

Fenomenologi Agama Menuju Penghayatan Agama Yang Dewasa

Pius Pandor⁸

Abstract

*One of research methods to analyze religion is phenomenology. This method begins with the phenomenon that appears in consciousness. Experience of religion from the perspective of phenomenology means that we get into a discourse about subject's consciousness in the phenomenon which enable someone to get eidos or the essence of religion. From this point of view, subject could distinguish which one constitutes essence or eidos and which one is mere manifestation. This ability is succeeding subject to understand the religion properly. Subject that understands religion properly usually have an ability to accept and celebrates diversity. Besides, subject will always realize that his existence is always in a relation with others', so that his existence remains as **co-existence**. This awareness of co-existence at the end leads subject to grow up in the paradigm of pro-existence. It is so crucial a moment amid several violence that takes place in the name of religion in Indonesia that co-existence must be promoted.*

Keywords

Phenomenology, religion, ethics of care, dialogue, pro-existence.

Abstrak

Salah satu metode pendekatan dalam meneliti agama-agama adalah fenomenologi. Metode ini bertitik tolak dari fenomena-fenomena yang tampak pada kesadaran. Pengalaman penghayatan agama dalam perspektif fenomenologi berarti kita masuk dalam diskursus tentang kesadaran subjek akan fenomena-fenomena yang memungkinkan seseorang menangkap *eidos* atau hakekat agama. Lewat hal ini, ia akan mampu membedakan mana yang merupakan hakekat atau *eidos* dan mana yang merupakan manifestasi. Kemampuan ini selanjutnya memungkinkannya

⁸ Alumnus Fakultas Filsafat Universitas Gregoriana Roma. Sekarang mengajar di Universitas Katolik Widya Karya, Malang.

untuk menghayati agama secara dewasa. Subjek yang menghayati agama secara dewasa biasanya memiliki kemampuan untuk menerima dan merayakan perbedaan. Selain itu, ia selalu menyadari bahwa eksistensinya selalu berada dalam jalinan dengan eksistensi lain, sehingga eksistensinya disebut **ko-eksistensi**. Kesadaran akan ko-eksistensi pada akhirnya mengantar subjek untuk mengembangkan paradigma **pro-eksistensi**. Kesadaran akan ko-eksistensi ini teramat penting untuk senantiasa dipromosikan terutama di tengah maraknya kekerasan agama yang terjadi dalam ruang publik Indonesia.

Kata kunci: Fenomenologi, agama, etika kepedulian, dialog, pro-eksistensi.

PENDAHULUAN

Akhir-akhir ini, fenomena kekerasan yang mengatasnamakan agama dalam ruang publik Indonesia telah menjadi sesuatu yang banal. Artinya, telah menjadi sebuah keliaran yang biasa, wajar, dan dangkal yang sulit diterima akal sehat. Sebuah sikap atau perilaku yang tidak lagi peduli dengan etika dan moralitas yang berlaku. Sikap ini, muncul karena para pelaku kekerasan tidak mampu menerima *'the others'*⁹ sebagai *'brothers'* yang harus dilindungi. Sikap ini akan semakin merajalela bila adanya politik pembiaran, seolah-olah institusi politik dan agama mengajarkan demikian. Fenomena ini, menurut penulis harus menjadi momen untuk mengembangkan *'ethics of care'* terhadap kehadiran *the others* dalam ruang publik Indonesia. Pesan sentral *ethics of care* adalah dipanggil untuk secara *pro aktif* merawat kehidupan bersama yang lebih berkualitas dan bermartabat.

Salah satu terobosan untuk mengembangkan *'ethics of care'* adalah dengan mempelajari fenomenologi agama. Dengan belajar fenomenologi agama, kita di antar untuk masuk dalam sebuah pemahaman yang lebih dalam akan agama yang kita anut. Dengan demikian, kita akan mampu memilah mana yang merupakan *esensi* dan mana yang merupakan *manifestasi*. Dari situ, kita akan memiliki kemampuan untuk menerima *'the others'* sebagai anugerah yang harus dirayakan. Dengan kemampuan seperti ini, kita diantar untuk menghayati agama secara dewasa. Dengan kata lain, menghayati agama secara dewasa menuntut adanya kematangan intelektual sehingga berani mengadakan dialog lintas peradaban tanpa kehilangan otentisitas kebenaran agamanya sendiri.

⁹ Disinyalir bahwa fenomena kekerasan yang muncul dalam sejarah umat manusia selalu diwarnai oleh usaha-usaha menyingkirkan Yang Lain (*The Others*) di bawah Yang Sama (*The Same*). Dengan mengikuti pola pikir semacam ini, Yang lain (*The Others*) harus dibasmi, diberanguskan, ditobatkan dan sebagainya. Dengan kata lain, Yang lain harus di-Sama-kan atau diseragamkan.

Berdasarkan gagasan dasar di atas, penulis akan meneliti tema fenomenologi agama, dengan subjudul menuju penghayatan agama yang dewasa. Dalam mengelaborasi tema ini, penulis mengawalinya dengan menguraikan fenomenologi sebagai metode pendekatan filosofis. Pembahasan kemudian dilanjutkan dengan menguraikan subtema fenomenologi agama : sebuah diskursus menarik dan menukik. Dalam bagian akhir dari tulisan ini, penulis akan mengelaborasi bagaimana menuju penghayatan agama yang dewasa.

FENOMENOLOGI SEBAGAI METODE FILOSOFIS

Mengawali pembahasan tentang fenomenologi sebagai metode filosofis kita diajak untuk mencari jawaban atas pertanyaan, apakah fenomenologi itu. Fenomenologi dalam arti sempit merupakan ilmu tentang gejala (*phainomenon*) yang menamapakan diri pada kesadaran kita. Sedangkan dalam arti luas berarti ilmu tentang fenomen-fenomen atau apa saja yang tampak. Dalam hal ini fenomenologi merupakan sebuah pendekatan filsafat yang berpusat pada analisis terhadap gejala yang mendatangi kesadaran manusia¹⁰. Definisi ini mengantar kita pada sebuah konklusi bahwa fenomenologi perlu dilihat dari dua perspektif, yaitu sebagai metode dan sebagai ajaran. Dalam tulisan ini, penulis hanya menguraikan fenomenologi sebagai metode.

