

Samsul Hidayat

**ILMU
PERBANDINGAN
AGAMA**



**SELFIETERA
INDONESIA**

ILMU PERBANDINGAN AGAMA

Penulis: Samsul Hidayat

Penyunting: Neldi Darmian L

Penata Isi: Nafita A

Perancang Sampul: Husni Aby

Cetakan Pertama, Maret 2025

ISBN -

x+304 hlm, 14x20 cm

Diterbitkan Oleh

CV. SELFIETERA INDONESIA

Anggota IKAPI (173/DIY/2023)

Jlatren Mancasan, RT.6/RW.23, Jlatren, Jogotirto, Kec. Berbah,
Kabupaten Sleman, Daerah Istimewa Yogyakarta 55572

Email: selfietera@gmail.com

Telp: 0821-1860-0052

<https://www.selfietera.id>

Hak cipta dilindungi undang-undang. Dilarang keras menerjemahkan, memfotokopi, atau memperbanyak sebagian atau seluruh isi buku ini tanpa izin dari Penerbit

Kata Pengantar

Dengan memanjatkan puji dan syukur ke hadirat Allah SWT, buku ajar *Ilmu Perbandingan Agama* ini dapat terselesaikan sebagai bagian dari upaya akademik dalam menyediakan literatur yang komprehensif bagi mahasiswa Program Studi Studi Agama-Agama di seluruh Indonesia, serta bagi masyarakat umum yang ingin memahami keberagaman agama secara lebih ilmiah dan mendalam. Buku ini hadir sebagai respon terhadap kebutuhan literatur yang tidak hanya bersifat deskriptif, tetapi juga analitis dan reflektif dalam mengkaji perbandingan agama secara akademik.

Ilmu Perbandingan Agama merupakan bidang studi yang memiliki urgensi tinggi dalam memahami dinamika pluralisme keagamaan, baik di tingkat nasional maupun global. Kajian ini tidak hanya bertujuan untuk menggambarkan perbedaan dan persamaan antara berbagai agama, tetapi juga berusaha memahami konteks historis, sosial, dan filosofis dari sistem kepercayaan yang dianut oleh berbagai komunitas.

Dalam konteks masyarakat Indonesia yang plural, studi ini sangat penting untuk membangun pemahaman yang lebih inklusif dan dialogis dalam menghadapi tantangan kehidupan beragama.

Buku ini disusun dengan pendekatan multidisipliner, yang mencakup aspek historis, fenomenologis, antropologis, sosiologis, hingga hermeneutika agama. Dengan demikian, diharapkan pembaca dapat memperoleh perspektif yang lebih kaya dalam memahami bagaimana agama-agama berkembang, berinteraksi, dan beradaptasi dalam perubahan zaman. Setiap bab dalam buku ini dirancang agar memberikan pemahaman yang sistematis dan berbasis penelitian ilmiah yang valid, termasuk dari sumber-sumber akademik yang terindeks secara internasional.

Dalam buku ini, pembaca akan diperkenalkan pada berbagai topik utama dalam studi perbandingan agama, mulai dari konsep dasar, sejarah perkembangan, pendekatan dan teori, hingga isu-isu kontemporer dalam kajian lintas agama. Selain itu, bagian akhir buku ini juga membahas prospek dan tantangan studi perbandingan agama dalam konteks digitalisasi dan globalisasi, serta refleksi atas perannya dalam membangun moderasi beragama di Indonesia.

Kami menyadari bahwa buku ini masih jauh dari sempurna dan terbuka untuk kritik serta saran konstruktif dari para akademisi, mahasiswa, dan pembaca yang memiliki ketertarikan dalam bidang ini.

Semoga buku ini dapat menjadi sumber referensi yang bermanfaat dan memberikan kontribusi positif bagi dunia akademik serta kehidupan sosial yang lebih harmonis di tengah keberagaman.

Akhir kata, kami mengucapkan terima kasih kepada semua pihak yang telah membantu dalam proses penyusunan buku ini, baik dalam bentuk dukungan akademik, diskusi, maupun penyediaan referensi yang relevan. Semoga buku ini dapat menjadi amal jariyah yang bermanfaat bagi perkembangan ilmu pengetahuan dan kemajuan peradaban manusia.

Pontianak, Maret 2025

Samsul Hidayat

Daftar Isi

KATA PENGANTAR.....	iii
DAFTAR ISI.....	vii
Bab 1. Pendahuluan.....	1
A. Pengertian Ilmu Perbandingan Agama.....	1
B. Ruang Lingkup Kajian Ilmu Perbandingan Agama.....	4
C. Tujuan dan Manfaat Studi Perbandingan Agama	8
D. Metode dan Pendekatan dalam Ilmu Perbandingan Agama.....	12
Bab 2. Sejarah dan Perkembangan Ilmu Perbandingan Agama	21
A. Asal-usul Studi Perbandingan Agama.....	21
B. Perkembangan Ilmu Perbandingan Agama di Barat dan Timur	26
C. Tokoh-tokoh Penting dalam Perkembangan Ilmu Perbandingan Agama	34
D. Perkembangan Studi Perbandingan Agama di Indonesia.....	54

BAB 3. Konsep-Konsep Dasar dalam Studi Perbandingan Agama	63
A. Agama: Definisi, Fungsi, dan Karakteristik	63
B. Konsep Ketuhanan: Monoteisme, Politeisme, Panteisme, Ateisme, Agnostisisme	69
C. Kitab Suci dan Teks Keagamaan	75
D. Ritual dan Simbol dalam Agama-agama	83
E. Etika dan Moral dalam Agama	91
Bab 4. Pendekatan dan Teori dalam Perbandingan Agama	101
A. Pendekatan Historis-Filologis	101
B. Pendekatan Fenomenologi Agama	107
C. Pendekatan Antropologis	116
D. Pendekatan Sosiologis	125
E. Pendekatan Hermeneutika	135
F. Teori Worldview (Visi Dunia) dalam Studi Agama	145
G. Dialog Antaragama sebagai Pendekatan Perbandingan Agama	157
Bab 5. Studi Agama-Agama Dunia	167
A. Agama-Agama Abrahamik (Yudaisme, Kekristenan, Islam)	167
B. Agama-Agama Timur (Tradisi Dharma: Hindu, Buddha, Sikhisme, Jainisme)	176

C. Agama-Agama Timur Jauh (Konfusianisme, Taoisme, Shinto).....	188
D. Agama-Agama Asli (Indigenous) Nusantara, Amerika, dan Afrika	202
Bab 6. Isu-isu Kontemporer dalam Studi Perbandingan Agama	243
A. Agama dan Globalisasi	243
B. Agama dan Lingkungan Hidup.....	247
C. Agama dan Konflik Sosial.....	251
D. Agama, Toleransi, dan Harmoni Sosial	254
E. Agama dalam Perspektif Gender.....	259
F. Agama dalam Dunia Digital.....	263
Bab 7. Studi Perbandingan Agama di Indonesia	269
A. Pluralitas Keagamaan di Indonesia.....	269
B. Dialog Lintas Iman di Indonesia: Studi Kasus dan Model Praktis.....	270
Bab 8. Praktikum Studi Perbandingan Agama	275
A. Metode Penelitian Lapangan dalam Studi Perbandingan Agama	275
B. Studi Kasus Praktis di Lingkungan Kalimantan Barat.....	277
C. Workshop Dialog Lintas Iman dan Pengalaman Lapangan.....	278

Bab 9. Refleksi Kritis dan Prospek Studi Perbandingan Agama di Masa Depan	281
A. Tantangan Studi Agama di Era Digital dan Revolusi Industri 4.0	281
B. Prospek Studi Perbandingan Agama sebagai Pilar Moderasi Beragama di Indonesia	283
BAB 10. Penutup.....	285
DAFTAR PUSTAKA.....	289
BIODATA PENULIS.....	303

Bab 1

Pendahuluan

A. Pengertian Ilmu Perbandingan Agama

Ilmu Perbandingan Agama adalah cabang studi agama yang **secara sistematis membandingkan** berbagai gejala dan aspek keagamaan pada dua tradisi atau lebih (Rambe, 2017). Tujuannya bukan menilai kebenaran suatu agama, melainkan **memahami persamaan dan perbedaan** antar agama secara ilmiah. Sebuah definisi menyebutkan bahwa Ilmu Perbandingan Agama berusaha “memahami gejala-gejala keagamaan dari suatu kepercayaan (agama) dalam hubungannya dengan agama lain, mencakup persamaan dan perbedaannya”. Dengan membandingkan doktrin, ritual, pengalaman religius, teks suci, etika, dan institusi berbagai agama, disiplin ini memberikan pemahaman yang lebih mendalam tentang hakikat fenomena religius secara umum. Karakteristik utama ilmu ini adalah pendekatan **deskriptif-empiris** – artinya memaparkan data dan fakta setiap agama apa adanya – lalu menganalisisnya secara komparatif tanpa maksud membela satu keyakinan tertentu. Berbeda dari teologi normatif yang biasanya fokus pada membenaran ajaran

satu agama, studi perbandingan agama bersifat netral dan lintas-tradisi. Misalnya, **teologi perbandingan** (comparative theology) menggunakan perbandingan untuk memperkaya pemahaman teologis internal suatu agama, sedangkan **ilmu perbandingan agama** bertujuan memahami *dua atau lebih* agama yang dibandingkan secara seimbang. Dengan demikian, ilmu ini dekat dengan bidang **Studi Agama-Agama** (Religious Studies) yang mencakup sejarah agama, fenomenologi agama, antropologi, sosiologi agama, dll., namun menonjol dalam fokus komparatifnya.

Secara historis, minat untuk membandingkan agama telah muncul sejak lama – tercatat para sarjana Muslim klasik seperti **Al-Biruni** (973–1050) dan **Ibn Hazm** (994–1064) telah melakukan studi perbandingan terhadap tradisi keagamaan berbeda (en.wikipedia.org). Namun, sebagai disiplin akademik modern, Ilmu Perbandingan Agama mulai terbentuk pada abad ke-19 bersamaan dengan berkembangnya *Religionswissenschaft* (ilmu agama secara ilmiah) di Eropa. **Friedrich Max Müller** sering disebut “Bapak Perbandingan Agama” karena peran utamanya memulai kajian ilmiah lintas agama pada akhir 1800-an (Berner, 2021). Müller dan sezamannya (seperti E.B. Tylor, J.G. Frazer, dan lainnya) mengumpulkan data tentang beragama kepercayaan dunia untuk mencari pola universal dalam agama. Pendekatan awal ini dipengaruhi semangat zaman pencerahan dan evolusi; Müller sendiri menyebut studinya sebagai

“*science of religion*” (ilmu tentang agama) dengan model ilmiah mirip ilmu bahasa. Memasuki abad ke-20, kajian perbandingan agama kian berkembang melalui karya para fenomenolog seperti **Mircea Eliade**, yang menekankan pemahaman pengalaman sakral lintas budaya, dan sosiolog seperti **Max Weber** yang membandingkan dampak agama terhadap ekonomi dan masyarakat.

Pada akhir abad ke-20, disiplin ini mendapat kritik metodologis cukup tajam. Sejumlah sarjana (misalnya **Jonathan Z. Smith**) menilai banyak studi perbandingan terdahulu terlalu *Eurocentris* atau **menggeneralisasi** secara berlebihan sehingga mengabaikan konteks khusus tiap agama. Kritik semacam ini menuding para komparativis klasik kerap memaksakan kesamaan dan **meniadakan perbedaan**, mengeluarkan data dari konteksnya, atau bahkan menyimpulkan superioritas budaya/agama tertentu (readingreligion.org). Akibatnya, pada 1980-an hingga 1990-an, bidang perbandingan agama sempat dianggap redup atau “jatuh reputasinya” karena dicurigai mengandung bias kolonial. Namun, cendekiawan kontemporer berargumen bahwa masalah tersebut bukan melekat pada *perbandingan* itu sendiri, melainkan pada cara perbandingan dilakukan secara tidak cermat (Reeh, 2020). Kini terjadi revitalisasi metodologi: ilmuwan agama masa kini menekankan **pendekatan yang lebih hati-hati dan kritis** dalam membandingkan agama. Alih-alih mencari kesamaan

universal secara gegabah, peneliti modern cenderung melakukan **perbandingan terbatas (weak comparativism)** dengan tema spesifik agar tetap menghargai kekhasan masing-masing tradisi. Selain itu, muncul bidang baru seperti **teologi lintas agama** dan studi hubungan antaragama yang mencoba menjembatani perbandingan agama dengan dialog teologis untuk era pluralisme modern (mdpi.com). Perkembangan ini menunjukkan bahwa Ilmu Perbandingan Agama terus beradaptasi – dari akar abad ke-19 yang positivistik, melalui fase kritik postmodern, hingga era abad ke-21 yang interdisipliner dan sensitif budaya – namun tetap mempertahankan tujuan intinya: memahami agama-agama secara objektif melalui perbandingan.

B. Ruang Lingkup Kajian Ilmu Perbandingan Agama

Kajian perbandingan agama mencakup **berbagai aspek utama** dari tradisi-tradisi religius di seluruh dunia. Aspek-aspek yang sering dibandingkan antara lain: **doktrin/ajaran** (misalnya konsep ketuhanan, eskatologi, keselamatan), **praktik ritual dan ibadah, teks suci dan mitologi, pengalaman spiritual atau mistik, etika dan hukum agama**, serta **struktur sosial-keagamaan** (seperti kepemimpinan rohani, organisasi umat) (wilmu.smartcatalogiq.com). Studi ini juga merangkum fenomena luas seperti **pengaruh agama terhadap budaya** dan sebaliknya – misalnya bagaimana agama

dipengaruhi oleh faktor gender, etnis, politik, atau ekonomi di berbagai komunitas. Dengan kata lain, ruang lingkungannya tidak terbatas pada aspek teologis saja, tetapi mencakup **keseluruhan “dunia religius”** (the religious world) dalam aneka bentuk dan ekspresinya. **Batasan kajian** ini adalah bahwa perbandingan harus dilakukan pada hal-hal yang sepadan. Peneliti perlu menentukan *tertium comparationis* (landasan atau aspek pembandingan yang sama) sebelum mengadakan perbandingan. Misalnya, membandingkan konsep *monoteisme* dalam Islam, Kristen, dan Yahudi, atau membandingkan ritual puasa dalam beberapa agama. Tanpa landasan yang jelas, perbandingan bisa menjadi tidak valid (ibarat “apel dan jeruk”). Karena itu, peneliti biasanya memilih satu tema atau kategori tertentu sebagai fokus, lalu melihat bagaimana tema tersebut terwujud dalam agama yang berbeda. Ruang lingkup kajian juga **dibatasi oleh kompetensi peneliti** – menguasai bahasa dan konteks budaya tiap agama yang diteliti sering kali menjadi syarat mutlak. Sebagai contoh, untuk membandingkan konsep kitab suci antara Hindu dan Buddha, peneliti idealnya memahami bahasa Sanskerta dan Pali. Tanpa pemahaman bahasa asli, dikhawatirkan terjadi distorsi makna. Karena itulah, studi perbandingan agama biasanya dilakukan secara kolaboratif atau memanfaatkan penelitian sekunder tepercaya jika peneliti tunggal tidak menguasai semua tradisi yang dibandingkan.

