berbagai kajian pascamodern mulai bermunculan dari tahun ke tahun. Lubis mensintesisnya setidaknya terdapat dua belas penanda pascamodern (Lubis 4–6). *Pertama*, globalisasi. Penanda ini ditunjukkan dengan adanya bangsa-bangsa dan wilayah semakin terhubung sehingga mengaburnya perbedaan wilayah maju dan terbelakang. Perkembangan ini berdampak pada konsep negara, batas dan kewenangan negara dan kewarganegaraan. *Kedua*, lokalitas. Lokalitas dimaknai kecenderungan global berdampak langsung pada lingkungan lokal sehingga memungkinkan kita memahami dinamika global dengan mempelajari manifestasi lokal. Dalam pemikiran pascamodern, dimensi lokal dan global merupakan dua hal yang berjalan beriringan. *Ketiga*, akhir dari sejarah. Gagasan ini dipahami bahwa pascamodern adalah keterputusan sejarah yang halus. Akhir sejarah diartikan berakhirnya pertentangan ideologi kapitalis dengan sosialis dan semakin merajalelanya kapitalisme global. *Keempat*, kematian individu. Konsep borjuis tentang subyektivitas tunggal dan tetap dibedakan dengan dunia luar tidak dianggap masuk akal lagi

oleh pemikir pascamodern. Kini, diri (*self*) atau individualitas menjadi arena pertarungan tanpa batas antara diri dan yang di luar diri atau pertarungan antara diri dan lingkungan sosial-budaya. *Kelima*, mode informasi. Hal ini dimaknai era di mana masyarakat pascamodern mengorganisasi dan menyebarkan informasi dan hiburan. *Keenam*, era simulasi dan hiperrealitas. Penanda ini ditekankan oleh Jean Baudrillard bahwa apa yang disebut dengan realitas sekarang tidaklah stabil dan dapat dilacak dengan konsep ilmiah tradisional. Masyarakat semakin tersimulasi, tertipu dalam dunia citraan dan wacana yang secara cepat menggantikan pengalaman manusia atas realitas. *Ketujuh*, perbedaan dan penundaan dalam bahasa. Penanda ini ditampilkan oleh Jacques Derrida. Baginya, tidak lagi berada dalam hubungan representasional pasti atas realitas. Dalam hal ini, bahasa tidak lagi dapat menggambarkan realitas dunia secara jernih dan transparan karena bahasa dianggap bersifat licin, media ambigu yang bisa mengaburkan pemahaman yang jelas menjadi tidak pasti. *Kedelapan*, polivokalitas. Penanda ini dipahami segala hal atau obyek dapat dikemukakan dengan perspektif atau paradigma yang berbeda di mana kedudukannya satu sama lain memiliki kesejajaran. Ilmu pengetahuan dihadapkan pada multi narasi yang satu sama lain saling melengkapi dan bersaing di mana satu perspektif atau paradigma tidak memiliki keunggulan epistemologi dari yang lain. *Kesembilan*, kematian analisis oposisi biner. Penanda ini dipahami sebagai model berpikir yang didasarkan atas analisis polaritas. Model polaritas dipandang tidak lagi relevan karena munculnya keanekaragaman atau pluralitas posisi subyek atau manusia. *Kesepuluh*, lahirnya gerakan sosial baru. Penanda ini dibangun karena munculnya berbagai gerakan akar rumput yang mendorong berbagai perubahan sosial progresif, contohnya gerakan perempuan, etnis dan budaya lokal, pascakolonial, lingkungan hidup, queer. Gerakan sosial menuntut adanya perubahan sosial baru dan munculnya penghargaan perbedaan etnis, budaya, agama, dan orientasi seksual. *Kesebelas*, kritik terhadap narasi besar. Penanda ini dapat ditelusuri dari pemikiran Lyotard. Bagi Lyotard, pascamodern lebih memercayai keanekaragaman ketimbang keseragaman dan menghargai perbedaan dan interpersonal ketimbang bentuk pemikiran yang monodimensional yang otoritarian. Dengan kata lain, Lyotard lebih menekankan dan memercayai narasi kecil tentang masalah sosial, kehidupan dan perjuangan pada tingkat budaya, etnis, dan bahasa yang bersifat lokal. *Keduabelas*, keliyanaan (*otherness*). Penanda

ini menunjukkan pemikir pascamodern memberikan ruang dan penghargaan pada kelompok yang selama ini terpinggirkan. Penghargaan ini berkaitan erat dengan munculnya gerakan dan perjuangan hak sipil, serta penghargaan pada multikulturalisme.