Dalam menguraikan fenomenologi sebagai metode filosofis, penulis merujuk pada tulisan Maurizio Ferraris berjudul *Dalla Fenomenologia alla Hermeneutica*,-- "dari fenomenologi menuju hermeneutika"¹¹. Dalam mengelaborasi tema tersebut, pertama-tama ia menegaskan bahwa fenomenologi merupakan sebuah metode, sebuah cara berpikir baru dalam menerangkan realitas. Sebagai sebuah metode, ia berusaha memahami kenyataan sebagaimana adanya. Metode ini muncul dalam diskursus filosofis untuk mengkritisi aliran *saintisme* yang berkembang pada waktu itu. Saintisme demikian kata Husserl telah menimbulkan suatu krisis dalam pemikiran filsafat Barat, karena dengan memberi tafsiran yang bersifat *saintistis* kepada kenyataan dan manusia, maka manusia sebagai eksistensi seringkali diabaikan¹².

¹⁰ Bagus, Lorens, *Kamus Filsafat*, Gramedia, Jakarta, 2005, hal. 234.

¹¹ Maurizio Ferraris, *Dalla Fenomenologia alla Hermeneutica*, dalam Ferraris, *Storia dell'ermeneutica*, Studi Bompiani, Milano, 2008, hal. 227-262.

¹² Elaborasi lebih mendalam mengenai krisis dalam peradaban Barat dapat kita baca dalam karya Edmund Husserl berjudul *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie* (Ferraris mengikuti edisi terjemahan dalam bahasa Italia, *La Crisi delle Scienze Europee e la Fenomenologia Transendentale*).

Berhadapan dengan situasi di atas, Husserl lantas menampilkan gagasan *lebenswelt* (dunia kehidupan). Dunia kehidupan adalah dunia keseharian, sebuah dunia yang belum ditafsirkan oleh ilmu pengetahuan dan filsafat. Itulah dunia yang polos, apa adanya, sebuah dunia yang belum ‘dijamah’ oleh berbagai kategori pemikiran atau oleh beragam teori. Dunia kehidupan adalah sebuah dunia yang belum diberi nama. Dunia seperti ini menurut Husserl telah lenyap oleh berbagai aliran pemikiran baik dari ilmu pengetahuan maupun filsafat. Untuk menemukan kembali ‘dunia yang hilang’ tersebut, Husserl menempuh sebuah jalan keluar yang ia sebut sebagai jalan reduksi¹³. Jalan reduksi ini selaras dengan semboyan Husserl sendiri: *Zurück zu den Sachen selbst*--“kembali kepada benda-benda itu sendiri”. Kembali kepada benda-benda itu sendiri berarti kembali kepada dunia yang mendahului ilmu pengetahuan.

Bertitik tolak dari semboyan Husserl di atas, Ferraris lantas menampilkan beberapa gagasan kunci pemikiran Husserl seperti intensionalitas, reduksi (fenomenologis, eidetis, transendental) dan konstitusi. Berikut penulis akan menjelaskan beberapa gagasan kunci pemikiran Husserl ini secara terperinci.

Berkaitan dengan gagasan pertama yaitu tentang intensionalitas, Ferraris mengatakan bahwa yang dimaksud Husserl dengan intensionalitas adalah sebuah kesadaran intuitif yang memungkinkan seseorang memahami realitas secara langsung. Husserl mengafirmasi bahwa kesadaran selalu merupakan kesadaran tentang “sesuatu”. Kesadaran tentang sesuatu meliputi kesadaran tentang manusia, dunia dan benda-benda yang mengitarinya. Oleh karena itu, dalam setiap aktivitas kesadaran terdapat dua unsur penting yaitu subyek yang mengetahui (*noesis*) dan obyek yang diketahui (*noema*). Kesadaran tidak pernah merupakan kesadaran pada dirinya. Kesadaran murni semacam ini pernah diungkapkan Descartes sebagai *cogito* tertutup. Husserl tidak mengikuti gagasan Descartes, karena ia berargumen bahwa kesadaran selalu bersifat intensionalitas. Lewat gagasan ini, ia hendak mengatakan bahwa apa yang menampakkan atau menyatakan diri bagi kesadaran adalah fenomena, merupakan kenyataan yang menampakkan diri.

Gagasan kedua yaitu reduksi¹⁴. Berkaitan dengan hal ini, Ferraris menampilkan tiga jenis reduksi yang dicetuskan Husserl yaitu reduksi fenomenologis, reduksi eidetis, dan reduksi transendental. Ketiganya akan menyingkirkan semua hal yang mengganggu kita untuk melihat secara intuitif hakekat fenomen-fenomen. Pertama, reduksi fenomenologis (*phänomenologische reduktion*). Reduksi ini mau menyingkirkan

¹³ Jalan reduksi merupakan sebuah jalan yang menempatkan di antara tanda kurung setiap penafsiran ilmiah dan filosofis atas dunia sehingga pada akhirnya muncul suatu dunia dalam kesadaran atau benda pada dirinya sendiri.

¹⁴ Maurizio Ferraris, *Dalla Fenomenologia alla Hermeneutica*, hal. 234-235.

segala sesuatu yang subjektif dan mencoba menyaring pengalaman-pengalaman untuk mendapatkan fenomena-fenomena dalam wujud yang murni. Sikap kita harus objektif, terbuka untuk gejala-gejala yang harus diajak berbicara. Kedua, *reduksi eidetis*. Reduksi ini memperhitungkan bagaimana esensi itu memberikan diri untuk dilihat. Reduksi ini mau menyingkirkan seluruh pengetahuan tentang objek yang diselidiki dan diperoleh dari sumber lain. Semua teori yang sudah ada disaring untuk menemukan hakekatnya. Semua yang bersifat tempelan apabila dihilangkan tidak menghilangkan esensi dari sesuatu. Dengan kata lain, reduksi eidetis berarti menempatkan di antara tanda kurung semua ciri individual dari kenyataan sehingga ditemukan struktur hakiki atau eidos dari apa yang tampak bagi kesadaran. Ketiga, reduksi transendental. Reduksi ini menyingkirkan seluruh tradisi ilmu pengetahuan. Dalam momen ini akar kesadaran akan bertemu dengan penampakan diri dari fenomena pada eidos atau hakekatnya. Kalau reduksi-reduksi ini berhasil, gejala sendiri dapat menampakan atau memperlihatkan diri.