Meskipun demikian, **ruang lingkup disiplin ini sangat luas dan fleksibel**. Ia mencakup agama-agama besar dunia (Islam, Kristen, Hindu, Buddha, dll.), agama-agama etnis atau tradisional, aliran kepercayaan lokal, hingga gerakan keagamaan baru. Dalam konteks global saat ini, kajian perbandingan agama tidak hanya melihat “agama-agama dunia” secara terpisah, tetapi juga **interaksi lintas agama** dan fenomena pluralisme. Misalnya, studi tentang sinkretisme (percampuran unsur lintas agama), atau perbandingan respons berbagai agama terhadap isu global (seperti lingkungan hidup atau HAM). Hal ini menjadikan ilmu perbandingan agama relevan di dunia yang kian **multikultural dan interkoneksi**.

Secara akademik, **relevansi** ilmu ini tampak dari kontribusinya pada pemahaman umum tentang agama. Hasil-hasil penelitian perbandingan agama membantu membangun teori yang lebih **komprehensif** mengenai hakikat agama. Sebagaimana diungkapkan Michael Pye, setiap teori umum tentang agama *harus* mempertimbangkan persamaan dan perbedaan berbagai agama, sehingga studi agama secara menyeluruh pasti bergantung pada studi perbandingan. Dengan kata lain, perbandingan agama menyediakan “laboratorium” untuk menguji hipotesis tentang fenomena religius dengan data lintas budaya yang beragam.

Ilmu Perbandingan Agama juga bersifat **interdisipliner** secara inheren. Ia merangkul metode dan temuan dari disiplin lain seperti sejarah, antropologi, sosiologi, psikologi, hingga studi budaya. Misalnya, untuk membandingkan pengalaman mistik, peneliti dapat meminjam pendekatan **fenomenologis** (dari filsafat agama) dan psikologi agama; untuk membandingkan ritual, bisa menggunakan analisis **antropologis**; sedangkan perbandingan etika bisa melibatkan perspektif **sosiologi** hukum. Fakultas atau departemen akademik yang menaungi studi perbandingan agama pun biasanya mendorong pendekatan multidisiplin. *University of Groningen* (Belanda) menyatakan bahwa studi agama yang matang menuntut pendekatan **komparatif dan interdisipliner**, di mana sejarawan, antropolog, sosiolog, dan psikolog bekerja sama meneliti agama sebagai faktor kultural yang berpengaruh dalam dunia modern (rug.nl). Dalam kerangka global, pendekatan interdisipliner ini membantu memahami perubahan wajah agama dalam perspektif luas – misalnya bagaimana modernisasi memengaruhi berbagai tradisi secara berbeda.

Akhirnya, ruang lingkup ilmu perbandingan agama juga mencakup **dimensi praktis dalam dunia global**. Kajian ini memberi wawasan bagi dialog antarperadaban, pendidikan lintas budaya, dan kebijakan publik pluralistik. Di era globalisasi, pemahaman mengenai berbagai agama dunia menjadi semakin penting. Ilmu Perbandingan Agama, dengan cakupannya yang luas,

menyediakan pengetahuan yang berguna untuk menjembatani kesenjangan pemahaman antar komunitas beragama di tingkat lokal maupun internasional.

C. Tujuan dan Manfaat Studi Perbandingan Agama

Tujuan akademis dari studi perbandingan agama adalah memperoleh pemahaman yang lebih **mendalam dan holistik** tentang berbagai tradisi keagamaan. Dengan membandingkan, kita dapat melihat pola universal maupun keunikan khas tiap agama. Salah satu tujuan utamanya ialah **meningkatkan pemahaman ilmiah atas fenomena keagamaan** secara umum (mdpi.com). Menurut Gaetano Sabetta, tujuan komparatif adalah memperluas wawasan intelektual kita tentang suatu fenomena religi secara objektif-ilmiah. Sebagai contoh, membandingkan konsep *ritual penyucian* dalam beberapa agama dapat mengungkap filosofi mendasar tentang kemurnian spiritual yang mungkin luput jika hanya mengkaji satu agama. Demikian pula, tujuan akademik lainnya adalah **mengembangkan teori** atau generalisasi terbatas tentang agama. Dengan data lintas agama, peneliti dapat menguji apakah suatu teori (misal teori pengorbanan, teori asal usul moralitas religius) berlaku luas atau hanya konteks-spesifik. Seperti dikemukakan Pye, idealnya setiap sarjana agama perlu melibatkan perspektif perbandingan agar pemahamannya atas satu tradisi menjadi lebih lengkap dan tidak bias (Rambe, 2017).

Selain itu, ada **tujuan praktis** yang inheren dalam studi ini, terutama terkait kehidupan bermasyarakat. Salah satunya adalah **membangun toleransi dan pengertian antarumat beragama**. Dengan mempelajari berbagai agama secara objektif, seseorang dapat menyadari adanya nilai-nilai bersama kemanusiaan maupun menghargai perbedaan keyakinan dengan lebih terbuka. Studi komparatif menunjukkan bahwa konsep-konsep dasar seperti *cinta kasih*, *keadilan*, *nilai moral*, atau *pengalaman ketuhanan* dapat ditemukan dalam bentuk berbeda di banyak agama. Temuan demikian membantu menyangkal pandangan bahwa agama-agama *sepenuhnya inkompatibel* satu sama lain. Penelitian mutakhir menegaskan bahwa klaim tentang “pertentangan total” antar agama tidak dapat dipertahankan, karena ternyata terdapat **pola-pola bersama** di antara tradisi yang berbeda tanpa mengorbankan keunikan masing-masing. Kesadaran akan persamaan ini dapat **mereduksi prasangka** dan rasa saling curiga. Sebaliknya, perbedaan yang ada – bila dipahami konteks dan maknanya – dapat diperlakukan dengan saling menghormati, bukan dianggap ancaman. Dengan demikian, studi perbandingan agama berperan menyediakan dasar pengetahuan untuk *dialog antaragama* yang konstruktif.

Dalam konteks multikultural, **dialog lintas iman** sangat penting untuk kerukunan. Pemahaman akademik tentang agama lain membekali kita untuk berdialog tidak

semata secara emosional, tetapi berdasarkan informasi dan perspektif yang benar. Tokoh Indonesia Prof. **A. Mukti Ali** pernah menegaskan bahwa dialog antarumat beragama menjadi keniscayaan di dunia yang penuh keragaman agama; dan kajian perbandingan agama merupakan sarana ilmiah yang dapat membantu menemukan *titik temu* di tengah perbedaan, demi memelihara kerukunan hidup. Tentu, tujuan toleransi ini bersifat *normatif* (subjektif) dan berbeda dari tujuan ilmiah yang *deskriptif*. Namun keduanya bisa saling mendukung: hasil kajian yang objektif dapat dijadikan materi edukasi lintas agama untuk menumbuhkan sikap saling menghargai. Banyak pendidik dan aktivis perdamaian memanfaatkan temuan-temuan perbandingan agama (misalnya kesamaan *Golden Rule* – etika timbal balik – di berbagai agama) sebagai **landasan etis universal** yang memperkuat toleransi.

Manfaat sosial-budaya dari studi perbandingan agama pun signifikan. Pertama, studi ini meningkatkan *literasi religius* masyarakat. Dalam dunia yang sering dilanda ketegangan berlatar agama, pemahaman yang benar tentang keyakinan orang lain adalah kunci meredakan konflik. Penelitian menunjukkan bahwa pendidikan agama inklusif yang membandingkan berbagai tradisi dapat menumbuhkan sikap lebih menghargai keberagaman. Kedua, ilmu perbandingan agama membantu para pembuat kebijakan, pekerja sosial, dan komunitas memahami **dampak sosial agama** secara

lebih luas. Misalnya, membandingkan peran agama dalam gerakan sosial di beberapa negara dapat memberi insight bagaimana agama bisa menjadi motor positif perubahan sosial atau, sebaliknya, terlibat dalam konflik – sehingga strategi pendekatan yang tepat dapat dirumuskan. Ketiga, manfaat terlihat dalam **kajian lintas budaya**: agama adalah elemen budaya yang penting, dan perbandingan agama berkontribusi pada antropologi budaya dengan mengidentifikasi pola umum maupun unik pada berbagai masyarakat.

Di bidang akademik sendiri, lulusan atau peneliti perbandingan agama memiliki **wawasan luas lintas budaya** yang berguna dalam era global. Mereka terlatih untuk melihat isu moral, filosofis, dan spiritual dari berbagai sudut pandang tradisi dunia. Keterampilan ini tak hanya bermanfaat bagi pengembangan ilmu pengetahuan (misalnya dalam filsafat, teologi, studi kawasan), tetapi juga dalam praktik – seperti diplomasi budaya, penyelesaian konflik antar komunitas, pendidikan multikultural, hingga pekerjaan kemanusiaan di lingkungan plural. Secara keseluruhan, studi perbandingan agama berkontribusi pada terciptanya masyarakat yang lebih **inklusif dan dialogis**. Dengan memahami bahwa tiap agama memiliki tempat dalam mosaik peradaban manusia – lengkap dengan persamaan universal dan keunikan particular-nya – diharapkan muncul sikap saling menghormati dan kerjasama di tengah perbedaan. Inilah manfaat strategis ilmu

perbandingan agama dalam membangun perdamaian dan kohesi sosial di dunia yang majemuk (philpapers.org).

D. Metode dan Pendekatan dalam Ilmu Perbandingan Agama

Studi perbandingan agama menggunakan berbagai **metode ilmiah** yang diadaptasi dari beragam disiplin. Secara umum, metode-metodenya dapat dibagi menjadi dua kategori: **metode kualitatif-deskriptif** dan **metode analitis-komparatif**. Menurut Joachim Wach, ilmu perbandingan agama adalah ilmu empiris yang bertujuan *mempelajari, mengkaji, dan menafsirkan* bentuk-bentuk pengalaman keagamaan umat manusia dalam berbagai agama, dengan menggunakan metode **historis, sosiologis, psikologis, antropologis, fenomenologis, tipologis, dan tentu saja komparatif**. Uraian Wach ini menunjukkan betapa beragamnya pendekatan yang dipakai:

1. **Metode historis:** Pendekatan ini menelusuri perkembangan sejarah suatu agama kemudian membandingkannya dengan sejarah agama lain. Tujuannya dapat berupa mencari keterkaitan atau pengaruh timbal-balik (misalnya pengaruh agama Zoroaster terhadap eskatologi Yahudi), ataupun melihat pola evolusi keagamaan yang mirip (misal kemunculan gerakan reformasi dalam berbagai agama). Metode sejarah membantu memahami konteks zaman dan faktor-faktor yang membentuk

kemunculan doktrin atau ritual, sehingga ketika dibandingkan, kita mengetahui *latar belakang* perbedaannya. Misalnya, memahami perbedaan konsep ketuhanan dalam Islam dan Hindu akan lebih jelas jika dilihat sejarah lahirnya monoteisme di Arabia vs. politeisme di India.

2. **Metode fenomenologis:** Ini dipopulerkan oleh sarjana seperti van der Leeuw dan Eliade. Pendekatan fenomenologi agama berupaya **menggambarkan inti pengalaman religius** dengan memandangnya dari sudut pandang pelaku (bersikap *epoche*, menunda penilaian). Dalam perbandingan agama, metode ini berarti mengkaji fenomena seperti ritus, mitos, pengalaman mistik, simbol-simbol sakral, *dari dalam* masing-masing tradisi, lalu membandingkannya untuk menemukan esensi yang mungkin sama. Contohnya, fenomenolog akan membandingkan pengalaman *transendensi* para sufi Islam dengan mistikus Kristen, mencari persamaan seperti perasaan *ekstase* atau *kesatuan dengan Yang Ilahi*. Metode ini menekankan pemahaman **makna internal** suatu unsur agama sebelum membuat perbandingan lintas agama.
3. **Metode sosiologis:** Dipengaruhi oleh Émile Durkheim, Max Weber, dll., pendekatan sosiologis melihat agama sebagai **fakta sosial**. Dalam studi komparatif, metode ini membandingkan peran dan fungsi agama dalam masyarakat yang berbeda.

Misalnya, membandingkan struktur kelembagaan (gereja, ummah, sangha) atau peran agama dalam politik di berbagai negara. Hasilnya, dapat ditemukan pola seperti tipe otoritas keagamaan (kh charismatic vs. birokratis) atau hubungan agama-negara (sekularisme Perancis vs. teokrasi Iran). Metode sosiologis juga mengukur dampak sosial moral agama: misal perbandingan etos kerja Protestan (Weber) dengan etika Konfusian di Asia Timur. Pendekatan ini membantu memahami **dimensi sosial** dari ajaran dan praktik, sehingga perbandingan tidak hanya pada teks tapi juga realitas kehidupan umat.