Lantas, apa yang membedakan masyarakat modern dan pascamodern? Akhyar Yusuf Lubis memetakan perbedaan kondisi masyarakat modern dan pascamodern sebagai berikut.

Tabel 1. Perbedaan Kondisi Masyarakat Modern dan Pascamodern (Lubis 10)

No.	Kondisi Masyarakat Modern	Kondisi Masyarakat Pascamodern
1.	Fokus pada produksi dan peran produktif	Fokus pada konsumsi
2.	Produksi dan organisasi industri	Produksi dan organisasi pascaindustri
3.	Institusi memiliki akar yang jelas ( <i>foundationalism</i> )	Institusi mengambang ( <i>rizhomatik</i> )
4.	Struktur-struktur kelas dan persekutuan	Hierarki yang kompleks
5.	Gaya hidup dan pekerjaan yang stabil serta karir berjenjang	Pekerjaan episodik, berpindah-pindah, lateral, dan sampingan
6.	Kebudayaan massa	Kebudayaan mozaik, sub-kultural, dan multikultural
7.	Identitas atau subjektivitas yang stabil	Identitas bersifat situasional, beragam, dan cair
8.	Pengkotak-kotakan dan politik nasional yang terorganisasi	Politik global yang berorientasi isu dan pemimpin ( <i>serba mungkin</i> )
9.	Fokus nasional	Fokus lokal-global

### Model Spiritualitas Moderasi Beragama di Era Pascamodern di Indonesia

Setelah menyimak penjelasan spiritualitas, moderasi beragama, dan era pascamodern, bagian ini mengintegrasikannya dalam pencarian model spiritualitas moderasi beragama di era pascamodern di Indonesia. Moderasi beragama memang bisa ditinjau dari beragam disiplin, tetapi penulis menyadari bahwa spiritualitas merupakan khitah dari segala praktik hidup. Secara konsep dan praktiknya, spiritualitas bersifat jamak. Setidaknya, kita sudah memperhatikan gagasan Dale Cannon. Kemajemukan spiritualitas tersebut selaras dengan ciri khas pascamodern yang beragam juga. Dengan memperhatikan kondisi itu, penulis memberanikan diri menawarkan model spiritualitas moderasi beragama di era pascamodern di Indonesia yang beragam juga.

Moderasi beragama menawarkan jalan tengah guna menghadapi radikalisme dan fundamentalisme. Penulis sepakat dengan gagasan ini tetapi sayangnya hanya berhenti di inklusif bukan pluralis. Pluralis merupakan jalan yang lebih terbuka di era pascamodern. Penganut agama tidak hanya sekedar menerima tetapi berdialog dengan agama lain. Dialog perlu dilakukan di ruang publik dan mensyaratkan kedewasaan beragama (Kim et al.). Masyarakat Indonesia sebaiknya didorong ke

arah dialog antar agama bukan sekedar menerima. Penulis menyadari bahwa membangun dialog memang tidak mudah. Fanatisme agama yang berlebih tanpa bersedia belajar dari agama lain merupakan hambatan besar. Setidaknya, sebagai pengikut Kristus, orang Kristen bisa belajar dialog dari Yesus. Ia berdialog dengan siapapun secara terbuka tanpa kehilangan iman dan ketaatan-Nya pada Bapa.

Keberagaman spiritualitas sebagai penanda era pascamodern pun dapat menjadi cikal bakal dialog. Ketika merancang peta corak spiritualitas, Cannon mempertimbangkan semua agama sehingga corak itu tidak hanya diterapkan di kekristenan, tetapi semua agama. Bagi penulis, peta Cannon dapat disebut sebagai spiritualitas lintas agama. Spiritualitas lintas agama tidak hanya membangun kesalehan di agama sendiri melainkan terbuka dan bertumbuh bersama agama lain tanpa kehilangan keimanan di agamanya sendiri. Ide itu dapat dilacak dari peta baru yang ditawarkan Syafa'atun Almirzanah berkenaan mistik (Almirzanah).

Maria M. Carroll mengingatkan spiritualitas berkenaan relasi antara diri, sesama, dan Tuhan sebagai ultim (Carroll). Ketiga relasi ini tidak bisa dipisahkan, tetapi saling kait-mengkait. Dari relasi demikian, penulis memakainya mendesain model spiritualitas moderasi beragama. Hal ini terurai dalam tiga hal berikut.