Berkaitan dengan gagasan ketiga yaitu tentang konstitusi transendental¹⁵, Husserl menjelaskan bahwa konstitusi berbicara tentang proses tampaknya fenomena-fenomena kepada kesadaran. Fenomena-fenomena, demikian kata Husserl mengkonstitusi diri dalam kesadaran. Di sini ada relasi yang erat antara kesadaran dan realitas. Karena adanya korelasi antara kesadaran dan realitas maka dapat disimpulkan bahwa konstitusi adalah aktivitas kesadaran yang memungkinkan tampaknya realitas. Pada titik ini, dunia real dikonstitusi oleh kesadaran. Artinya, kesadaran harus hadir pada dunia supaya penampakan dunia berlangsung. Dengan demikian, kita masuk dalam diskursus kebenaran *ala* Husserl. Katanya, kebenaran hanya mungkin dalam korelasi dengan kesadaran. Jadi tidak ada kebenaran pada dirinya sendiri, lepas dari kesadaran. Dalam proses konstitusi, persepsi subjek turut berperan dalam memandang suatu objek dari sembarang sudut pandang. Dari sinilah objek dapat dikonstitusi.

Disinyalir bahwa metode filsafat yang dicetuskan Husserl ini membawa pembaruan dalam cara menilai realitas. Banyak filosof yang secara khusus mempelajari pemikirannya seperti Maurice Merleau Ponty, Max Scheler, Jean Paul Sartre, Martin Heidegger, Emmanuel Levinas, Paul Ricoeur dan sebagainya. Mereka mengembangkan fenomenologi eksistensial. Walaupun tidak sepenuhnya sependapat dengan Husserl yang menekankan fenomenologi transendental, namun mereka sangat berhutang budi kepadanya.

Setelah mengelaborasi tema fenomenologi sebagai metode filosofis, langkah selanjutnya adalah pembahasan tentang fenomenologi agama.

¹⁵ Ibid., hal. 235-237.

FENOMENOLOGI AGAMA : SEBUAH DISKURSUS MENARIK DAN MENUKIK

Istilah fenomenologi agama pertama kali diperkenalkan *Pierre Daniël Chantepie de la Saussaye* (1848-1920) dalam bukunya berjudul *Lehrbuch der Religionsgeschichte*, "Manual/Pedoman sejarah agama". Dalam buku yang diterbitkan pada tahun 1887 tersebut, ia meneliti fenomen-fenomen historis yang terdapat dalam suatu agama seperti ritus (upacara), mitos dan praktik keagamaan. Lewat asas kerja demikian, ia akan memperoleh gambaran secara komprehensif mengenai suatu agama terutama sejarah kemunculan dan perkembangannya. Asas kerja yang digunakan de la Saussaye adalah fenomenologi historis agama. Fenomenologi historis agama adalah "penyelidikan sistematis dari sejarah agama, yang bertugas mengklasifikasikan dan mengelompokkan menurut cara tertentu sejumlah data yang tersebar luas sehingga suatu pandangan yang menyeluruh dapat diperoleh dari isi agama-agama tersebut dan makna religius yang dikandungnya"¹⁶.

Setelah karya monumental de la Saussaye di atas, pada tahun 1933 muncul sebuah buku yang secara eksplisit berbicara tentang fenomenologi agama yang ditulis oleh *Gerardus Van der Leeuw* (1890-1959). Bukunya diberi judul *Phänomenologie der Religion*,--- "Fenomenologi Agama". Argumentasi kunci yang ingin ditelitinya adalah pengalaman religius sebagai perjumpaan antara subjek dan objek. Dalam studinya itu, ia menandakan bahwa ada kaitan erat antara objek dan subjek terutama ketika subjek bersentuhan langsung dengan obyek yang diteliti. Karena itu, dalam bagian pertama bukunya tersebut, ia menguraikan tema objek agama, sedangkan dalam bagian kedua mengelaborasi tema subjek agama¹⁷. Dengan membicarakan keduanya secara khusus dalam bagian-bagiannya, Van der Leeuw ingin memperoleh pemahaman utuh tentang objek dan subjek agama. Karena itu, dalam bagian ketiga dari *opus magnum-nya* itu, ia membahas tema relasi antara objek dan subjek agama. Dalam bagian keempat dan kelima secara berurutan ia membahas tema dunia agama, dan bentuk agama.

Dalam uraian selanjutnya, Van der Leeuw memaparkan definisi fenomenologi agama. Dalam merumuskan apa itu fenomenologi agama, ia memakai *via negativa*, jalan negasi. Menurutnya, fenomenologi agama bukan merupakan puisi agama, bukan sejarah agama, bukan psikologi agama, bukan filsafat agama dan bukan juga teologi agama¹⁸. Lewat *via negativa* di atas, maka munculah *via positiva*, yaitu rumusan afirmatif mengenai fenomenologi agama yaitu sebagai ilmu yang secara

¹⁶ Dhavamony Mariasusai, *Phenomenology of Religion*, Casa Editrice Universita Gregoriana, Roma, 1973, hal. 8.

¹⁷ Bdk Van der Leeuw Gerardus, *Fenomenologia della religion*, Bollati Boringhieri, Torino, 1992, hal. 5-265.

¹⁸ *Ibid.*, hal. 540-542.

khusus mengamati fenomena-fenomena yang tampak dalam suatu agama sebagaimana adanya sebelum direfleksikan. Dengan demikian kita akan menemukan hakekat dari fenomena-fenomena yang tampak. Namun hakekat dari fenomena-fenomena itu menurut Van der Leeuw tetap merupakan suatu misteri, karena ia tidak menampakkan diri atau tersembunyi (*nascosto*)¹⁹.

Oleh karena itu, ia mengelaborasi lima tahap dalam mempelajari fenomenologi agama²⁰. Tahap pertama adalah penamaan terhadap fenomen-fenomen yang muncul seperti persembahan, pengudusan, doa, penyelamat, mitos dan sebagainya. Dalam tahap ini, kita mengelompokan nama-nama yang dikenakan pada fenomen-feomen yang sama. Tahap kedua adalah fenomen-fenomen yang telah diberi nama lantas dijadikan sebagai pengalaman sendiri. Dengan kata lain, fenomena-fenomena tersebut harus menjadi pengalaman yang nampak dalam dunia kehidupan, yang kurang lebih sama bagi setiap manusia. Tahap ketiga adalah mencari arti dari setiap fenomen yang tampak. Tahap keempat adalah menentukan tipe-tipe dari fenomen-fenomen yang tampak. Penentuan tipe dilakukan berdasarkan ciri-ciri yang kurang lebih sama. Akhirnya tahap kelima adalah menjelaskan makna dari fenomena-fenomena yang tampak sehingga bermakna bagi subjek.