4. **Metode antropologis/etnografis:** Mirip dengan sosiologi tapi cenderung kualitatif dan mikro, metode antropologis mengharuskan peneliti melakukan **observasi partisipatoris** dalam konteks masyarakat tertentu. Dalam perbandingan agama, antropolog bisa membandingkan ritual atau kepercayaan masyarakat adat yang berlainan, atau melihat bagaimana konsep religi terbentuk oleh lingkungan budaya. Misalnya, studi klasik antropologis membandingkan totemisme suku di Australia dengan di Amerika, atau memandang kemiripan mitos penciptaan di berbagai suku. Metode ini kaya detail dan konteks, namun penerapannya lintas banyak komunitas menantang waktu/tenaga, sehingga

sering diintegrasikan melalui studi banding etnografi yang sudah ada (meta-analisis data etnografis).

5. **Metode hermeneutik (tekstual):** Fokus pada **analisis komparatif teks-teks suci** atau dokumen keagamaan. Pendekatan ini membaca kitab suci berbagai agama secara kritis untuk dibandingkan isinya. Contoh, membandingkan naratif banjir besar dalam Kitab Kejadian (Biblia) dengan versi dalam Epos Gilgamesh atau dalam mitologi Hindu. Hermeneutika juga bisa berarti membandingkan cara penafsiran teks di internal tradisi yang berbeda (misal tafsir Al-Qur'an vs. tafsir Alkitab). Metode ini membantu melihat bagaimana konsep serupa (seperti kisah nabi, konsep dosa, dll.) ditafsirkan berbeda-beda. Tantangannya, peneliti perlu menguasai bahasa dan ilmu tafsir masing-masing tradisi.
6. **Metode tipologis:** Yakni mengelompokkan fenomena keagamaan ke dalam tipe-tipe ideal untuk dibandingkan. Misalnya, membuat tipologi **monoteisme vs politeisme vs animisme**, lalu melihat agama mana tergolong apa dan perbandingan implikasinya. Atau tipologi ritual peralihan (rites of passage) di berbagai budaya, dsb. Metode ini berguna untuk menyederhanakan keragaman menjadi kategori yang dapat disejajarkan. Namun, ia harus digunakan hati-hati agar tidak memaksakan kategori luar ke tradisi tertentu (misal

memaksa konsep “monoteisme” ke agama yang konsep ketuhanannya berbeda).

Dalam praktiknya, kebanyakan penelitian perbandingan agama menggunakan **kombinasi metode** di atas sesuai kebutuhan. Misalnya studi tentang konsep *akhirat* mungkin memadukan analisis tekstual (membaca kitab eskatologi), historis (tracing perkembangan doktrin akhirat), dan fenomenologis (memahami pengharapan umat beragama akan kehidupan setelah mati) sebelum melakukan perbandingan lintas agama. **Pendekatan interdisipliner** semacam ini dianggap esensial agar hasil perbandingan **komprensif dan adil** (rug.nl). Setiap pendekatan tentu memiliki **tantangan metodologis**. Salah satu tantangan utama adalah **kesulitan menjaga objektivitas** saat membandingkan keyakinan yang berbeda. Peneliti idealnya bersikap netral, namun setiap orang membawa *bias kultural atau religius* masing-masing. Menyadari hal ini, sarjana modern menekankan perlunya sikap kritis terhadap asumsi sendiri (*self-critical*) dalam melakukan perbandingan (readingreligion.org). Tantangan berikutnya adalah **ketersediaan data seimbang**. Beberapa agama terdokumentasi dengan baik, memiliki banyak literatur, sementara tradisi lain (misal agama suku) mungkin miskin sumber tertulis. Akibatnya, peneliti harus berhati-hati agar tidak membandingkan kesimpulan yang didasarkan atas data yang timpang.

Masalah **bahasa dan konteks** juga krusial: memahami konsep teologi Buddha memerlukan pemahaman terminologi Pali/Sanskerta yang mungkin tidak punya padanan tepat dalam bahasa lain. Mukti Ali menyebut, penguasaan bahasa asli kitab suci suatu agama sangat penting agar peneliti tidak sepenuhnya bergantung pada terjemahan yang bisa kurang akurat. Selain bahasa, **empati kultural** diperlukan – peneliti harus berusaha “masuk” ke cara pandang internal umat lain agar tak memproyeksikan nilai agamanya sendiri saat menganalisis agama orang lain. Ini selaras dengan syarat “kondisi emosional” yang disebut Mukti Ali: keterbukaan, partisipasi, dan kesediaan menghargai, bukan sikap egoistik. Tanpa empati, perbandingan rawan menghasilkan penilaian miring.

Tantangan metodologis berikutnya adalah apa yang sudah disinggung: menentukan **tertium comparationis** yang tepat. Peneliti harus memastikan aspek yang dibandingkan benar-benar sepadan dan relevan. Misal, membandingkan “doa” dalam dua agama – harus disadari bahwa konsep dan fungsi doa bisa berbeda (doa personal vs. liturgis, dsb). Jika memaksakan persamaan, bisa keliru simpulan. Karena itu, aspek pembanding sering dipersempit dan didefinisikan jelas. Sabetta (2025) menulis bahwa setiap perbandingan *harus mendasarkan pada aspek tertentu* sebagai fondasi, dan aspek itu sifatnya **heuristik terbuka** – bisa direvisi jika ternyata tidak sejalan. Dengan demikian, proses komparasi

dijalankan secara **dialektis**: ada asumsi awal tentang kesamaan aspek, lalu diuji terhadap data, dan mungkin disesuaikan kembali.

Dari sisi lain, ada **tantangan interpretasi hasil**. Apabila ditemukan persamaan antar agama, peneliti harus bijak menafsirkannya: apakah persamaan itu menunjukkan kontak sejarah (saling pengaruh), kebetulan independen, atau refleksi pola pengalaman manusia yang mirip? Demikian pula perbedaan: apakah perbedaan berarti kontradiksi fundamental, atau sekadar ekspresi budaya berbeda untuk suatu inti nilai yang sama? Kesimpulan semacam ini memerlukan kehati-hatian. Pengabaian konteks dapat membuat peneliti tergoda menyimpulkan misalnya “agama X dan Y sebenarnya sama saja”, padahal bagi pemeluknya mungkin berbeda signifikan. Sebaliknya, over-emphasis pada perbedaan bisa gagal menangkap kesamaan kemanusiaan. **Keseimbangan** diperlukan dalam interpretasi.

Sejarah disiplin ini memberi pelajaran tentang jebakan metodologis yang harus dihindari. Misalnya, para pengkaji di era kolonial kerap membawa agenda tersembunyi dengan perbandingan – seperti menunjukkan superioritas agama atau budaya tertentu (readingreligion.org). Bias semacam ini jelas bertentangan dengan etos ilmiah masa kini.

Oleh sebab itu, metodologi modern menuntut transparansi dan refleksi terus-menerus atas motif dan angle penelitian. Para akademisi juga berdiskusi tentang etika perbandingan: tidak menyinggung komunitas beragama dan tidak menggunakan hasil penelitian secara merugikan kelompok tertentu.

Terlepas dari tantangan tersebut, banyak sarjana bersepakat bahwa jika dilakukan secara **cermat dan kritis**, metode perbandingan justru memperkaya studi agama. Seperti disimpulkan oleh seorang penulis, *“walaupun perbandingan dapat dan sering disalahgunakan, bila kita praktikkan secara reflektif, ia justru bisa menjadi pembebasan”*(readingreligion.org). Maksudnya, perbandingan agama yang dijalankan dengan metode tepat akan **membebaskan wawasan** dari kungkungan perspektif tunggal, membuka mata terhadap keluasan ekspresi religius umat manusia.

Sebagai penutup, Ilmu Perbandingan Agama adalah bidang yang menantang secara metodologis namun sangat berharga. Dengan berbagai pendekatan – historis, fenomenologis, sosiologis, hermeneutik, dan lain-lain – disiplin ini berupaya memberikan pemahaman lintas agama yang **mendalam, luas, sekaligus menghormati detail**. Pendekatan interdisipliner dan lintas budaya diimbangi dengan tuntutan ketelitian analisis.

Hasilnya, ilmu perbandingan agama berkontribusi besar dalam menjelaskan keberagaman religius sekaligus menemukan benang merah di antaranya, serta memupuk saling pengertian dalam masyarakat plural. Inilah yang menjadikan disiplin ini tetap relevan dan penting dalam khazanah ilmu pengetahuan maupun kehidupan sosial dewasa ini.

Bab 2

Sejarah dan Perkembangan Ilmu Perbandingan Agama

A. Asal-usul Studi Perbandingan Agama

Studi perbandingan agama bermula dari kesadaran intelektual bahwa memahami satu tradisi agama secara mendalam menuntut perbandingan dengan tradisi lainnya. Ungkapan klasik **“He who knows one, knows none”** (“Barangsiapa hanya tahu satu agama, sebenarnya tidak tahu agama apapun”) yang dinisbatkan kepada *Friedrich Max Müller* mencerminkan prinsip ini (islamicstudies.uok.edu.in). Jauh sebelum disiplin akademis formal terbentuk pada abad ke-19, upaya membandingkan kepercayaan telah muncul dalam sejarah. Misalnya, pada abad ke-11 M **Al-Biruni**, sarjana Muslim, menulis kajian mendalam tentang agama Hindu dalam *Kitab al-Hind* yang bersifat komparatif. Tradisi Muslim klasik menghasilkan karya-karya tentang perbandingan agama (misalnya tulisan *al-Shahrastani* tentang berbagai agama dan sekte) berabad-abad sebelum kajian serupa muncul di Barat. Pemikir India modern seperti **Sarvepalli Radhakrishnan** pun

menekankan pentingnya memahami agama lain, dengan menyebut bahwa ketidaktahuan terhadap agama orang lain adalah “ibu dari ketidakadilan” (islamicstudies.uok.edu.in).

Meskipun demikian, sebagai suatu **disiplin ilmiah**, Ilmu Perbandingan Agama baru mendapat bentuknya pada paruh kedua abad ke-19 di Eropa. Perkembangan ini terkait erat dengan konteks intelektual zaman itu, termasuk pengaruh **teori evolusi Darwin** dan meluasnya studi filologi dan etnologi (scielo.org.za). Dalam iklim pasca-Pencerahan, para sarjana mulai mengkaji agama secara *empiris* dan *historis* layaknya objek studi ilmiah, terpisah dari pendekatan teologis doktrinal. **F. Max Müller (1823–1900)** di Oxford adalah figur pionir; ia salah satu pendiri kajian agama komparatif modern di Barat (en.wikipedia.org). Müller, seorang ahli filologi Sanskrit, mendorong studi teks-teks sakral berbagai agama secara berdampingan. Ia meyakini bahwa dengan metode filologis perbandingan, akan tampak persamaan dasar antar kepercayaan yang dapat menjadi “obat mujarab” bagi intoleransi (en.wikipedia.org). Karya Müller dalam menerjemahkan dan menghimpun **teks-teks suci Timur** (misalnya seri *Sacred Books of the East*) memberikan fondasi data bagi perbandingan lintas agama. Di samping itu, Müller memopulerkan istilah *Science of Religion* (Ilmu Agama) yang menurutnya harus dibangun di atas perbandingan ilmiah yang tidak memihak terhadap berbagai agama.

Sejalan dengan berkembangnya ilmu perbandingan agama, **disiplin ilmu lain turut berkontribusi**. Antropologi dan ilmu sosial, misalnya, menawarkan teori evolusi kebudayaan yang memengaruhi cara pandang terhadap perkembangan agama. **E.B. Tylor** dan **J.G. Frazer**, dua antropolog Inggris abad ke-19, menerapkan gagasan evolusi terhadap religi: mereka membandingkan mitos dan ritus dari berbagai suku dan bangsa untuk menyusun tahapan evolusi universal agama manusia. Harrison (1915) mencatat bahwa pandangan baru yang memandang agama sebagai objek studi ilmiah menjadi *mungkin dan perlu* berkat teori Darwin tentang evolusi. Tokoh seperti Tylor dan Frazer dianggap perintis pandangan evolusioner bahwa agama “primitif” berevolusi menuju bentuk yang lebih maju. Sumbangan antropologi ini melengkapi pendekatan filologis Müller sehingga studi agama makin holistik – mencakup kajian teks dan kajian praktik budaya. Selanjutnya, **sosiologi agama** (misalnya melalui karya *Émile Durkheim* tentang fungsi sosial agama) dan **psikologi agama** (misalnya *William James* tentang pengalaman religius) ikut memperkaya analisis perbandingan dengan perspektif berbeda. Dengan demikian, sejak awal perkembangannya, kajian perbandingan agama bersifat *interdisipliner*: metode filologis, historis, antropologis, dan fenomenologis saling melengkapi dalam upaya memahami pola dan hakikat pengalaman keagamaan lintas budaya.

Para **pemikir perintis** abad ke-19 dan awal abad ke-20 membentuk landasan kajian perbandingan agama. Selain Müller, ada **Cornelis P. Tiele** di Belanda dan **Ernest Renan** di Perancis yang mengusulkan klasifikasi agama-agama secara historis. Kemudian, muncul generasi sarjana “sejarah agama” (*history of religions*) dan **fenomenolog agama** di awal abad ke-20 seperti *Rudolf Otto* (dengan konsep yang *Kudus*), *Nathan Söderblom*, dan *Gerardus van der Leeuw*. Mereka berusaha mengkaji unsur inti (esensi) fenomena agama secara lintas tradisi, misalnya konsep ketuhanan, mitos penciptaan, pengalaman mistik, dan lain-lain, dengan pendekatan fenomenologi – memahami agama *dari sudut pandang pelakunya* sendiri. Pendekatan fenomenologis ini kelak mencapai puncaknya pada karya Mircea Eliade (lihat Bagian 3.2). Adapun kontribusi *teologi dan filsafat* juga signifikan: perdebatan tentang “**agama sebagai fenomena sui generis**” (unik dan tak dapat direduksi) versus penjelasan reduksionis (agama sebagai gejala sosial/psikologis belaka) turut mendorong kematangan metodologi kajian agama. Dalam pergulatan ini, tradisi perbandingan agama berupaya menyeimbangkan antara memahami agama secara *internal* (apresiatif terhadap makna batiniah) dan *external* (analitis-kritis) (Studstill, 2000a).