#### 1. Relasi dengan Diri Sendiri

Bahasan spiritualitas berkenaan relasi dengan diri sendiri biasa disebut spiritualitas personal (Brennan). Dalam spiritualitas moderasi beragama, orang Kristen harus mengenal diri dengan baik, termasuk identitas dan tujuan hidup. Pengenalan diri ditempuh melalui proses menarik makna dari setiap pengalaman yang terjadi di kehidupannya di masa lampau dan kini guna dibawa ke masa depan. Proses memaknai hidup membutuhkan kejujuran dan keberanian mengenal diri. Kuatnya identitas dan tujuan hidup dalam diri bisa menjadi bekal praktik moderasi beragama. Orang tidak akan bimbang bila bertemu dengan saudara yang berbeda identitas dan tujuan hidup dengannya.

#### 2. Relasi dengan Sesama

Setelah orang Kristen memproses spiritualitas personalnya, bila ia berhadapan dengan orang lain yang berbeda identitas dan tujuan hidup dengannya, ia akan berdialog dan saling memperkaya identitas dan tujuan hidupnya. Dalam hal ini, spiritualitas lintas agama dan keberagamannya yang ditawarkan Cannon menjadi mungkin terselenggara. Arah identitas dan

tujuan hidup tidak berubah tetapi justru makin kaya perspektif dan isinya. Orang menjadi berwawasan terbuka ketika melihat keberagaman spiritualitas dan praktik beragama serta berdialog. Bagi penulis, dialog inilah sebagai kunci moderasi beragama yang sejati di era pascamodern di Indonesia.

### **3. Relasi dengan Ultim**

Cara seseorang atau komunitas berelasi dengan ultim, bisa Tuhan atau yang lain, berbeda-beda. Hal ini sebagaimana ditunjukkan dari uraian Cannon. Perbedaan ini tidak boleh dipaksa menjadi seragam. Justru, keberagaman ini dapat memperkaya. Dalam rangka bermoderasi beragama, identitas dan tujuan hidup yang kuat dan diperkaya dengan dialog dengan sama memungkinkan seseorang atau komunitas bisa memandang yang ultim juga begitu kaya. Titik ultim tidak mengajak terjadi radikalisme, fundamentalisme, dan terorisme, malah mendorong menyemai perdamaian dan kerukunan. Pola ini bisa dilacak dari bagaimana orang Kristen meneladani jejak Kristus yang senantiasa berbelarasa dengan sesamanya.

## **Implementasi Formasi Spiritualitas Moderasi Beragama di Era Pascamodern di Indonesia**

Ketiga relasi antara diri sendiri, sesama, dan ultim tidak dapat dipisahkan. Relasi demikian memungkinkan terselenggaranya moderasi beragama dalam praktik bersama. Keberagaman corak spiritualitas sebagai penanda era pascamodern bisa menjadi sesuatu yang justru makin memperkaya. Persoalannya, bagaimana implementasi formasi spiritualitas moderasi beragama ini? Sekurangnya, penulis memetakannya menjadi empat kategori berikut.

### **1. Kategori Anak-Anak**

Anak-anak perlu dikenalkan keberagaman agama dan corak spiritualitas sejak dini, baik melalui keluarga maupun sekolah. Keberagaman ini memungkinkan mereka menyadari bahwa tidak ada hal tunggal di agama dan spiritualitas tetapi hal ini tidak berarti relativis. Pada kategori anak-anak, mereka mungkin belum bisa berdialog untuk saling memperkaya. Mereka baru di tahap memperkuat identitas pluralis dan pengenalan agama dengan benar. Sejak dini, mereka tidak boleh didoktrin ajaran agama yang bernada radikalisme dan fundamentalis. Hal ini dilakukan agar mereka mulai terbiasa hidup berdampingan dengan yang berbeda dengannya.

### **2. Kategori Remaja**

Remaja biasa identik dengan krisis identitas. Di

sini, mereka justru mulai diperkuat identitas pluralis dan tujuan hidupnya, tanpa kehilangan identitas kekristenannya. Mereka bisa belajar berdialog dengan yang berbeda dengannya, baik secara agama dan spiritualitas. Dialog ini mungkin belum kompleks dan baru seputar persamaan dan perbedaan. Walau sederhana, refleksi dialog ini membuat mereka makin kaya dalam melihat keberagaman dan menghindarkan remaja dari penilaian negatif terhadap mereka yang berbeda dengannya secara agama dan spiritualitas.

### **3. Kategori Pemuda**

Pemuda mulai bergerak dan hasrat beraksi. Di sini, mereka bisa mengembangkan dialog yang sudah dilakukannya di remaja dalam aksi. Mereka tidak lagi memperdebatkan perbedaan antar agama, melainkan menyupayakan aksi nyata moderasi beragama. Sekurangnya, kepedulian dan penyemaian perdamaian mereka tidak lagi dilakukan atas dasar persamaan agama, tetapi melampaui agama, misalnya humanisme agama. Humanisme agama mengajarkan bahwa manusia merupakan gambar Allah yang perlu dihormati dan tidak didiskriminasi karena perbedaan yang dimilikinya. Pada titik inilah, moderasi beragama terselenggara dengan aksi bukan sebatas wacana.