Gagasan yang dicetuskan Van der Leeuw menurut Greco sangat berjasa dalam meramaikan diskursus tentang fenomenologi agama. Salah satunya adalah pentingnya pengalaman keagamaan, sebuah pengalaman yang bersentuhan langsung antara subjek yang mengalami dengan objek yang dialami yang mewujudkan dalam kultus dan kesalehan. Pada titik ini benar afirmasi Greco yang menekankan bahwa cara mudah untuk memahami fenomenologi agama adalah dengan menjalani fenomenologi itu sendiri²¹. Greco juga mengakui bahwa buku Van der Leeuw di atas telah menjadi stimulasi bagi banyak ahli untuk meneliti tema fenomenologi agama. Berdasarkan pembacaan kritis terhadap karya Van der Leeuw, mereka berpendapat bahwa fenomenologi sebagaimana digagasnya rupanya tidak persis sama dengan yang dipahami Husserl. Dari kenyataan ini, perbedaan mengenai pemahaman fenomenologi agama semakin marak.

Dalam artikel berjudul *Phenomenology and Study of religion: the archeology of an Approach*, George A. James menampilkan dua pandangan kontras mengenai fenomenologi agama yaitu pandangan C. J Bleeker dan pandangan Raffaele

¹⁹ Ibid., hal. 538.

²⁰ Ibid., hal. 543.

²¹ Greco, Carlo, *L'esperienza Religiosa*, hal. 39-56.

Pettazzoni²². Menurut C. J Bleeker, fenomenologi agama adalah studi pendekatan agama dengan cara membandingkan berbagai macam fenomena dari bidang yang sama antara berbagai macam agama. Fenomena-fenomena yang diteliti adalah tata cara peribadatan, doa-doa, upacara inisiasi, perwujudan iman dalam kehidupan sehari-hari, dan sebagainya. Lewat hal ini Bleeker lantas berusaha menemukan hakekat yang sama dari fenomena-fenomena yang berbeda. Dalam penelitiannya, ia merasa sangat berhutang budi kepada Husserl yang telah memperkenalkan metode fenomenologi, terutama gagasannya tentang *epoche* dan pandangan *eidetis*.

Akan tetapi gagasan Bleeker ini, dikritisi secara tajam oleh Pettazzoni²³. Menurutnya fenomenologi agama tidak harus memuat perbandingan tipologis antara berbagai macam fenomena agama, melainkan pendekatan terhadap problem-problem yang muncul dalam pengamatan data agama berdasarkan suatu hegemoni yang mengatasi disiplin ilmu-ilmu lainnya seperti filologi agama, arkeologi agama, etnologi agama, sosiologi agama, psikologi agama dan sebagainya. Ilmu agama, demikian kata Pettazzoni, mengkoordinasi data agama, menetapkan hubungan-hubungan, dan mengelompokkan fakta agama menurut hubungan-hubungan tersebut. Dalam konteks ini fenomenologi agama hanyalah salah satu bagian ilmu agama di samping sejarah agama, psikologi agama, antropologi agama dan sebagainya. Oleh karena itu benar afirmasi Dhavamony yang menegaskan bahwa fenomenologi agama adalah ilmu empiris, ilmu manusia yang menggunakan hasil-hasil ilmu manusia lainnya seperti psikologi agama, sosiologi, dan antropologi agama²⁴.

Dengan adanya pemahaman yang berbeda mengenai fenomenologi agama, akan muncul pula pemahaman yang berbeda mengenai agama. Namun perbedaan pemahaman tidak menyurutkan usaha para ahli untuk mengadakan penelitian tentangnya. Penelitian yang mereka lakukan membuat diskursus tentang fenomenologi agama menjadi semakin menarik, dan menukik. Menarik karena berhadapan dengan banyak gagasan yang berbeda dalam memahami fenomenologi agama. Sedangkan dikatakan menukik karena dengan adanya perbedaan pandangan, diskursus tentang fenomena agama semakin mengantar para peneliti pada kedalaman, yaitu pada suatu pendapat yang mengafirmasi

²² Bdk, Sudiarja A SJ, *Pengantar*, dalam Mariasusai Dhavamony, *Fenomenologi Agama*, Kanisius, Yogyakarta, hlm. 7

²³ Raffaele Pettazzoni lahir pada tahun 1883 di Bologna, Italia. Beliau secara khusus meneliti fenomenologi historis agama dan memberi kontribusi yang sangat penting dalam mengembangkan studi agama-agama. Pettazzoni merupakan guru besar sejarah agama pada universitas Roma (1924-1953).

²⁴ Dhavamony, Mariasusai, *Fenomenologi Agama*, Kanisius, Yogyakarta, hal. 43

bahwa ternyata fenomenologi itu menjadi ilmu yang rigorus. Artinya, semua tahap pemikiran harus dipertanggungjawabkan secara ketat, dan seksama.

Karenasemakin menarik dan menemuk, mereka berusaha untuk mendefinisikan fenomenologi agama dan menjalankan fenomenologi itu sendiri. Fenomenologi agama merupakan “salah satu model refleksi filosofis yang secara khusus menyelidiki fenomena yang tampak dalam struktur-struktur dasar sebuah agama”²⁵. Sebagai salah satu model refleksi filosofis, fenomenologi agama berusaha menarik fakta dan fenomena yang sama, yang dijumpai dalam agama-agama yang berlainan, mengumpulkan, dan mempelajarinya secara saksama. Dengan demikian akan muncul struktur-struktur yang kurang lebih sama, yang akan memperjelas hubungan satu sama lain. Struktur-struktur itu sendiri dapat menolong kita menemukan hakekat atau esensi agama. Ketika menemukan hakekat agama, kita akan berusaha untuk mencari makna hakiki dari setiap fenomena keagamaan. Dengan adanya kemampuan untuk mencari makna dari setiap fenomena keagamaan, kita diharapkan memiliki kemampuan untuk menghayati agama secara dewasa.

Para pakar fenomenologi agama sepakat bahwa setiap agama memiliki empat struktur dasar yaitu segi eksistensial, intelektual, institusional dan etikal²⁶. Keempat hal tersebut, akan membantu mereka dalam usaha menemukan *eidōs* atau hakekat agama. Berikut akan ditampilkan empat struktur agama dalam bentuk diagram.