Secara kronologis, asal-usul studi perbandingan agama dapat diringkas sebagai berikut:

Tabel 1. Asal-usul Studi Perbandingan Agama

Periode	Perkembangan Kunci dalam Studi Perbandingan Agama
Kuno & Pertengahan	Muncul benih pendekatan perbandingan dalam karya sejarawan dan sarjana Muslim. Contoh: <i>Al-Biruni</i> secara sistematis membandingkan tradisi India dengan Islam pada abad ke-11 (islamicstudies.uok.edu.in). Karya ulama seperti <i>Ibn Hazm</i> dan <i>al-Shahrastani</i> mengklasifikasi berbagai agama secara deskriptif.
Pencerahan (abad 17-18)	Penjelajah dan orientalis Eropa mendokumentasikan kepercayaan dunia. Muncul gagasan " <i>natural religion</i> " dan upaya membandingkan agama pagan, Yahudi, dan Kristen secara rasional. Namun studi masih bias teologis Euro-sentris.
Abad ke-19	Ilmu Perbandingan Agama lahir sebagai disiplin tersendiri. Max Müller memelopori kajian teks agama-agama dunia (filologi perbandingan); ia menegaskan perlunya membandingkan banyak agama untuk memahaminya. Antropolog seperti Tylor dan Frazer mengkaji pola evolusi agama manusia.
Awal abad ke-20	Institusionalisasi kajian agama di universitas (kursi "History of Religions" pertama didirikan di Sorbonne 1880-an, University of Chicago 1890-an). Pendekatan fenomenologi agama berkembang: fokus pada pemahaman pola universal simbol, mitos, ritus (dipelopori Otto, van der Leeuw, Eliade).
Mid-20 & Pasca-WWII	Studi perbandingan agama meluas ke luar Barat. Muncul kesadaran interfaith global (misal

	<p><i>Parliament of World's Religions</i> 1893 sebagai pendahulu). Di Barat, kajian ini bertransformasi menjadi Religious Studies interdisipliner di era 1960-70an. Di dunia Muslim dan Asia, sarjana seperti Fazlur Rahman dan Radhakrishnan mulai mengadaptasi pendekatan perbandingan dalam kerangka tradisi lokal.</p>
--	---

B. Perkembangan Ilmu Perbandingan Agama di Barat dan Timur

Di **Dunia Barat**, ilmu perbandingan agama berevolusi seiring dinamika intelektual dan sosial Eropa-Amerika. Sejak akhir abad ke-19, kajian ini tumbuh di lingkungan akademis sekuler, terlepas dari lembaga keagamaan. Pada pergantian abad ke-20, sejumlah universitas di Eropa mendirikan jabatan atau institut khusus *Vergleichende Religionswissenschaft* (ilmu perbandingan agama) atau *History of Religions*. Misalnya, di Universitas Chicago didirikan jurusan *History of Religions* pada awal abad 20, yang kelak dihadiri oleh tokoh seperti Mircea Eliade beberapa dekade kemudian.

Di Barat, **evolusi pendekatan** sangat dipengaruhi oleh konteks keilmuan yang semakin *kritikal dan interdisipliner*. Paradigma positivisme dan perkembangan ilmu sosial mendorong studi agama untuk mengedepankan data empiris dan analisis netral. Akibatnya, pendekatan teologis normatif semakin ditinggalkan dalam ranah akademik umum, digantikan oleh pendekatan historis-kritis. **Fokus kajian di Barat**

pun bergeser: dari sekadar membandingkan dogma dan teks (gaya abad 19) menuju analisis fungsi sosial-budaya agama, pengalaman religius, dan pola simbolik lintas tradisi. Misalnya, pada pertengahan abad ke-20, muncul studi tentang tema-tema universal seperti mitos penciptaan, ritual inisiasi, konsep ketuhanan, yang dibandingkan antara berbagai agama untuk menemukan pola umum. Pendekatan fenomenologi agama yang dipelopori Eliade berusaha menyoroiti *struktur esensial* pengalaman sakral di berbagai tradisi (chroniclesmagazine.org).

Institusi-institusi di Barat memainkan peran besar dalam penyebaran kajian ini. Perguruan tinggi seperti Sorbonne, Harvard, Chicago, Oxford, dan Leiden menjadi pusat kajian perbandingan agama. Jurnal-jurnal akademik pertama yang sepenuhnya didedikasikan untuk studi agama (misalnya *Journal of the History of Religions* di awal 1900-an) terbit di Barat, menyediakan wadah diseminasi riset komparatif. Melalui forum-forum ini, metode dan teori semakin matang.

Pada era pasca-Perang Dunia II, kajian perbandingan agama “menggloabal” seiring dengan meningkatnya komunikasi antarbangsa dan minat terhadap studi wilayah (area studies). **Isu-isu seperti sekularisasi, pluralisme, dan dialog lintas iman** menjadi perhatian baru di Barat, mendorong studi agama untuk relevan secara sosial. Implikasi sosialnya tampak pada gerakan dialog antaragama di Eropa-Amerika pasca

perang, yang banyak dipandu oleh temuan akademis studi perbandingan agama tentang kesamaan etis antar iman.

Sebaliknya, **di Dunia Timur** (termasuk dunia Islam, Asia Selatan, Asia Timur, dan negara berkembang lainnya), perkembangan ilmu perbandingan agama mengikuti jalur yang berbeda meski saling terkait. Di banyak masyarakat Timur, studi formal tentang agama-agama lain pada mulanya diperkenalkan melalui kontak kolonial atau misionaris dari Barat. Namun, penting dicatat bahwa *tradisi Timur sendiri memiliki warisan perbandingan yang kaya*. Sebagai contoh, dalam peradaban Islam klasik, studi tentang “agama-agama” (disebut *al-milal wa al-nihal*) sudah dilakukan oleh sarjana seperti al-Shahrastani (abad ke-12), yang menulis tentang berbagai kepercayaan secara cukup netral (islamicstudies.uok.edu.in).

Demikian pula, pada awal abad ke-20, beberapa cendekiawan Asia mulai mengkaji agama secara luas: **Sarvepalli Radhakrishnan** di India menulis buku-buku tentang filsafat agama Hindu, Buddha, dan Kristen, dan ia kemudian menjadi pengajar agama-agama Timur dan Barat di Oxford.

Tradisi **pluralisme India** juga melahirkan upaya perbandingan – misalnya tokoh Hindu *Swami Vivekananda* yang berbicara di Parlemen Agama 1893 memperkenalkan spiritualitas Timur kepada Barat, sambil membandingkannya dengan Kristen. Di Jepang, setelah Restorasi Meiji, akademisi seperti *Masaharu*

Anesaki memperkenalkan studi perbandingan agama dengan memadukan pendekatan Barat dan warisan Shinto-Buddha lokal.

Perkembangan institusional di Timur sering dipacu oleh kebutuhan internal: di dunia Islam, misalnya, muncul kesadaran untuk memahami agama lain baik untuk tujuan dakwah maupun dialog. Di India dan sebagian Asia Tenggara, pemerintah dan akademisi melihat studi perbandingan agama sebagai sarana memperkuat kerukunan dalam masyarakat multiagama. Pada pertengahan abad ke-20, beberapa universitas di negara berkembang mulai memasukkan kurikulum tentang agama-agama dunia. Di Mesir, Universitas Al-Azhar memasukkan studi agama Kristen dan Yahudi dalam silabusnya; di Pakistan tahun 1950-60an, Fazlur Rahman mendorong pembaruan studi Islam yang terbuka pada wawasan Bibel dan tradisi lain (Moosa, 2024). Di Indonesia (lihat Bagian 4), IAIN sejak 1960-an telah memiliki jurusan Perbandingan Agama. Demikian pula, di Malaysia, kurikulum “Perbandingan Agama” diajarkan di beberapa perguruan tinggi Islam sejak 1980-an. Di banyak negara Asia lainnya, studi agama dunia seringkali bernaung dalam fakultas filsafat atau sejarah. China, misalnya, baru pada era 1980-an membuka pusat studi agama-agama seiring relaksasi kebijakan politik.

Beberapa **faktor pendorong penyebaran** kajian ini di Timur antara lain: (a) *Pengaruh intelektual Barat* – lulusan universitas Barat dari dunia Timur membawa

pulang pendekatan religious studies; (b) *Kebutuhan praktis masyarakat plural* – pemerintah atau tokoh agama lokal mencari pengetahuan ilmiah untuk mendukung kebijakan harmoni antarumat; (c) *Gerakan misionaris dan dakwah* – baik kalangan misionaris Kristen maupun mubaligh Muslim menaruh minat pada perbandingan agama untuk kepentingan apologetik, yang tanpa disadari turut mengembangkan literatur komparatif; (d) *Globalisasi pendidikan* – konferensi dan literatur internasional mudah diakses, mendorong universalisasi metode studi agama.

Namun, **tantangan di Timur** juga besar. Berbeda dengan Barat yang cenderung sekuler, di banyak negara Timur studi perbandingan agama berlangsung di tengah dominasi norma religius tradisional. Ini kadang memicu resistensi: ada kekhawatiran bahwa mengkaji agama lain dapat menggoyahkan iman atau membuka ruang relativisme. Di beberapa negara Muslim, studi perbandingan agama dihadapkan pada tuduhan “Westernisasi” atau disalahpahami sebagai upaya sinkretisme. Misalnya, di Pakistan tahun 1960-an, Fazlur Rahman menghadapi kecaman ulama konservatif atas gagasan-gagasannya yang dianggap terlalu liberal, hingga ia akhirnya meninggalkan Pakistan (Moosa, 2024). Demikian pula, di Indonesia, kajian perbandingan agama era Orde Baru sempat dipandang sensitif dan diawasi ketat (lihat Bagian 4).

Implikasi akademik dan sosial dari perkembangan ini beragam. Secara akademik, berkembangnya studi perbandingan agama di berbagai belahan dunia telah memperkaya perspektif global. Kalau semula teori-teori disusun di Barat dan diterapkan secara universal, kini muncul kontribusi dari sarjana-sarjana non-Barat yang menawarkan kerangka baru. Misalnya, gagasan “*teologi global*” atau “*perennial philosophy*” yang dipopulerkan Huston Smith di Amerika mengambil inspirasi dari hikmah Timur (mdpi.com). Juga, konsep “**covenantal pluralism**” dalam studi hubungan antaragama kini diperkaya oleh pengalaman negara seperti Indonesia yang berhasil (dan kadang gagal) merawat keragaman. Implikasi sosialnya tampak dalam meningkatnya dialog lintas agama yang berbasis penelitian dan data, bukan sekadar semangat normatif. Studi perbandingan agama berkontribusi pada terciptanya ruang diskusi antarumat berbekal pemahaman yang lebih obyektif tentang ajaran masing-masing.

Di sisi lain, penyebaran kajian ini juga memunculkan *gesekan identitas*: sebagian komunitas merasakan “agama” mereka direlatifkan ketika disandingkan akademis dengan agama lain. Hal ini menuntut para sarjana untuk peka budaya dan religius dalam mempublikasikan temuan.

Secara garis besar, meskipun konteks dan lajunya berbeda, **Barat dan Timur kini saling berkontribusi** dalam ilmu perbandingan agama. Barat menyumbang metodologi dan kerangka teoritis; Timur menyumbang pengalaman empiris kaya serta kritik terhadap bias-bias Barat. Berikut tabel ringkas perbandingan perkembangannya:

Tabel 2. Perkembangan Ilmu Perbandingan Agama di Barat dan Timur

Aspek	Barat (Eropa-Amerika)	Timur (Islam, Asia & lainnya)
Mula Perkembangan	Abad 19: lahir di universitas sekuler sebagai disiplin ilmiah terpisah dari teologi. Dipicu Renaissance & Pencerahan; didukung kolonialisme (akses ke teks & data).	Sudah ada tradisi banding sejak era klasik (misal ilmuwan Muslim/India). Sebagai disiplin modern masuk lewat pengaruh kolonial & tokoh terdidik Barat pada pert. abad 20 (islamicstudies.uok.edu.in) .
Pendekatan	Historis-kritis, antropologis, fenomenologis. Cenderung netral-sekuler; fokus cari pola universal dan	Awalnya deskriptif normatif (apologetik atau dakwah); perlahan adopsi metode kritis Barat. Diintegrasikan dengan konteks lokal dan tujuan harmoni sosial (misal

	teori umum (e.g., evolusi agama, fenomenologi sakral).	kurikulum IAIN) (Bahri, 2014)
Tokoh Kunci	F. Max Müller, E.B. Tylor, J.G. Frazer (abad 19); R. Otto, J. Waardenburg, Mircea Eliade (abad 20); Ninian Smart, Wilfred Cantwell Smith (pasca-WWII); dll.	Al-Biruni, al-Shahrastani (klasik); S. Radhakrishnan (India), T. Izutsu (Jepang), A. Mukti Ali (Indonesia), Fazlur Rahman (Pakistan) sebagai pembaharu pendekatan Islam; etc.
Institusi	Departemen Religious Studies di universitas (Chicago, Oxford, Leiden, dll); asosiasi akademik (IAHR, AAR). Jurnal internasional (<i>Numen, JR, HR</i> , dll).	Fakultas Ushuluddin di PTAI (Perguruan Tinggi Agama Islam) dengan jurusan Perbandingan Agama; pusat studi interfaith lokal. Sedikit jurnal lokal berbahasa internasional, kebanyakan regional.
Implikasi Sosial	Menunjang era pluralisme & sekularisme:	Digunakan untuk dialog lintas iman & kebijakan toleransi (misal di Indo,

	pengetahuan lintas agama memperluas toleransi berbasis pemahaman, tapi juga menantang doktrin eksklusif tradisional di Barat.	India). Tantangan: dicurigai kalangan konservatif; butuh penyesuaian istilah dan pendekatan agar dapat diterima.
--	---	--

C. Tokoh-tokoh Penting dalam Perkembangan Ilmu Perbandingan Agama

1. Friedrich Max Müller (1823–1900) – Pelopor Filologi dan Perbandingan Agama

Sebagai salah satu “bapak” ilmu perbandingan agama modern di Barat, **F. Max Müller** berkontribusi krusial melalui pendekatan filologis dan visi ilmiah lintas agama. Müller lahir di Jerman, berkarier di Inggris, dan terkenal sebagai ahli bahasa Sanskrit serta editor seri monumental **“Sacred Books of the East”** (en.wikipedia.org).