### **4. Kategori Dewasa**

Pengalamannya dalam aksi yang diinternalisasi memungkinkan orang dewasa dapat menyemai nilai-nilai moderasi beragama dengan bijak. Perdamaian dan pluralisme bukan sebatas ajaran tetapi dipraktikkan dan diajarkan ke generasi selanjutnya melalui keteladanan. Sikap ini yang paling dibutuhkan di moderasi beragama. Namun, titik ini baru bisa terselenggara dengan maksimal apabila mereka sudah memproses kategori anak, remaja, dan pemuda dengan benar ketika melihat keberagaman agama dan spiritualitas di era pascamodern.

## **Kesimpulan**

Jalan spiritualitas yang ditawarkan penulis sebagai khitah praktik moderasi beragama hanyalah salah satu jalan. Pembaca dapat mengembangkannya ke berbagai bidang di rumpun agama dan teologi. Sekurangnya, penulis menawarkan moderasi beragama perlu dilihat dari segi tidak hanya beragam agama, melainkan jalan spiritualitas juga. Dengan corak spiritualitas yang beragam pula, orang bisa masuk berdialog agama dengan kaya tanpa mendiskriminasi, terlebih melahirkan identitas pluralis. Bagaimanapun, hakikat moderasi beragama sebaiknya tidak hanya menerima perbedaan, melainkan terselenggaranya dialog yang

menyuburkan dan memperkaya satu dengan lain.

Buah pemikiran yang diuraikan penulis di artikel ini masih di tataran konseptual dan gambaran usulan praktik. Pembaca mungkin dapat menguji konsep ini dan mengembangkannya dalam penelitian lapangan yang lebih terfokus guna melahirkan penemuan baru dan peta moderasi beragama yang lebih kontekstual dan kaya. Dengan demikian, kajian spiritualitas moderasi beragama di era pascamodern di Indonesia tidak hanya berkontribusi di tataran keilmuan tetapi juga praktik lapangan.

## Daftar Pustaka

- Akhmadi, Agus. "Moderasi Beragama Dalam Keragaman Indonesia." *Jurnal Diklat Keagamaan*, vol. 13, no. 2, 2019.
- Almirzanah, Syafa'atun. *When Mystic Masters Meet: Paradigma Baru Dalam Relasi Umat Kristiani-Muslim*. Gramedia, 2009.
- Angraini, Rita, et al. "Penggunaan Media Gambar Dalam Menanamkan Nilai-Nilai Pancasila Pada Anak Usia Dini." *Jurnal Etika Demokrasi*, vol. 4, no. 1, 2019.
- Brennan, Anne. "Myth in Personal Spirituality." *Religious Education*, vol. 75, no. 4, 1980, <https://doi.org/10.1080/0034408800750407>.
- Budiarti, Tirsa. "Model-Model Pendidikan Perdamaian Bagi Anak Dalam Konteks Gereja." *Jaffray*, vol. 16, no. 1, 2018.
- Cannon, Dale. "Religious Taxonomy, Academia, and Interreligious Dialogue." *Buddhist-Christian Studies*, vol. 18, 1998.
- ---. *Six Ways of Being Religious: A Framework For Comparative Studies of Religion*. Western Oregon University, 1996.
- Carroll, Maria M. "Conceptual Models of Spirituality." *Social Thought*, vol. 20, no. 1-2, 2001, <https://doi.org/10.1080/15426432.2001.9960278>.
- Casram, Casram. "Membangun Sikap Toleransi Beragama Dalam Masyarakat Plural." *Wawasan: Jurnal Ilmiah Agama Dan Sosial Budaya*, vol. 1, no. 2, 2016.
- Faisal, Muhammad. "Manajemen Pendidikan Moderasi Beragama Di Era Digital." *Journal of International Conference On Religion, Humanity and Development*, vol. 1, no. 1, 2020.
- Irfan, Maulana. "Metamorfosis Gotong Royong Dalam Pandangan Konstruksi Sosial." *Prosiding Penelitian Dan Pengabdian Masyarakat*, vol. 4, no. 1, 2017.
- Junaedi, Edi. "Inilah Moderasi Beragama Perspektif Kemenag." *Harmoni*, vol. 18, no. 2, 2019.
- Jura, Demy. "Peran Pendidikan Agama Kristen (PAK) Dalam Semangat Moderasi Beragama Demi NKRI." *Jurnal Dinamika Pendidikan*, vol. 13, no. 3, 2020.
- Kaelan, Kaelan. *Pendidikan Pancasila. Paradigma*, 2014.
- Kim, Sung Min, et al. "Religious Pluralism Discourse in Public Sphere of Indonesia: A Critical Application of Communicative Action Theory to Inter-Religious Dialogue." *Religio: Jurnal Studi Agama-Agama*, vol. 10, no. 2, 2020.
- Knitter, Paul. *Pengantar Teologi Agama-Agama*. Kanisius, 2008.
- Kristianto, Paulus Eko. "Fondasi Dan Metode Pembelajaran Pendidikan Kristiani Dalam Masyarakat Multikultural Religius." *Membangun Indonesia Yang Berkelanjutan: Pendidikan Agama Kristen Yang Kontekstual*, edited by Stanley R. Rambitan and Wellem Sairwona, UKI Press, 2015.
- ---. "Merumuskan Etika Politik Kristen Dalam Era Gangguan Terorisme Di Indonesia." *DUNAMIS: Jurnal Teologi Dan Pendidikan Kristiani*, vol. 3, no. 2, 2019.
- ---. "Persinggungan Agama Dan Politik Dalam Teror: Menuju Terbentuknya Teologi Spiritualitas Politik Dalam Konteks Maraknya Terorisme Di Indonesia." *Dunamis: Jurnal Teologi Dan Pendidikan Kristiani*, vol. 3, no. 1, 2018.
- Lubis, Akhyar Yusuf. *Postmodernisme: Teori Dan Metode*. Rajawali Pers, 2014.
- Lunn, Jenny. "The Role of Religion, Spirituality and Faith in Development: A Critical Theory Approach." *Third World Quarterly*, vol. 30, no. 5, 2009.
- Madung, Otto Gusti. *Post-Sekularisme, Toleransi, Dan Demokrasi*. Ledalero, 2017.
- Nisa, Muria Khusnun, et al. "Moderasi Beragama: Landasan Moderasi Dalam Tradisi Berbagai Agama Dan Implementasi Di Era Disrupsi Digital." *Jurnal Riset Agama*, vol. 1, no. 3, 2021.
- Nugroho, Oktavianus Heri Prasetyo. "Meretas Damai Di Tengah Keberagaman:

Mengembangkan Pendidikan Kristiani Untuk Perdamaian Dalam Perspektif Multikulturalisme.” *Gema Teologi*, vol. 38, no. 2, 2014.

- Pasya, Gurniawan Kamil. “Gotong Royong Dalam Kehidupan Masyarakat.” *Sosietas: Jurnal Pendidikan Sosiologi*, vol. 1, no. 1, 2011.
- Prosman, Henk-Jan. “The Cambridge Companion to Postmodern Theology.” *Ars Disputandi*, vol. 4, no. 1, 2004.
- Rofik, Muhammad Nur, and M. Misbah. “Implementasi Program Moderasi Beragama Yang Dicanangkan Oleh Kementerian Agama Kabupaten Banyumas Di Lingkungan Sekolah.” *Lectura: Jurnal Pendidikan*, vol. 12, no. 1, 2021.
- Rumahuru, Yance Z., and Johanna S. Talupun. “Pendidikan Agama Inklusif Sebagai Fondasi Moderasi Beragama: Strategi Merawat Keberagaman Di Indonesia.” *Kurios: Jurnal Teologi Dan Pendidikan Agama Kristen*, vol. 7, no. 2, 2021.
- Sugiharto, I. Bambang. *Postmodernisme: Tantangan Bagi Filsafat*. Kanisius, 1996.
- Sumarto, Sumarto. “Implementasi Program Moderasi Beragama Kementerian Agama RI.” *Jurnal Pendidikan Guru*, vol. 3, no. 1, 2021.
- Sunarko, Adrianus. “Kristianitas Inklusif Atau Pluralis? Diskusi Dengan Edward Schillebeeckx.” *Melintas*, vol. 31, no. 1, 2015.
- Tanudjaja, Rahmiati. *Spiritualitas Kristen Dan Apologetika Kristen*. Literatur SAAT, 2018.
- Tim Penyusun Kementerian Agama Republik Indonesia. *Moderasi Beragama*. Badan Litbang dan Diklat Kementerian Agama RI, 2019.
- Widodo, Priyantoro, and Karnawati Karnawati. “Moderasi Agama Dan Pemahaman Radikalisme Di Indonesia.” *Pasca: Jurnal Teologi Dan Pendidikan Agama Kristen*, vol. 15, no. 2, 2019.