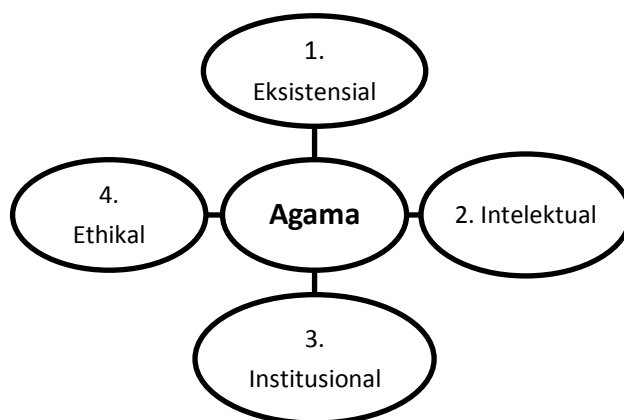


Diagram di atas, sangat membantu kita untuk memahami struktur-struktur agama. Struktur dasar pertama adalah segi yang berkaitan dengan keseluruhan

²⁵ Greco, Carlo SJ, *L'esperienza Religiosa: Un Itineraria di Filosofia della Religione*, San Paolo, Milan, 2004, hal.29.

²⁶ Sovernigo G, *Religione e Persona: Psicologia dell'esperienza Religiosa*, EDB, Bologna, 1990, hal. 79-110.

hidup yaitu segi eksistensial. Segi eksistensial tercetus dalam iman dan kepercayaan. Oleh iman Tuhan diterima dan diakui sebagai satu-satunya Realitas yang disembah sedangkan oleh kepercayaan Tuhan diyakini sebagai sumber dan Penyangga hidup. Iman dan kepercayaan ini, akan membawa dampak bagi keseluruhan hidup manusia. Singkatnya, segi eksistensial akan menentukan identitas sekaligus *way of life* para penganut suatu agama.

Struktur dasar kedua, adalah segi intelektual. Segi intelektual berkaitan dengan konsep ketuhanan. Hakekat tentang Tuhan dan sifat-sifatNya dimengerti dan dirumuskan dalam proposisi-proposisi yang mudah diterima oleh akal budi. Tujuannya jelas agar iman akan Tuhan bisa dipertanggungjawabkan secara rasional. Mempertanggungjawabkan iman secara rasional berarti untuk percaya kepada Tuhan kita dapat mengajukan pertimbangan yang masuk akal. Pertimbangan tersebut pada akhirnya memperkaya pengertian, dan sekaligus memperkaya iman. *Fides quaerens intellectum*, iman mencari pengertian²⁷. Pada titik ini, mempertanggungjawabkan iman secara rasional merupakan sebuah keharusan bagi setiap pemeluk agama, jika tidak ada bahaya bahwa imannya akan menjadi picik dan fanatik. Namun perlu dijelaskan bahwa iman melampaui apa yang rasional. Pada titik ini, manusia harus menyerahkan diri kepada misteri Allah.

Struktur dasar ketiga, adalah segi institusional. Segi ini berkaitan dengan kelembagaan dan pengorganisasian agama. Dengan adanya institusi, iman dan pemahaman tentang Tuhan dijaga, dikembangkan, dan diteruskan dari satu generasi ke generasi berikutnya. Dalam hal ini, institusi menjadi *depositum fidei*, yaitu sebagai tempat untuk menyimpan, memelihara, dan mengembangkan iman.

Struktur dasar keempat, adalah segi etikal. Segi keempat ini berkaitan dengan perwujudan agama dalam 'dunia kehidupan' (*life world*). Kata kuncinya adalah tanggung jawab terhadap 'wajah' yang lain.

Empat struktur dasar agama yang telah diuraikan di atas, akan mengantar kita untuk menemukan *eidos* atau hakekat dan wajah sebuah agama. Untuk menemukan hakekat agama, kita diajak untuk menyimak definisi agama menurut Magnani. Menurutnya agama merupakan "relasi seorang individu dalam keintiman pribadinya dengan Yang Suci yaitu Allah, yang memberi makna pada

²⁷ Ungkapan di atas dicetuskan Anselmus dari Canterbury (1033-1109). Melalui ungkapan ini, ia meletakkan iman sebagai titik tolak dari setiap refleksi yang dilakukan, sementara dengan akal budi manusia dapat memahami kebenaran-kebenaran iman. Dengan merefleksikan iman secara rasional, manusia dipanggil untuk memahami isi imannya, mengembangkan, dan menyelidiki implikasi-implikasinya sejauh mungkin bagi akal budi manusia. Bdk. Pandor, Pius, *Ex Latina Claritas. Dari Bahasa Latin Muncul Kejernihan*, Obor, Jakarta, 2010, hal.115.

eksistensinya sebagai manusia”²⁸. Dari definisi ini beliau menjelaskan bahwa relasi dengan Allah terwujud dalam tata peribadatan menurut tradisi agama yang dianut seorang individu. Tindakan peribadatan pada akhirnya harus memberi makna pada hidup seorang individu.

Definisi agama yang diberikan Magnani ini, kiranya membantu kita untuk melihat ‘wajah’ sebuah agama. Karena itu wajah agama yang kita harapkan adalah “sebagai tempat di mana orang menemukan kedamaian, kedalaman hidup, dan harapan yang kukuh. Agama juga menjadi sumber inspirasi dan memberi motivasi tindak kepahlawanan atau membangkitkan semangat pengorbanan”²⁹. Di dalam agama, banyak orang menimba inspirasi terutama berhadapan dengan “situasi-situasi batas’ dalam hidupnya seperti penderitaan, keputusan dan penindasan.

Namun di sisi lain, agama sering memunculkan wajah kekerasan. Agama yang seharusnya menjadi tempat perjumpaan yang mencerahkan, seringkali dipakai sebagai sarana untuk melakukan diskriminasi, dijadikan alasan tindakan kekerasan, bahkan sampai pada pembunuhan. Fenomena ini akan menjadi hal biasa bila aparat keamanan atau mereka yang diberi tanggung jawab merawat kehidupan bersama tidak bertindak tegas atau melakukan politik pembiaran terhadap setiap kekerasan yang muncul.

Dua wajah agama yang ditampilkan di atas menurut penulis harus menjadi momen etis, yaitu sebuah momen untuk mengembangkan *ethics of care* atau etika kepedulian³⁰. Dengan demikian, kita akan mampu menghayati agama secara dewasa. Menghayati agama secara dewasa merupakan sebuah proses menjadi, sebuah proses *pantha rei* atau sebuah proses yang terus mengalir. Berdasarkan gagasan ini, penulis akan mengelaborasi subtema menuju penghayatan agama yang dewasa.