Ia meyakini bahwa studi bahasa dan teks suci berbagai agama akan mengungkap kebenaran universal yang mendasari semua tradisi (Mukherjee, 2022). Prinsip ini terwujud dalam motto terkenalnya: *“One who*

knows one religion knows none” – seseorang belum benar-benar memahami hakikat agama kalau hanya mempelajari satu agama saja.

Kontribusi Müller nampak pada beberapa bidang:

(1) Pendekatan Filologis-Komparatif. Berlatar belakang filologi, Müller menerapkan perbandingan kritis atas teks-teks keagamaan lintas budaya. Karya editannya menerjemahkan kitab-kitab Hindu, Buddha, Tao, Islam, Zoroaster, dll ke bahasa Inggris, menyediakan basis data bagi peneliti Eropa (en.wikipedia.org). Dengan membandingkan kosakata dan konsep teologi dari berbagai kitab suci, Müller berusaha menemukan persamaan konseptual, misalnya konsep Ketuhanan atau jiwa, dalam tradisi berbeda. Ia percaya metode filologi adalah fondasi *Science of Religion* yang kukuh – ia bahkan menyusun “*ilmu agama*” meniru model *ilmu bahasa*. Pendekatan Muller ini dianggap membuka jalan bagi studi sistematis agama secara global (Mukherjee, 2022).

(2) Ide Ilmu Agama Ilmiah. Müller sangat mendukung pandangan bahwa agama dapat (dan harus) dipelajari secara objektif-ilmiah layaknya ilmu alam. Dalam kuliah terkenal di Universitas Cambridge (1870), ia menyerukan pembentukan *science of religion* yang bebas bias sektarian dan berbasis “perbandingan yang benar-benar ilmiah terhadap semua agama besar”. Pandangan ini revolusioner di masanya, karena menentang anggapan konservatif bahwa studi agama cukup melalui teologi Kristen.

Müller berpendapat ilmu perbandingan agama akan menjadi “obat bagi intoleransi” dengan menunjukkan kesatuan tersembunyi antar iman. Gagasan Müller tersebut meletakkan dasar bagi sikap netral dan inklusif dalam religious studies modern (Mukherjee, 2022) .

(3) Kontroversi dan Evolusi. Menariknya, Müller sempat terlibat perdebatan tentang Darwinisme. Awalnya ia dikira menolak teori evolusi (karena ia bersikeras bahwa bahasa adalah anugerah khas manusia, tak mungkin berevolusi dari binatang). Namun ternyata Müller menghargai pemikiran Darwin; ia sendiri mengakui telah lama menjadi “evolusionis” dalam bidang bahasa. Müller akhirnya mengakomodasi konsep evolusi budaya dalam memahami perkembangan agama. Misalnya, ia melihat agama-agama juga mengalami perkembangan historis – meski ia tidak sepakat dengan evolusionisme radikal à la Haeckel. Sikap terbuka Müller terhadap sains ini menjaga *ilmu agama* tetap relevan dengan arus ilmu pengetahuan zaman Victoria.

Secara keseluruhan, warisan Müller sangat besar: ia **mendasarkan studi agama pada data tekstual yang solid** dan mempopulerkan pendekatan perbandingan lintas budaya sebagai sebuah disiplin akademik. Kendati beberapa idenya (misal teorinya tentang bahasa “Turanian”) kini ditinggalkan, prinsip utamanya bahwa pemahaman agama memerlukan lintas perspektif tetap menjadi pijakan field *comparative religion*. Müller digelari “Founding father of the modern scientific study

of religion” dan reputasi ini diakui luas hingga kini. Melalui karya-karyanya, ia menanamkan pandangan inklusif bahwa semua agama layak dikaji dengan hormat dan kritis sekaligus – sebuah pandangan yang pada akhirnya “*mengubah dunia*” studi agama sesuai impian Müller.

2. Mircea Eliade (1907–1986) – Pelopor Fenomenologi Agama

Mircea Eliade adalah seorang sejarawan agama dan filsuf kelahiran Rumania yang diakui sebagai salah satu tokoh paling berpengaruh dalam studi perbandingan agama abad ke-20 (chroniclesmagazine.org). Kontribusi utamanya terletak pada **fenomenologi agama** – pendekatan yang menekankan pemahaman makna esensial dari simbol dan pengalaman sakral di berbagai tradisi. Sebagai profesor di Universitas Chicago, Eliade menghasilkan karya-karya monumental seperti *The Sacred and The Profane* (1957) dan tiga jilid *A History of Religious Ideas* (1978-1985), yang sangat memengaruhi arah kajian agama global.

Beberapa kontribusi kunci Eliade: **(1) Konsep Sakral dan Profan.** Eliade menguraikan dikotomi antara *yang sakral* (the sacred) dan *yang profan* dalam pengalaman manusia. Menurutnya, *homo religiosus* (manusia religius) di berbagai budaya selalu membedakan ruang-waktu sakral (penuh makna transenden) dari ruang-waktu profan (duniawi, banal)

(chroniclesmagazine.org). Ia menunjukkan pola universal misalnya “**poros dunia**” (axis mundi) – titik pusat suci yang menghubungkan langit-bumi – hadir dalam beragam simbol (gunung Meru dalam Hindu, Ka’bah dalam Islam, salib kosmis Kristen, dll). Demikian pula konsep “**waktu sakral**” yang berulang dalam ritual (misal perayaan tahun baru agama) memberi arti pada kehidupan, sedangkan *waktu historis linear* bisa dirasa hampa (disebut Eliade sebagai “*terror of history*”, kegelisahan manusia terhadap kekosongan sejarah murni). Gagasan ini membantu menjelaskan mengapa masyarakat tradisional menciptakan mitos dan ritual: untuk “melawan” kekosongan eksistensi profan dengan menghidupkan kembali masa sakral primordial. Konsep-konsep Eliade tentang sakral/profan dan *terror of history* menjadi kerangka analisis penting dalam perbandingan agama untuk memahami psikologi dan kosmologi berbagai bangsa.

(2) Pendekatan Pola (Patterns) Universal. Tidak seperti sebagian sarjana Eropa sebelumnya yang cenderung fokus pada satu tradisi (terkadang melebihkan Kristen), Eliade justru menaruh perhatian besar pada agama-agama “**archaic**” dan pribumi (Gschwandtner, 2019). Ia mengkaji mitologi suku-suku asli, kepercayaan Mesir Kuno, agama-agama Asia, dsb sejajar dengan agama besar semitik. Tujuannya adalah menemukan *struktur transkultural* pengalaman religius. Dalam bukunya *Patterns in Comparative Religion* (1958),

Eliade membandingkan tema-tema seperti mitos penciptaan, pengorbanan, ritual inisiasi, konsep waktu siklikal, symbolisme air dan gunung, dsb di puluhan tradisi. Ia berhasil menunjukkan adanya pola esensial, misalnya **mitos kosmogoni** hampir selalu mengisahkan transisi dari chaos ke cosmos, atau **ritual inisiasi remaja** di berbagai budaya punya makna simbol kematian-kelahiran kembali. Dengan metode ini, Eliade memperkaya wawasan bahwa meskipun ekspresi lahiriah agama berbeda, terdapat *archetypes* (pola purba) spiritual yang mirip (Gschwandtner, 2019). Hal ini menguatkan argumen fenomenologis bahwa dimensi sakral itu *sui generis* (unik) namun *universal* melintasi perbedaan historis (Studstill, 2000b). Pendekatan komparatif Eliade yang luas jangkauannya membantu melembagakan studi perbandingan agama yang tidak bias Barat, karena ia mengangkat tinggi tradisi di luar Yahudi-Kristen sebagai objek yang sama pentingnya (Gschwandtner, 2019).

(3) Pengaruh Akademik dan Kontroversi. Eliade turut mendirikan jurnal *History of Religions* (1961) dan melalui posisi akademiknya, ia melatih murid-murid yang tersebar memperluas studi fenomenologi agama. Pengaruhnya tampak dari istilah dan konsep kunci yang ia perkenalkan, seperti **hierophany** (penampakan yang sakral), **illud tempus** (masa mitis suci), **coincidentia oppositorum** (penyatuan pertentangan dalam pengalaman religius), telah menjadi kosakata baku

dalam literatur perbandingan agama. Banyak sarjana memuji Eliade sebagai “**sejarawan agama terkemuka abad 20**” khususnya dalam hal agama-agama primordial (chroniclesmagazine.org). *Jack Trotter* menyebut Eliade “the preeminent historian of religion in the 20th century, especially of archaic religion”. Karya-karyanya membebaskan pemahaman kesadaran religius dari model reduksionis-materialis yang sebelumnya dominan. Namun, di sisi lain, warisan Eliade tidak luput dari kritik. Sejak 1970-an, muncul sorotan atas **masa lalu politik Eliade** di Rumania tahun 1930-an: ia pernah terlibat dengan gerakan nasionalis *Iron Guard* yang berideologi fasis dan anti-Semit. Hal ini diungkap lebih lanjut oleh sejarawan seperti *Bruce Lincoln (2024)* yang menemukan tulisan Eliade era muda yang bernuansa ultra-nasionalis (tandfonline.com). Kontroversi ini menimbulkan “noda” pada reputasi Eliade, bahkan memicu perdebatan etis di bidang studi agama: sejauh mana pandangan politik pribadi memengaruhi karya ilmiah? Sebagian kritikus menuduh pemikiran Eliade memiliki bias reaksioner terselubung (misal kerinduannya akan tradisi primordial dianggap resonan dengan ideologi kanan). Namun pembela Eliade, seperti Trotter (2022), berargumen banyak tuduhan bersifat insinuatif dan tidak mengurangi nilai ilmiah karya Eliade. Terlepas dari kontroversi tersebut, mayoritas akademisi sepakat bahwa sumbangan Eliade dalam metodologi fenomenologi agama tetap fundamental. Ia membuka mata dunia

akademik Barat terhadap kekayaan simbolisme agama-agama non-Barat, serta menekankan pentingnya menghargai *makna internal* fenomena religius, bukan sekadar menjelaskan luarnya saja.

Secara ringkas, Mircea Eliade memberi **pengaruh mendalam** pada cara kita memahami agama secara komparatif. Pendekatan holistiknya – menggabungkan kajian sejarah, fenomenologi, dan psikologi mendalam – memperlihatkan *common patterns* dari New Guinea hingga Yunani kuno. Melalui konsep sakral/profan, mitos waktu suci, dsb, ia menunjukkan bahwa manusia lintas budaya *berusaha mengatasi dunia profan yang “tanpa makna” dengan menghadirkan yang sakral* (chroniclesmagazine.org). Wawasan ini memperkaya dialog antaragama dan kajian lintas budaya, karena membantu kita melihat titik temu pengalaman spiritual umat manusia. Meskipun diskursus atas warisannya terus berlangsung, Eliade tak ayal lagi menempati posisi sentral sebagai tokoh perbandingan agama abad ke-20 – “*seorang jenius polymath*”, sebagaimana pernah digelari, yang karyanya masih “harus ada di rak buku kita” hingga kini (Bolle, 1980).

3. Huston Smith (1919–2016) – Penyebar Pemahaman Agama-Agama Dunia

Huston Smith berbeda dari Müller dan Eliade yang terutama berkiprah sebagai peneliti; Smith dikenal luas sebagai *komunikator dan pendidik* ulung dalam studi

agama-agama dunia. Selama lebih dari setengah abad, Huston Smith memperkenalkan keindahan dan kebijaksanaan berbagai tradisi spiritual kepada publik Barat, melalui buku, media, dan pengajaran, sehingga dijuluki **“juru bicara agama-agama dunia”**. Buku legendarisnya, *The Religions of Man* (1958) – direvisi menjadi *The World’s Religions* (1991) – terjual lebih dari **tiga juta kopi** dan digunakan di ratusan kampus (rsn.aarweb.org). Wilfred Cantwell Smith (sarjana perbandingan agama terkenal) bahkan pernah berujar bahwa buku tersebut “membuat studi agama secara akademis menjadi mungkin”, menggambarkan besarnya dampak karya Huston Smith dalam memopulerkan bidang ini.

Kontribusi Huston Smith dapat dilihat dalam beberapa hal: **(1) Penyajian Komprehensif dan Empatik terhadap Agama-Agama Dunia**. Dalam *The World’s Religions*, Smith berhasil menyajikan ajaran inti dan praktik dari Hinduisme, Buddha, Konfusianisme, Taoisme, Islam, Yahudi, Kristen, hingga tradisi primal, dengan **narasi yang memikat namun akurat**. Ia tidak sekadar memaparkan fakta doktrinal, tetapi menggali *“quality”* khas tiap agama – semacam inti rasa spiritual yang melampaui detail formal (rsn.aarweb.org). Pembaca diajak merasakan mengapa seorang Buddhist mengejar pencerahan, atau keagungan penyerahan diri dalam Islam, dalam bahasa yang indah dan menghormati masing-masing tradisi. Pendekatan empatik ini adalah

sumbangan penting: Smith menunjukkan bahwa memperbandingkan agama tidak harus kering dan dingin, melainkan bisa menggugah apresiasi mendalam. Kemampuannya “*menyampaikan kualitas yang melebihi isi ajaran*” setiap agama disebut Arvind Sharma sebagai prestasi intelektual-pedagogis luar biasa. Hal ini turut mengubah cara religious studies diajarkan – tidak semata analisis kritis, tetapi juga *penghargaan fenomenologis* pada makna batin tradisi.

(2) Pluralisme dan *Perennial Philosophy*. Huston Smith adalah penganut pandangan *filsafat perennial*, yakni gagasan bahwa semua agama mengandung kebenaran mendasar yang sama, meski dalam bentuk berbeda. Ia terpengaruh tradisi *Traditionalist* (Frithjof Schuon, dll) dan juga Aldous Huxley. Dalam berbagai karyanya, seperti *Forgotten Truth: The Common Vision of the World's Religions* (1976), Smith menegaskan bahwa di balik perbedaan ritual dan teologi, agama-agama berbagi *visi metafisis* tentang Realitas Tertinggi dan jalan spiritual manusia (en.wikipedia.org). Ia sering mengilustrasikan hal ini dengan metafora: “banyak jalan menuju puncak gunung yang sama.” Dengan demikian, kontribusi Smith bukan pada teori baru, melainkan pada *pembelaan yang cerdas terhadap pluralisme agama* di tengah arus modernisme. Ketika di pertengahan abad ke-20 banyak pemikir cenderung skeptis atau reduksionis terhadap agama, Huston Smith “dengan gigih mempertahankan perspektif filsafat perennial dalam

studi agama” bahkan saat pandangan itu dianggap ketinggalan zaman (rsn.aarweb.org). Pandangan pluralisnya mendorong dialog antaragama berbasis kesetaraan dan saling hormat. Ia sendiri mempraktikkan hal ini: dikenal mendalami meditasi Zen, latihan yoga, doa Islam, dll, sembari tetap menjadi Kristen yang taat – melambangkan *living example* dari pluralisme iman.

(3) Inovasi Kajian: Mistisisme, Psikedelik, dan Lintas Budaya. Huston Smith juga berkontribusi melalui ketertarikannya pada aspek-aspek khusus lintas agama. Ia **meneliti hubungan mistisisme dan bahasa** – terlibat perdebatan dengan Steven Katz tentang apakah pengalaman mistik itu melampaui kata-kata atau dibentuk oleh konteks bahasa (rsn.aarweb.org). Ia memihak pandangan bahwa ada inti universal dalam mistisisme yang tak terikat bahasa (sejalan dengan perennialismenya). Selain itu, Smith termasuk pelopor kajian **penggunaan zat psikedelik dalam pengalaman religius**. Pada 1960-an, ia ikut serta dalam *Eksperimen Good Friday* di Harvard yang menyelidiki efek psilocybin terhadap pengalaman spiritual, dan kemudian menulis buku *Cleansing the Doors of Perception* (2000) mengenai spiritualitas dan enteogen. Kajian ini relatif baru dalam perbandingan agama, dan Smith membuka diskursus tentang apakah pengalaman pencerahan dapat dipicu kimia dan apa implikasinya bagi pemahaman agama. Ia juga memberikan perhatian pada **tradisi pribumi/penduduk asli** yang sering terabaikan. Smith

berusaha “menyelamatkan tradisi religius pribumi dari pengabaian dalam studi agama” dengan menyoroti kedalaman hikmah agama suku (rsn.aarweb.org). Dalam edisi revisi bukunya, ia menambahkan bab tentang *Traditions of the primal people*. Ini membantu memperluas cakrawala perbandingan agama agar tidak melulu agama “besar” yang tertulis, tetapi juga tradisi lisan dan lokal.

Secara sosial, Huston Smith melalui ceramah, serial TV (*The Wisdom of Faith* bersama Bill Moyers, 1996), dan kepribadiannya yang karismatik, **memopulerkan studi agama lintas iman** ke audiens yang lebih luas daripada kalangan akademik semata. Ia kerap disebut sebagai *ambassador of world religions*, mendampingi dialog antar pemimpin berbagai agama, dan suaranya dihormati di banyak komunitas iman. Dalam tulisan obituari, Arvind Sharma menyebut Huston Smith layak masuk “Hall of Fame scholars of religion” dengan prestasi memperkenalkan jutaan orang pada kekayaan spiritual dunia (rsn.aarweb.org)

Warisan Huston Smith tampak nyata: hingga kini *The World's Religions* masih menjadi bacaan wajib bagi pemula studi agama. Banyak akademisi generasi selanjutnya (dan juga masyarakat umum) mengaku terinspirasi mendalami kajian lintas agama setelah membaca karya-karyanya.

Meskipun pendekatannya tidak terlalu teoritis, justru gaya naratif dan empatik Smith mengisi ceruk penting: menjembatani **antara akademisi dan awam**, antara analisis dan *apresiasi iman*. Ia mengingatkan bahwa dalam perbandingan agama, *understanding* harus berjalan beriringan dengan *respect* – sebuah pelajaran yang sangat relevan dalam dunia modern penuh konflik identitas. Huston Smith menunjukkan bahwa pengetahuan akademis tentang agama dapat sekaligus mempertajam spiritualitas dan toleransi seseorang (mdpi.com). Atas jasanya, ia dihormati sebagai *guru besar* yang “mengajarkan dunia tentang agama-agama dunia” – peran yang sesuai dengan predikatnya sebagai salah satu tokoh penting perkembangan ilmu perbandingan agama di abad ke-20.

4. Fazlur Rahman (1919–1988) – Perspektif Islam dalam Studi Perbandingan Agama

Fazlur Rahman adalah seorang intelektual Muslim modernis kelahiran Pakistan yang memberikan sumbangan berharga dalam memasukkan perspektif Islam ke kancah studi agama secara global. Berbeda dengan tokoh-tokoh sebelumnya yang meneliti agama-agama dari luar tradisi, Fazlur Rahman **berperan dari dalam tradisi Islam** untuk mereformasi pemahaman keagamaan secara dialogis dengan ilmu modern dan agama lain.

Ia dikenal melalui karya-karyanya seperti *Islam* (1966) dan *Islam and Modernity* (1982), serta konsep metodologis “*double movement*” dalam penafsiran Qur’an. Kontribusinya memiliki dua dimensi utama: pada *internal Islam* dan pada *studi perbandingan agama secara umum*.

Pertama, dalam konteks Islam, Fazlur Rahman berusaha menjembatani warisan intelektual Islam klasik dengan kebutuhan modern. Ia mengkritik keras stagnasi pemikiran Islam yang hanya berputar pada tafsir literal dan fiqh klasik tanpa pembaruan konteks. Melalui pendekatan historis-kontekstual, Rahman menunjukkan bagaimana ajaran Qur’an seyogianya dipahami pada dua level: **konteks asli (historis)** dan **prinsip moral universal** yang bisa digerakkan ke masa kini (inilah inti teori hermeneutik “*double movement*”-nya). Pendekatan ini sebenarnya selaras dengan semangat perbandingan: ia membandingkan *konteks masa Nabi* dengan *realitas modern*, lantas menarik kesimpulan yang aplikatif (minerva-access.unimelb.edu.au) . Rahman juga menekankan agar umat Islam mempelajari *ilmu pengetahuan modern* dan pengalaman sejarah agama-agama lain untuk memperkaya tafsir Islam. Dalam hal ini, ia mendorong muslim mempelajari Bibel, tradisi Yahudi-Kristen, bahkan filsafat India, demi memperluas wawasan tanpa kehilangan identitas.

Kedua, kontribusi Fazlur Rahman terhadap studi perbandingan agama secara luas tampak dari upayanya menjadikan **Islam sebagai subjek sekaligus pelaku** dialog keilmuan lintas agama. Pada 1960-an, ia diundang mengajar di Universitas Chicago (setelah sebelumnya menjabat Direktur Lembaga Riset Islam di Pakistan). Di Chicago, Rahman berdialog intens dengan sarjana agama lain, ikut merumuskan kurikulum Islamic Studies yang terbuka terhadap pendekatan religious studies. Ia memperlihatkan *teladan* bahwa seorang sarjana muslim dapat kritis terhadap tradisinya sendiri sembari tetap beriman, dan hal ini mendapatkan penghargaan di dunia akademik Barat. Karya-karyanya sering dikutip dalam diskusi mengenai **reformasi pemikiran Islam** dan perbandingan *scriptural hermeneutics* lintas agama. Misalnya, konsep Rahman tentang *ideal moral Qur'an vs praktik historis* dibandingkan dengan dinamika dalam tradisi Yahudi-Kristen (seperti hermeneutik Biblikal) (minerva-access.unimelb.edu.au). Dengan demikian, ia membawa perspektif Islam ke dalam wacana umum studi agama, sehingga tidak euro-sentris. Oxford Research Encyclopedia menyebut Fazlur Rahman sebagai “sarjana Muslim terkemuka abad 20 yang mengawinkan modernisme dengan tradisi” (Moosa, 2024). Peran yang ia lihat untuk dirinya adalah *membentuk pembaharuan tradisi Islam* dan mengajak dialog dengan Barat.

Beberapa gagasan Rahman yang melintasi batas agama: **(1) Teori Wahyu dan Rasionalitas.** Ia menulis tentang konsep wahyu dalam Islam secara filosofis, membandingkannya dengan konsep wahyu dalam tradisi lain. Ia menolak pandangan sempit bahwa wahyu hanya doktrin verbal beku; baginya wahyu Illahi selalu mengandung *maqashid* (intensi moral) yang sejalan dengan akal universal. Pandangan ini memiliki kesamaan dengan diskursus dalam agama lain tentang penafsiran kitab suci di era modern, sehingga karyanya kerap disejajarkan dengan pemikir seperti *Abraham Joshua Heschel* di Yahudi atau *Paul Tillich* di Kristen yang juga mengupayakan reinterpretasi. **(2) Etika Sosial Lintas Iman.** Rahman mengkaji konsep etika Qur'an (keadilan, hak-hak perempuan, riba, dll) secara kontekstual dan menunjukkan relevansinya secara universal. Ini membuat pemikiran Islam dapat masuk dialog etika global. Misalnya, pemikirannya tentang riba (bunga bank) dibandingkan dengan ajaran sosial Kristen; pandangannya tentang *zakat* dibanding konsep *charity* di agama lain. **(3) Pendidikan dan Interfaith.** Sebagai akademisi, Rahman aktif dalam dialog antaragama. Ia terlibat diskusi Kristen-Islam, dan sering mengutip sumber-sumber tradisi lain dalam karyanya. Hal ini memberi teladan metodologis bahwa *seorang sarjana Islam juga adalah sarjana agama secara umum.*

Perkembangan pemikiran Fazlur Rahman tidak lepas dari ujian berat. Di Pakistan, buku dan ide-idenya

dikritik ulama konservatif; tuduhan bid'ah dan liberalisme membuatnya terpojok. Setelah menerbitkan buku *Islam* (1966) yang sangat dihargai di Barat tetapi disalahpahami di Pakistan, ia menghadapi tekanan hingga mengundurkan diri dari jabatannya pada 1968 dan bermigrasi ke Barat (Moosa, 2024). *Hijrahnya* Fazlur Rahman ke lingkungan akademik Barat justru memperluas pengaruhnya: di University of Chicago ia mendidik generasi pakar studi Islam terkemuka (misal: Abdullah Ahmed An-Na'im, Ebrahim Moosa) yang kemudian turut menjawab isu perbandingan agama dalam konteks Islam kontemporer. Melalui murid-murid dan karyanya, **pengaruh intelektual Fazlur Rahman tampak pada wacana pemikiran Islam kontemporer di seluruh dunia muslim** (minerva-access.unimelb.edu.au). Sebuah studi oleh Ali Akbar (2020) menunjukkan bahwa ide-ide Rahman tentang konsep wahyu dan metodologi Qur'an berperan signifikan dalam munculnya diskursus pembaruan di kalangan cendekiawan muslim masa kini.

Dari perspektif sejarah ilmu, Fazlur Rahman membantu *mengintegrasikan studi perbandingan agama ke dalam teologi Islam* dan sebaliknya, memasukkan Islam sebagai bagian integral studi perbandingan agama global. Sebelum masanya, banyak kajian perbandingan agama memperlakukan Islam secara agak terpisah (sering diorientasikan ke studi Timur Tengah atau studi Oriental). Rahman mencontohkan bagaimana kajian

Islam dapat diolah dengan paradigma religious studies yang sama modernnya dengan studi atas Kristen atau Hindu. Dengan demikian, ia meruntuhkan tembok isolasi keilmuan. Pandangan luasnya – yang menguasai khazanah klasik Islam sekaligus filsafat Barat – menjadikannya *jembatan* antara tradisi Islam dan wacana global.

Sebagai penutup, *legacy* Fazlur Rahman dalam ilmu perbandingan agama terwujud dalam dua hal: **substansi pemikiran** dan **teladan integritas ilmiah**. Substansinya – ide-ide progresif tentang penafsiran teks, dialog etis lintas iman, sintesis tradisi & modernitas – terus menjadi rujukan bagi sarjana yang mencari reformasi berbasis tradisi (Moosa, 2024). Teladannya – seorang intelektual muslim yang mendalami tradisi lain tanpa inferiority complex, dan yang berani mereformasi dari dalam – menginspirasi generasi baru untuk melanjutkan dialog kreatif antara Islam dan agama-agama dunia. Dalam konteks studi perbandingan agama, Fazlur Rahman memastikan bahwa **suara Islam modern terdengar jelas dan cerdas**, duduk sejajar dengan tradisi besar lain dalam wacana akademik. Ini kontribusi yang tak ternilai, mengingat pentingnya inklusivitas perspektif dalam pemahaman lintas agama abad ke-21.