²⁸ Magnani, Giovanni SJ, *Filosofia della Religione*, Editrice Pontificia Universita Gregoriana, Roma, 1993, hal. 113-114.

²⁹ Haryatmoko, *Dominasi Penuh Muslihat. Akar Kekerasan dan Diskriminasi*, Gramedia, Jakarta, 2010, hal. 81

³⁰ Penggagas *ethics of care* adalah Carol Gilligan. Ia menulis buku dengan judul *In a Different Voice*, yang diterbitkan pada tahun 1982. Etika ini muncul sebagai kritikan terhadap teori perkembangan moral yang dicetuskan Kohlberg. Gilligan mengkritik bahwa ukuran moral menurut Kohlberg adalah pencapaian sikap moral yang berorientasi pada prinsip abstrak keadilan sedangkan unsur moral tentang kepedulian terhadap orang lain diabaikan. Gilligan berargumen bahwa tujuan perkembangan moral bukan hanya perkembangan suatu etika keadilan, melainkan juga etika kepedulian (*care*). Bdk. Magnis Suseno, Franz, *Pajar-pajar Filsafat*, Kanisius, Yogyakarta, 2005, hal. 236-244.

“MENUJU” PENGHAYATAN AGAMA YANG DEWASA.

“Religion is the vision of something which stands beyond, behind and within, the passing flux of immediate things; something which is remote possibility, and yet the greatest antithesis is solved by rating types of order in relative importance according to their success in magnifying the individual actualities, that is to say, in promoting strength of experience”³¹

(Alfred North Whitehead)

Kutipan di atas menampilkan pandangan Whitehead mengenai agama yaitu visi tentang sesuatu yang ‘melampaui’ (*beyond*). Pada titik ini, manusia yang beragama selalu berada dalam kerinduan untuk melampaui segala yang tampak dan menangkap hakekat terdalam dari segala sesuatu. Sesuatu itu menjadi berharga, jika manusia sungguh-sungguh menghayati agamanya secara dewasa. Berdasarkan hal ini, penulis akan menampilkan ciri-ciri menuju penghayatan agama yang dewasa.

A. Agama yang mampu menerima dan merayakan perbedaan

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

“Pencerahan Budha muncul dari tumpukan pandangan yang kacau balau. Wahyu Allah melalui Muhamad tampil di tengah keanekaragaman masyarakat Mekkah yang terdiri dari orang Yahudi, orang Kristen, pengikut Zoroaster, pengikut Manikhea dan lain-lain. Di tengah-tengah penyembahan para dewa setempat yang beranekaragam, Allah mengikat perjanjian dengan Abraham dan Musa. Tantangan dari Gnotisisme dan filsafat Yunani membantu orang-orang Kristen purba mengenal keterpisahannya dengan agama Yahudi. Dan pluralitas merupakan kekuatan dari agama Hindu hingga sekarang ini”³²

³¹ Whitehead, A. North, *Science and The Modern World*, The Free Press, New York, 1967, hal. 191

³² Coward, Harold, *Pluralisme. Tantangan Bagi Agama-Agama*, Yogyakarta, Kanisius, 1992, hal. 167-168.

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

“Agama harus mengadakan penyucian. Agama harus sungguh-sungguh menanamkan sifat kerendahan hati dan melayani orang lain. Agama harus memahami bahwa kemuliannya sendiri terletak pada sikap menghormati hak-hak orang lain, mau belajar dari yang lain, saling berbagi pandangan dan nilai-nilai dengan yang lain (*the others*). Agama harus bercermin dan menyucikan isi dotrin-dotrinnya dari pencemaran *regionisme*, belajar bahasa hormat yang baru dan berdialog, dan di atas segalanya berusuhan untuk tidak memonopoli Allah”³³.

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

Dialog emansipatoris sebagaimana dielaborasi Paul F. Knitter menuntut syarat-syarat berikut ini³⁴: *Pertama*, dialog haruslah berdasarkan pengalaman religius personal dan klaim yang kokoh tentang kebenaran. Syarat pertama ini

³³ Belasuriya, Tissa, *Teologi Ziarah*, Jakarta, BPK Gunung Mulia, Jakarta, 1997, hal.131-132

³⁴ Bdk. Knitter F. Paul, *No Others Name?*, SCM Press Ltd, London, 1985, hal, 207-216.

mengandaikan bahwa orang yang mengadakan dialog adalah sungguh-sungguh orang beriman. Ia harus memiliki struktur pengalaman dan pengetahuan dasar tentang imannya. Dengan demikian, ia tidak terombang-ambing oleh klaim-klaim kebenaran yang dianut oleh agama lain. *Kedua*, dialog haruslah didasarkan pada keyakinan bahwa agama lain sangat mungkin memiliki kebenaran pula. Pada titik ini, untuk memahami posisi pihak lain, kita harus menggunakan kacamata pihak lain. Ini berarti apa yang diyakini oleh pihak lain kita harusanggapi sebagai benar. Syarat kedua ini, menurut penulis selaras dengan gagasan Husserl yang mengafirmasi bahwa untuk memahami pihak lain, kita harus memahami apa yang dialami oleh manusia dari sudut pandang orang pertama, yakni dari orang yang mengalaminya. Di sini, kita harus berani melepaskan pengandaian-pengandaian tentang pihak lain. Dengan kata lain, dialog menuntut agar kita tidak menafsirkan agama lain berdasarkan *frame of reference* yang kita miliki, tetapi berdasarkan *frame of reference* agama lain tersebut. *Ketiga*, dialog harus didasari keterbukaan pada kemungkinan-kemungkinan perubahan yang tulus. Keterbukaan yang dimaksud adalah keberanian untuk melepas anggapan-anggapan semula, baik tentang tradisi religius kita sendiri maupun tentang tradisi orang lain. Keterbukaan juga berarti keberanian untuk menerima anggapan-anggapan pihak lain sebagai *autokritik* terhadap tradisi kita sendiri.

Dengan demikian, menerima dan merayakan perbedaan kiranya merupakan undangan untuk menunda hasrat mendominasi yang lain, dan berusaha menghargai yang lain dengan segala kekayaan misteri yang ada dalam dirinya. Dalam konteks ini, ucapan Levinas kiranya menjadi inspirasi bagi kita dalam menjalin relasi dengan Yang Lain (*The Others*).