Untuk meringkas keempat tokoh yang telah dibahas (Müller, Eliade, Smith, Rahman), berikut tabel ringkas pemetaan kontribusi mereka:

Tabel 3. Kontribusi Tokoh Perbandingan Agama

Tokoh	Bidang/Peran Utama	Kontribusi Kunci	Karya Penting
Friedrich Max Müller (1823–1900)	Filolog & Orientalis; pelopor <i>Science of Religion</i> di Barat (scielo.org.za).	<ul style="list-style-type: none"> - Mendasarkan studi agama pada perbandingan filologis teks lintas budaya (Mukherjee, 2022). - Memopulerkan pandangan ilmiah netral ttg agama (bebas bias teologis) (scielo.org.za). - Motto “He who knows one, knows none” mendorong studi lintas agama (islamicstudies.uok.edu.in). 	<i>Sacred Books of the East</i> (50 jilid, ed.) <i>Introduction to the Science of Religion</i> (1873) - kumpulan kuliah Müllerian.
Mircea Eliade (1907–1986)	Sejarawan agama & fenomenolog; guru besar <i>History of Religions</i> .	<ul style="list-style-type: none"> - Memperkenalkan analisis pola universal simbol/mitos religius lintas budaya (Gschwandtner, 2019). - Konsep sakral vs profan, <i>hierophany, myth of the eternal return</i>; menjelaskan struktur kesadaran religius umat manusia (chroniclesmagazine.org). - Menekankan pendekatan empatik pada pengalaman religius (agama sebagai fenomena sui generis yang tak direduksi) (Studstill, 2000b). 	<i>The Sacred and The Profane</i> (1957) <i>Patterns in Comparative Religion</i> (1958) <i>History of Religious Ideas</i> (3 vol, 1978-85)

<p>Huston Smith (1919–2016)</p>	<p>Pendidik & komunikator lintas agama; pakar <i>World Religions</i>.</p>	<ul style="list-style-type: none"> - Memopulerkan pengetahuan agama-agama dunia ke publik luas dengan pendekatan naratif yang menghargai tiap tradisi (rsn.aarweb.org). - Menganjurkan <i>perennial philosophy</i>: intisari kebenaran universal di semua iman (rsn.aarweb.org). - Mengangkat pentingnya inklusi tradisi Timur & primal dalam diskusi agama global; ikut debat mistisisme & eksperimen spiritual (psikedelik) (rsn.aarweb.org). 	<p><i>The World's Religions</i> (1958/1991) – buku pengantar klasik (rsn.aarweb.org)</p> <p><i>Forgotten Truth</i> (1976) – visi filosofis perennial.</p> <p><i>Why Religion Matters</i> (2001) – apologetik agama di era modern.</p>
<p>Fazlur Rahman (1919–1988)</p>	<p>Cendekiawan Muslim modernis; jembatan Islam & Religious Studies.</p>	<ul style="list-style-type: none"> - Mengembangkan metode tafsir Qur'an kontekstual (double movement) yang mempertemukan tradisi dengan tuntutan modern (minerva-access.unimelb.edu.au). - Mengintegrasikan pendekatan akademik kritis ke studi Islam, menjadikan Islam subjek dialog sejajar dalam studi agama global (Moosa, 2024). - Mendorong pembacaan etis-progresif atas doktrin Islam (reformasi hukum, hak perempuan, dll) yang 	<p><i>Islam</i> (1966) – paparan komprehensif historis-teologis Islam.</p> <p><i>Islam and Modernity</i> (1982) – kerangka pembaruan pemikiran Islam.</p> <p><i>Major Themes of the Qur'an</i> (1980) – tafsir tematik Qur'an.</p>

		sejalan dengan nilai universal, sehingga membuka jalur dialog dengan etika agama lain.	
--	--	--	--

D. Perkembangan Studi Perbandingan Agama di Indonesia

Indonesia sebagai negara dengan masyarakat religius yang sangat majemuk memiliki latar perkembangan studi perbandingan agama yang unik. Kajian formal perbandingan agama di Indonesia mulai tumbuh setelah kemerdekaan, terutama sejak berdirinya Perguruan Tinggi Agama Islam Negeri (PTAIN, cikal bakal IAIN/UIN) pada akhir 1950-an dan 1960-an. **Latar belakang kemajemukan agama** – enam agama resmi dan ratusan aliran kepercayaan – menciptakan kebutuhan praktis untuk memahami agama lain demi harmoni nasional. Pemerintah Orde Lama dan Orde Baru menyadari pentingnya wawasan lintas agama bagi aparat dan pendidik, meski dengan motif kontrol stabilitas. Karena itu, studi perbandingan agama mendapat tempat di lembaga pendidikan Islam negeri.

Tokoh pionir di Indonesia adalah **Prof. Dr. A. Mukti Ali**, intelektual muslim yang menamatkan studi perbandingan agama di McGill University, Kanada. Sekembalinya, ia menulis buku *Ilmu Perbandingan Agama* (1964) yang menjadi buku pegangan pertama di Indonesia tentang metode mengkaji agama-agama secara

akademis. Mukti Ali kemudian diangkat sebagai Menteri Agama (1971–1978) dan dari posisinya ia mendorong kuat dialog antaragama serta pengembangan kurikulum perbandingan agama di IAIN.

Di masanya, IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta dan IAIN Syarif Hidayatullah Jakarta aktif mengirim dosen untuk belajar ke luar negeri dan membuka jurusan Perbandingan Agama. **Peran institusi IAIN** sangat sentral: IAIN pada awal Orde Baru mendirikan jurusan “Perbandingan Agama” (di bawah Fakultas Ushuluddin) yang menjadi kawah candradimuka sarjana-sarjana perbandingan agama di tanah air (Bahri, 2014). Mata kuliah yang diajarkan mencakup pengantar agama-agama (Hindu, Buddha, Kristen, dll), metodologi studi agama, dan dialog antaragama. Langkah ini meletakkan dasar kelembagaan bagi disiplin tersebut di Indonesia.

Selama era Orde Baru (1966–1998), perkembangan studi perbandingan agama mengalami pasang surut. **Tantangan terbesar** datang dari iklim politik yang otoriter dan kecurigaan terhadap kajian lintas agama. Regime Orde Baru di satu sisi memanfaatkan studi perbandingan agama untuk agenda *integrasi nasional* (misalnya melatih pejabat tentang kerukunan), tapi di sisi lain menjaga agar kajian ini tidak “kebablasan”. Pendekatan yang diizinkan cenderung deskriptif normatif – yakni mempelajari pokok-pokok ajaran agama lain secara umum tanpa analisis kritis – supaya tidak menimbulkan perdebatan teologis sensitif. Penelitian

akademik mendalam relatif jarang. Selama lebih dari separuh abad (\pm 1960-an hingga 2010-an awal), **studi perbandingan agama di PTAI “belum dilakukan untuk tujuan akademis an sich”** (murni ilmiah) (Bahri, 2014). Artinya, seringkali ada motivasi dakwah atau minimal sikap apologetik dalam membandingkan agama. Hanya dalam dekade terakhir Orde Baru, sekitar 1990-an, mulai muncul perhatian pada kajian teoritis, itupun terbatas.

Namun, IAIN melahirkan sejumlah **akademisi kunci** yang berperan menjaga nyala api disiplin ini. Selain Mukti Ali, ada *Prof. Dr. Harun Nasution* yang memperkenalkan rasionalisme dalam studi Islam dan memberi contoh keterbukaan pada pandangan agama lain, *Dr. Djohan Effendi* yang aktif dalam dialog Kristen-Islam, dan *Dr. Amin Abdullah* di era 1990-an yang mendorong integrasi berbagai pendekatan (ia menulis tentang perlunya antropologi dan fenomenologi dalam studi agama di Indonesia). Di luar kampus Islam, UGM Yogyakarta pada 2000 mendirikan **Program Studi Agama dan Lintas Budaya (Center for Religious and Cross-cultural Studies – CRCS)** yang menawarkan sudut pandang *religious studies* sekuler terhadap agama-agama. Lulusan dan riset CRCS turut meramaikan khazanah studi perbandingan agama dengan pendekatan baru sejak reformasi.

Era **Reformasi (pasca-1998)** membawa angin segar bagi studi perbandingan agama di Indonesia. Kebebasan akademik yang lebih luas memungkinkan

kajian-kajian kritis dan interdisipliner bermunculan. IAIN di berbagai daerah bertransformasi menjadi Universitas Islam Negeri (UIN) dengan mandat mengintegrasikan ilmu umum dan agama. Perubahan ini turut memengaruhi jurusan Perbandingan Agama: meskipun nama jurusan sering tetap “Perbandingan Agama”, pendekatan dan kurikulumnya mulai diperbarui mengikuti tren global *religious studies* (Bahri, 2014). **Model studi** pun bergeser – seperti di UIN Yogyakarta dan UIN Jakarta – materi tidak lagi semata membandingkan doktrin, tapi juga isu-isu kontekstual: pluralisme, konflik agama, dialog teologi, dsb. Bahri mencatat bahwa di kedua UIN tersebut, perkuliahan agama-agama selalu dikaitkan dengan konteks masyarakat Indonesia kontemporer, sehingga relevan dan hidup.

Bahkan, belakangan istilah “Perbandingan Agama” dirasakan kurang mencakup pendekatan luas, sehingga kurikulum bergaya *Religious Studies* mulai diadopsi meski istilah resmi jurusan belum diubah.

Tantangan tetap ada. **Tantangan internal**, misalnya keterbatasan dosen yang benar-benar terlatih dalam studi agama secara ilmiah. Banyak dosen berlatar teologi Islam sehingga perlu penyesuaian metodologi. Mukti Ali sendiri sempat mengeluhkan pada 1990 bahwa 25 tahun setelah buku pertamanya terbit, perkembangan riset perbandingan agama masih minim di tanah air. **Tantangan eksternal**, antara lain kecurigaan sebagian

kalangan Islam konservatif yang menganggap studi perbandingan agama bisa mencairkan akidah. Isu seperti kristenisasi atau aliran sesat kadang membuat ruang gerak akademisi perbandingan agama menjadi sensitif. Meski demikian, ruang kebebasan pasca-1998 memungkinkan dialog yang dulunya tabu. Organisasi keagamaan seperti Muhammadiyah dan NU pun kini relatif mendukung kajian lintas iman moderat demi mencegah radikalisme.

Peluang pengembangan kajian ini di Indonesia cukup besar mengingat posisi Indonesia yang khas. Sebagai negara mayoritas muslim yang demokratis, Indonesia sering menjadi studi kasus dunia tentang pluralisme. Para akademisi perbandingan agama dapat mengambil peran menghasilkan kajian tentang model-model interaksi agama di Indonesia untuk kontribusi teori global. Selain itu, masalah sosial seperti konflik komunal bernuansa agama (Ambon, Poso, dll) memerlukan analisis ilmiah lintas disiplin – area yang bisa diisi para sarjana bidang ini. Banyak mahasiswa Indonesia kini juga melanjutkan studi agama di luar negeri dan kembali dengan perspektif baru, memperkaya metode di dalam negeri. Dalam praktiknya, studi perbandingan agama di Indonesia berdampak positif pada kehidupan beragama dan sosial. Ia telah **melahirkan tokoh-tokoh dialog** lintas iman, semisal *almarhum Abdurrahman Wahid (Gus Dur)* yang meski bukan akademisi perbandingan agama formal, banyak

terinspirasi oleh pemikiran inklusif yang berkembang di lingkungan IAIN. Juga *Prof. Komaruddin Hidayat* (cendekiawan muslim lulusan IAIN Jakarta dan McGill) yang menulis buku **“Agama Masa Depan”** mengapresiasi pluralitas iman, dan *Dr. Alwi Shihab* dengan konsep **“Islam inklusif”** – kedua tokoh ini berlatar pendidikan perbandingan agama. Wacana **kerukunan umat beragama** di Indonesia banyak diperkaya oleh literatur yang disusun akademisi bidang ini, misalnya buku dan modul tentang teologi pluralisme, fiqih lintas agama, dll. Lembaga seperti *Pusat Studi Agama dan Budaya* (Jakarta) atau *ICRS Yogyakarta* (program Doktor konsorsium UGM, UIN, UKDW) juga berperan dalam riset-riset interreligious studies mutakhir, termasuk isu hubungan agama dengan HAM, gender, dan lingkungan. Semua ini menunjukkan bahwa ilmu perbandingan agama di Indonesia perlahan beralih dari sekadar kajian normatif menjadi **ilmu terapan** yang berkontribusi pada pemecahan masalah kebinekaan bangsa.

Perjalanan sejarah singkat perkembangan ini dapat dipetakan sebagai berikut:

Tabel 4. Perkembangan Studi Perbandingan Agama Indonesia

Periode	Perkembangan Studi Perbandingan Agama di Indonesia
1945-1960-an	Pasca-kemerdekaan, perhatian terhadap pemahaman antaragama tumbuh seiring nasionalisme pluralistik. PTAIN/IAIN didirikan (1960) , memasukkan jurusan

	Perbandingan Agama dalam Fakultas Ushuluddin (Bahri, 2014). Kurikulum dasar disusun (materi pokok agama Islam, Kristen, Hindu dsb).
1970-an	Mukti Ali menjabat Menteri Agama (1971–1978), mendorong dialog dan studi lintas agama di kampus dan masyarakat. Departemen Agama mengadakan seminar kerukunan. Kurikulum IAIN direformasi: mahasiswa diwajibkan belajar agama lain secara deskriptif. Namun penelitian ilmiah masih jarang, pendekatan cenderung apologetik.
1980–1990-an	Orde Baru mengontrol wacana agama; studi perbandingan agama stagnan dalam kerangka “Kerukunan Umat Beragama” resmi. Publikasi akademik sedikit. Harun Nasution di IAIN Jakarta memperkenalkan rasionalisme, membuka cakrawala berpikir kritis. Menjelang 1990-an, diskursus teologi inklusif (oleh Nurcholish Madjid, dkk) mulai marak, meski di luar kampus formal. Program S2/S3 IAIN mulai mengirim lulusan ke luar negeri untuk studi agama.
Pasca-1998	Reformasi: kebebasan berpendapat meningkatkan kajian kritis. IAIN bertransformasi jadi UIN dengan paradigma integrasi ilmu. Jurusan Perbandingan Agama diperkuat dengan teori dan metodologi Barat (Bahri, 2014). Muncul program studi lintas agama di universitas umum (misal CRCS UGM, ICRS konsorsium). Penelitian tentang pluralisme, konflik agama, dialog teologis meningkat pesat. Keterlibatan peneliti Indonesia dalam forum global (IAHR, Parliament of Religions) bertambah.
2000-an-Kini	Studi perbandingan agama di Indonesia memasuki fase dewasa: kurikulum semakin <i>interdisciplinary</i> (sosiologi agama, antropologi, studi agama digital, dll

	mulai diajarkan). Tantangan berupa politisasi agama (misal isu penodaan agama) direspons ilmuwan dengan menerbitkan kajian ilmiah untuk pencerahan publik. Peluang: Indonesia menjadi laboratorium hidup pluralisme – riset-riset lokal kian diakui secara internasional. Disiplin ini juga berkontribusi dalam merumuskan pendidikan multikultural dan kontra-radikalisasi melalui pemahaman lintas iman.
--	---

Secara keseluruhan, studi perbandingan agama di Indonesia telah mengalami perkembangan dari **fase perintisan** (oleh tokoh seperti Mukti Ali) menuju **fase institusionalisasi** (di IAIN/UIN) dan kini menuju **fase pematangan** yang lebih kontekstual dan aplikatif. Meski menghadapi tantangan, disiplin ini memiliki peran strategis dalam memperkuat kohesi sosial negeri yang plural, sekaligus menyumbang perspektif Asia-Muslim bagi khazanah studi agama global. Dengan melanjutkan tradisi akademik yang kuat dan relevan, ilmu perbandingan agama di Indonesia dapat terus berkembang sebagai *jembatan* antarumat dan *pemandu* bagi terciptanya saling pengertian di tengah kemajemukan.