Hubungan tidak menetralsir yang lain, tetapi memelihara otentisitas yang lain. Yang lain sebagai yang samasekali lain tidak merupakan objek yang menjadi milik kita atau cair bersama saya menjadi kita. Sebaliknya, yang lain menarik diri ke dalam misterinya³⁵.

Gagasan Levinas di atas, bila dimengerti dalam konteks perbedaan agama maka kita dapat mengafirmasi bahwa yang lain harus dihargai dan diterima apa adanya karena akan memperkaya kehidupan.

³⁵ Levinas, Emanuel, *Ethique et Infini*, Paris, Fayard, 1982, hal. 59.

B. Agama yang berani mengadakan *discernment* bersama, tidak hanya sekadar ko-eksistensi tetapi harus pro-eksistensi.

Gagasan ini pertama-tama mengantar kita untuk masuk dalam diskursus antropologi filosofis tentang manusia sebagai eksistensi. Kata eksistensi digunakan untuk mengungkapkan cara hidup yang khas bagi manusia. Kata ini merupakan perpaduan dari dua kata Latin yaitu *ex* yang berarti ke 'luar' dan *sistere* yang berarti menempatkan, 'berdiri'. Dari asal-usul katanya ini, kita dapat mengatakan bahwa eksistensi berarti berdiri sebagai diri sendiri dengan keluar dari diri sendiri. Jadi, manusia tidak dimengerti sebagai makhluk yang tertutup dalam dirinya sendiri tetapi memiliki keterarahan untuk keluar dari dirinya sendiri. Karena karakter khususnya ini maka ia disebut bereksistensi.

Kalau manusia dikatakan bereksistensi maka serentak kita mengafirmasi bahwa eksistensinya selalu berada dalam jalinan dengan eksistensi lain. Afirmasi ini mengantar pada sebuah konklusi bahwa eksistensi berarti ko-eksistensi, ada selalu berarti ada bersama. Istilah ini mengantar kita untuk menelusuri ungkapan Heidegger tentang '*mitdasein*. Kata *mit* berarti bersama atau dengan. *Mitdasein* berarti berada di sana, istilah yang elegan untuk menegaskan bahwa manusia adalah makhluk sosial. Kata *mit* dipahami Heidegger secara eksistensial, yaitu berkaitan dengan ada. Artinya keberadaan kita bersama orang-orang lain (*the others*) tidak bersifat kebetulan atau tempelan melainkan termasuk cara kita mengada di dunia ini³⁶. Kita mengenal Ada kita tidak hanya melalui diri kita sendiri, melainkan juga lewat Ada orang-orang lain. Berkaitan dengan hal ini Heidegger berkata:

"Atas dasar ada di dalam dunia secara bersama-sama ini, dunia sudah selalu merupakan dunia yang kudiami bersama dengan orang-orang lain. Dunia *Dasein* adalah dunia bersama. Ada di dalam adalah ada bersama (*being with Others*) orang-orang lain".³⁷

Gagasan Martin Heidegger ini kemudian dikutip oleh Gabriel Marcel dalam bukunya berjudul *Journal méthaphysique*. Dalam jurnal tersebut ia menulis demikian, " Di sini kita sekali lagi mempertentangkan persekutuan (yang sedang saya carikan padanan kata bahasa Jerman *mitdasein* dengan penyampaian"³⁸. Kata

³⁶ Hardiman F. Budi, *Heidegger dan Mistik Keseharian: Suatu Pengantar Menuju Sein und Zeit*, Yogyakarta, Kanisius, 2003, hal. 58-59.

³⁷ Heidegger Martin, *Being And Time*, Basil Blackwell, Oxford, 1973, hal. 155.

³⁸ Marcel, Gabriel, *Journal méthaphysique*, Paris, Librairie Gallimard, 1977, hal. 162.

Mitdasein merupakan istilah khas yang diungkapkan Heidegger yang artinya kurang lebih sama dengan pengertian Marcel mengenai *co-esse*, ada bersama dengan (*being with*). Ada bersama merupakan sebuah tuntutan yang berasal dari kodrat manusia sendiri. Tuntutan ini memanggil setiap orang agar ia menggenapinya dalam suatu prinsip persekutuan yang berlangsung di dalam persaudaraan antara manusia.

Jika gagasan *esksistensi* berarti *ko-esksistensi* yang telah diuraikan di atas dibaca dalam konteks usaha menuju penghayatan agama yang dewasa, maka dapat disimpulkan bahwa semua agama memiliki hak yang sama untuk berada di dalam masyarakat, tidak ada satu agama pun yang mengklaim dirinya memiliki superioritas terhadap yang lain. Pendekatan ini menurut penulis perlu dilengkapi dengan pendekatan *pro-eksistensi*. Pesan sentral pendekatan pro-eksistensi adalah bahwa semua agama tidak hanya berhak hidup berdampingan, tetapi menuntut agar setiap agama memiliki kepedulian terhadap eksistensi agama lain. Gagasan ini selaras dengan visi *ethics of care* yang menekankan bahwa setiap orang dituntut untuk peduli dengan sesamanya. Di sini inti moralitas tidak berdasarkan prinsip keadilan, tetapi sikap peduli. Kalau etika keadilan berfokus pada tindakan, maka etika kepedulian (*ethics of care*) menekankan kemampuan untuk bersabar, percaya, dan mendengarkan yang lain.

Pendekatan pro-eksistensi memiliki dua ciri khas yaitu *afirmatif* dan *promotif*. Ciri khas pertama hendak mengatakan bahwa pendekatan pro-eksistensi selalu mengutamakan afirmasi atau pengakuan terhadap eksistensi agama lain. Agamaku memang berbeda dengan agamamu, namun perbedaan bukan menjadi problem untuk menjalin persekutuan, tetapi justru memperkaya kehidupan bersama. Ciri khas kedua hendak mengafirmasi bahwa tidak cukup hanya mengakui kekhasan agama lain tetapi perlu disertai tindakan mempromosikan dan mengomunikasikan bahwa agama lain itu baik adanya.

Menurut penulis salah satu upaya untuk mewujudkan gagasan pro-eksistensi adalah dengan melakukan gerakan agama anti kekerasan. Agama anti kekerasan sebagaimana ditelisik Armada adalah agama yang proaktif membangun suatu penghayata iman yang merangkul, yang berani menggagas persaudaraan sejati, dan yang mengedepankan orientasi kemanusiaan³⁹. Penghayatan iman yang merangkul adalah suatu penghayatan iman yang mengepankan model-model *rekonsiliatif*, yang mau memaafkan, sekaligus meminta maaf. Menggagas persaudaraan sejati berarti kesediaan untuk menjalin persahabatan sebab ia mencetuskan kesetiakawanan,

³⁹ Bdk Riyanto Armada CM, *Dialog Interreligius: Historisitas, Tesis, Pergumulan, Wajah*, Yogyakarta, Kanisius, 2011, hal. 446-460.

kebersamaan, kerukunan, kekerabatan, ketetanggaan, dan yang sejenisnya. Sedangkan mengedepankan orientasi kemanusiaan berarti adanya kepedulian terhadap manusia yang menghayati agama. Berkaitan dengan hal ini, Armada mengafirmasi bahwa “merebaknya isu dan tindakan kekerasan dengan motif agama telah mengindikasikan redupnya atau hilangnya orientasi kemanusiaan dalam penghayatan hidup beragama. Agama kerap hanya direduksi dalam hubungan institusional vertikal dengan Tuhan saja”⁴⁰. Pada titik ini, sisi kemanusiaan dari sebuah agama seringkali diabaikan.

KESIMPULAN

Diskursus filosofis tentang fenomenologi agama yang menjadi inti pembahasan dalam tulisan ini, kiranya menjadi stimulasi bagi semua yang berhendak baik untuk mengadakan ‘diskursus filosofis’ tentang apa itu agama, mengapa aku harus beragama, dan bagaimana penghayatan agamaku sehingga mampu mendekatkan diri dengan Yang lain (*The Others*). Diskursus ini pada gilirannya harus dapat mengantar kita pada penemuan hakekat agama. Ajakan ini semakin aktual dan mendesak, terutama ketika kita menemukan fenomena yang terjadi dalam ruang publik Indonesia akhir-akhir ini di mana ada jarak antara cita-cita agama dan realita kehidupan beragama. Agama yang seharusnya menjadi tempat untuk menemukan kedamaian, membangun solidaritas dan memperdalam iman, seringkali justru memiliki andil besar dalam membakar kebencian, membangkitkan salah pengertian dan mengundang konflik. Singkatnya, agama sering menjadi sumber diskriminasi dan kekerasan. Fenonema ini diteliti secara tajam oleh Haryatmoko dalam bukunya berjudul, *Dominasi Penuh Muslihat*. Berkaitan dengan dominasi agama, ia mengatakan:

“Agama yang kongkrit adalah yang dihayati oleh pemeluknya dengan system ajaran, norma moral, institusi, ritus, simbol, para pemukanya. Semua unsur yang memberi wajah kongkrit agama ini bisa mengkristal dalam bentuk penafikan terhadap yang berbeda, maka sangat rentan terjadi pertentangan. Konflik antar agama, terutama antara Islam dan Kristen di Indonesia, pada dasarnya tidak lepas dari kebencian, dan karena tidak bisa menerima yang berbeda” .⁴¹

⁴⁰ Ibid., hal. 454.

⁴¹ Haryatmoko, *Dominasi Penuh Muslihat. Akar kekerasan dan Diskriminasi*, hal. 83.

Fenomena di atas kiranya menjadi sinyal bagi kita untuk segera melakukan gerakan *pro-eksistensi*, sebuah gerakan yang berusaha merawat kehidupan bersama dalam semangat persaudaraan sejati, dan dialog yang mencerahkan⁴². Pada titik ini tentu sangat dibutuhkan mata yang awas untuk melihat (*to see*) realitas keberagaman sebagaimana adanya, pikiran yang cerdas untuk menilai (*to judge*) dengan bijak, dan kaki yang cekatan untuk bertindak (*to act*) dengan penuh rasa tanggung jawab. Dengan demikian, kita akan mampu menampilkan wajah agama yang elegan, humanis, dan beradab.

DAFTAR RUJUKAN

- Belasuriya, Tisaa, *Teologi Ziarah*, Jakarta, BPK Gunung Mulia, 1997.
- Coward, Harold, *Pluralisme. Tantangan bagi agama-agama*, Yogyakarta, Kanisius, 1992.
- Greco, Carlo SJ, *L'esperienza religiosa: Un Itinerario di Filosofia della Religione*, San Paolo, Milan, 2004.
- Dhavamony, Mariasusai, *Phenomenology of Religion*, Casa Editrice Universita Gregoriana, Roma, 1973.
- Dhavamony, Marisusai, *Fenomenologi Agama*, Kanisius, Yogyakarta, 1995.
- Ferarris, Maurizio, *Storia dell'ermeneutica*, Studi Bompiani, Milano, 2008.
- Haryatmoko, *Dominasi Penuh Muslihat: Akar Kekerasan dan Diskriminasi*, Gramedia, Jakarta, 2010.
- Hardiman, F. Budi, *Heidegger dan Mistik Keseharian: Suatu Pengantar Menuju Sein und Zeit*, Yogyakarta, Kanisius, 2003.
- Heidegger, Martin, *Being And Time*, Basil Blackwell, Oxford, 1973.
- Knitter F. Paul, *No Others Name?*, SCM Press Ltd, London, 1985.
- Levinas, Emanuel, *Ethique et Infini*, Paris, Fayard, 1982.
- Magnani, Giovanni SJ, *Filosofia della Religione*, Editrice Pontificia Universita Gregoriana, Roma, 1993.
- Marcel, Gabriel, *Journal méthaphysique*, Paris, Librairie Gallimard, 1977.
- Pandor, Pius, *Ex Latina Claritas. Dari Bahasa Latin Muncul Kejernihan*, Obor, Jakarta, 2010.

⁴² Pada titik ini, pusat kajian pendidikan multikulturalisme dan majalah *Arête* yang menjadi *ikon* dan salah bentuk pengabdian kepada masyarakat dari Fakultas Filsafat Universitas Widya Mandala Surabaya patut diapresiasi setinggi-tingginya. Semoga kehadirannya dapat memberi inspirasi.

Riyanto, Armada CM, Prof. Dr, *Dialog Interreligijs: Historisitas, Tesis, Pergumulan, Wajah*, Yogyakarta, Kanisius, 2011.

Sovernigo G, *Religione e Persona: Psicologia dell'esperienza Religiosa*, Bologna, EDB, 1990.

Van der Leeuw Gerardus, *Fenomenologia della Religione*, Bollati Boringhieri, Torino, 1992.

Whitehead A. North, *Science and The Modern World*, The Free Press, New York, 1967.