BAB 3

Konsep-Konsep Dasar dalam Studi Perbandingan Agama

Studi perbandingan agama berupaya memahami fenomena keagamaan lintas tradisi dengan menyoroti definisi, konsep, dan praktek utama dari berbagai agama. Berikut ini dibahas lima konsep dasar: definisi agama (fungsi dan karakteristiknya), konsep ketuhanan (monoteisme, politeisme, panteisme, ateisme, agnostisisme), kitab suci, ritual dan simbol, serta etika dan moral dalam agama. Setiap bagian disertai telaah teoretis berdasarkan sumber akademik terkini.

A. Agama: Definisi, Fungsi, dan Karakteristik

Definisi Agama dari Berbagai Perspektif: Secara akademik, **agama** telah didefinisikan dengan beragam pendekatan. Edward B. Tylor (antropolog abad ke-19) memberikan definisi substantif klasik: *“agama adalah kepercayaan pada keberadaan makhluk spiritual”* (Launay, 2022). Definisi Tylor menekankan aspek kepercayaan pada yang supernatural (makhluk atau roh). Namun, definisi ini dikritik karena tidak mencakup tradisi seperti Buddhisme yang tidak berfokus pada dewa

personal. Emile **Durkheim** (sosiolog) menawarkan definisi fungsional yang terkenal: “Agama adalah suatu sistem yang terpadu antara kepercayaan dan praktik yang berhubungan dengan hal-hal yang suci (sakral), yaitu hal-hal yang terlarang – kepercayaan dan praktik yang menyatukan suatu komunitas moral yang disebut ‘gereja’, semua orang yang menganutnya” (Launay, 2022). Definisi Durkheim menekankan peran agama dalam memisahkan yang *sakral* dan *profan* serta membentuk komunitas bersama. Perspektif lain, misalnya Clifford **Geertz** (antropolog), mendefinisikan agama sebagai sistem simbol yang membangun makna mendalam dan suasana hati tertentu, sehingga memberikan kerangka bagi manusia untuk memahami dunia secara *bermakna*. Pendekatan Geertz ini melihat agama sebagai *cultural system* (sistem budaya) yang sarat simbol. Beragamnya definisi menunjukkan bahwa agama bisa dipahami sebagai fenomena **substantif** (isinya: kepercayaan akan Tuhan/dewa, roh, dll.) maupun **fungsional** (perannya: pembentuk makna, solidaritas, dll.). Akademisi kontemporer cenderung sepakat bahwa tidak ada satu definisi tunggal yang mencakup semua bentuk agama, mengingat kompleksitas fenomena keagamaan di berbagai budaya (bandingkan misalnya agama suku, agama dunia, kepercayaan baru).

Fungsi Sosial, Psikologis, dan Etis Agama: Selain definisi formal, agama dapat dipahami melalui fungsinya bagi individu dan masyarakat. Secara **sosial**, agama

berperan sebagai perekat komunitas dan sumber kohesi. Durkheim berpendapat bahwa praktik-praktik ritual keagamaan memperkuat solidaritas sosial dan *collective conscience* (kesadaran kolektif) masyarakat. Riset modern mendukung hal ini: partisipasi dalam ritual keagamaan terbukti meningkatkan ikatan sosial (*social bonding*) dan emosi positif antar anggota (Charles et al., 2021). Bahkan ritual sekuler yang meniru format kebaktian dapat menghasilkan efek serupa dalam mempererat hubungan sosial. Dengan demikian, secara sosial agama berfungsi membangun komunitas, identitas bersama, dan keteraturan melalui nilai dan norma bersama. Secara **psikologis**, agama berperan memberikan dukungan emosional dan makna hidup. Ketika menghadapi krisis atau stres, banyak orang memanfaatkan coping religius – misalnya berdoa dan pasrah kepada kehendak ilahi – yang terbukti memberikan ketenangan batin, perasaan aman, dan keteguhan untuk bertahan. Penelitian psikologi menemukan bahwa *religious coping* (strategi coping berbasis agama) dapat mengurangi kecemasan dan depresi dengan meningkatkan rasa **resiliensi** (daya lenting) individu (Charles et al., 2021).. Dari sisi pemberian makna, iman dan ajaran agama membantu individu memahami pengalaman pahit (penderitaan, kehilangan) sebagai bagian dari rencana atau ujian ilahi, sehingga lebih mudah diterima secara psikologis. Secara **etis**, agama menyediakan landasan moral. Ajaran agama

umumnya mencakup perintah dan larangan moral (seperti *Sepuluh Perintah Tuhan* dalam Kristen, *Syariat* dalam Islam, *Dharma* dalam Hindu-Buddha) yang membimbing perilaku benar-salah. Norma-norma ini mempromosikan keteraturan sosial – misalnya melarang kejahatan, menganjurkan kejujuran dan amal – sehingga agama kerap menjadi penjaga etika publik. Bahkan Karl Marx yang kritis terhadap agama mengakui agama memberikan ilusi kenyamanan moral dan “opium” bagi masyarakat, meskipun ia menganggap efek itu pada akhirnya mempertahankan status quo sosial.

Karakteristik Umum Agama: Walau sangat beragam, tradisi-tradisi keagamaan di dunia memiliki beberapa karakteristik umum. Tabel berikut merangkum karakteristik utama agama dan contohnya dalam berbagai tradisi:

Tabel 5. Karakteristik Umum Agama

Karakteristik	Penjelasan dan Contoh
Kepercayaan pada yang Transenden	Adanya konsep tentang realitas tertinggi/suci yang melampaui dunia nyata. Contoh: Tuhan monoteistik dalam Islam, Kristen, Yahudi; banyak dewa dalam Hinduisme; konsep Tao dalam Taoisme sebagai keteraturan kosmis. Kepercayaan ini memberi kerangka metafisik bagi pemeluknya.
Ritual dan Ibadah	Praktik upacara berulang yang dilakukan dengan khidmat sebagai perwujudan keimanan. Contoh: salat lima waktu umat Islam, misa Ekaristi umat Katolik, upacara puja

	dan persembahan dalam Hindu, ritual sembahyang leluhur dalam Khonghucu. Ritual menghubungkan pemeluk dengan yang Ilahi serta memperkuat ikatan komunitas.
Pengalaman Spiritual	Pengalaman batin yang dianggap kontak dengan yang suci atau realitas tertinggi. Contoh: pengalaman “lahir baru” dalam Kekristenan, pencerahan (<i>nirvana</i>) dalam Buddhisme, pengalaman sufistik (mistik) dalam Islam, samadhi dalam Yoga Hindu. Pengalaman ini bersifat personal tapi dilembagakan dalam tradisi.
Naskah Suci dan Mitos	Kehadiran kitab suci atau himpunan kisah sakral yang menjadi rujukan. Contoh: Al-Qur’an bagi Muslim, Alkitab bagi Kristen, Weda dan epos (Ramayana, Mahabharata) bagi Hindu, Tipitaka bagi Buddha. Kisah penciptaan, nabi, dan dewa membentuk <i>worldview</i> (pandangan dunia) pemeluk.
Ajaran Moral/Etika	Sistem nilai yang mengatur perilaku benar dan salah. Contoh: <i>Sepuluh Perintah</i> dalam Yahudi-Kristen (larangan membunuh, mencuri, dsb.), <i>Pancasila Buddha</i> (lima sila: tidak membunuh, mencuri, berzina, berbohong, mabuk), konsep <i>Ahimsa</i> (tanpa kekerasan) dalam Hindu/Jain. Ini menjadi pedoman hidup bermasyarakat.
Komunitas dan Institusi	Pengorganisasian sosial pemeluk dalam lembaga formal. Contoh: gereja dan denominasi dalam Kristen, ummah (komunitas) dalam Islam, sangha (ordo biksu) dalam Buddha, paroki dan diosis dalam Katolik. Ada pemimpin keagamaan (imam, pendeta, biksu) dan

	struktur kelembagaan yang mengatur kegiatan keagamaan.
Simbol-simbol Suci	Lambang visual yang mewakili kehadiran Ilahi atau konsep keagamaan. Contoh: salib dalam Kristen sebagai simbol penebusan (Launay, 2022), Ka'bah dalam Islam sebagai kiblat dan simbol kesatuan umat, lingkaran <i>Dharmachakra</i> (roda dharma) dalam Buddhisme melambangkan ajaran Buddha. Simbol mengkomunikasikan makna mendalam secara ringkas.

Karakteristik-karakteristik di atas muncul dalam berbagai agama meskipun dengan bentuk beragam. Misalnya, hampir semua agama memiliki konsep entitas suci, entah itu personal (Tuhan) atau impersonal (hukum karma-dharma). Demikian pula, semua agama mengenal ritual sebagai ekspresi konkret kepercayaan dan mengenal narasi mitologis untuk menjelaskan asal-usul atau tujuan hidup manusia. Hal ini sejalan dengan model tujuh dimensi agama dari Ninian Smart, yang mencakup aspek doctrinal (doktrin/kepercayaan), ritual, experiential (pengalaman), narrative (naratif/mitos), ethical (etika), social (kelembagaan), dan material (artefak/simbol) dalam setiap tradisi (jasstudies.com). Meskipun penekanan tiap agama berbeda (misalnya Buddhisme menekankan pengalaman meditasi, sementara Kristen menekankan doktrin), setiap dimensi umumnya dapat ditemukan dalam semua agama besar.

B. Konsep Ketuhanan: Monoteisme, Politeisme, Panteisme, Ateisme, Agnostisisme

Konsep tentang *Tuhan* atau *ketuhanan* merupakan inti dari banyak agama, meski dipahami dengan cara berbeda. Studi perbandingan agama mengidentifikasi beberapa konsep ketuhanan utama: **monoteisme**, **politeisme**, **panteisme**, serta posisi non-teistik seperti **ateisme** dan **agnostisisme**. Tabel berikut membandingkan definisi dan ciri khas masing-masing konsep serta contohnya:

Tabel 6. Konsep Ketuhanan

Konsep Ketuhanan	Definisi dan Ciri Khas	Contoh Agama/Tradisi
Monoteisme	Keyakinan bahwa hanya ada satu Tuhan yang Maha Esa. Tuhan dipandang personal, mahakuasa, mahatahu, pencipta alam semesta, dan biasanya <i>transenden</i> (melampaui dunia). Ciri khas: eksklusivitas ketuhanan – semua yang bukan Tuhan adalah ciptaan.	Contoh: Islam (Allah yang Esa), Kristen (Tritunggal dianggap satu hakikat Tuhan), Yudaisme (YHWH). Juga agama Abrahamik lain. Tradisi monoteistik menekankan wahyu Tuhan dalam kitab suci dan ajaran kenabian.

<p>Politeisme</p>	<p>Keyakinan pada banyak dewa. Terdapat sejumlah dewa dengan fungsi atau domain berbeda (dewa perang, kesuburan, langit, dsb.). Dewa-dewa dapat memiliki hirarki, namun tidak ada satu pun yang mencakup semuanya. Ciri khas: <i>inklusivitas</i> – bisa mengakui keberadaan banyak manifestasi ketuhanan.</p>	<p>Contoh: Agama Hindu (terdapat Brahma, Wisnu, Siwa dan devisa lainnya – meski dalam filosofinya ada konsep Brahman yang Esa), kepercayaan Yunani-Romawi kuno (Zeus, Hera, Poseidon, dll.), agama Mesir kuno, kepercayaan tradisional (animisme-dinamisme) dengan banyak roh. Politeisme cenderung toleran terhadap dewa asing, karena dapat dipanteonkan bersama. ucpress.edu</p>
<p>Panteisme</p>	<p>Pandangan bahwa Tuhan identik dengan alam semesta atau segala yang ada. Tuhan tidak dipisahkan dari ciptaan; seluruh alam adalah perwujudan Tuhan. Dengan kata lain, <i>Tuhan = Alam Semesta</i>. Ciri: menekankan aspek keilahian yang <i>imanen</i> (melekat dalam dunia).</p>	<p>Contoh: Beberapa aliran Hindu Vedanta (mis. Brahman dalam Advaita Vedanta meresapi seluruh realitas), filsafat Stoik dan Spinoza (Tuhan sebagai Natur yang mengatur segalanya), agama Taoisme bisa dianggap semi-panteistik (Tao menyatu dalam alam). Panteisme modern</p>

	Tuhan biasanya tidak berpribadi, melainkan prinsip kosmis.	muncul dalam spiritualitas New Age dan gerakan ekologi spiritual yang memandang alam bersifat sakral.
Ateisme	Keyakinan bahwa tidak ada Tuhan atau dewa sama sekali. Ateisme menolak klaim keberadaan entitas ketuhanan supranatural. Bagi penganut ateis, alam semesta dapat dijelaskan tanpa perlu konsep Tuhan (sering berlandaskan rasionalisme atau sains). Ateisme dapat bersifat aktif (meyakini Tuhan tidak ada) atau pasif (sekadar ketiadaan kepercayaan akan Tuhan).	Contoh: Humanisme sekuler; komunisme Marxis (doktrin resmi negara komunis biasanya ateistik). Buddhisme terkadang disebut “ateistik” dalam arti tidak mengakui Tuhan pencipta yang mahakuasa (meskipun masih mengakui makhluk adikodrati seperti dewa lokal, mereka bukan pencipta). Kaum “ ateis baru ” seperti Richard Dawkins secara terang-terangan menolak keberadaan Tuhan dan agama.
Agnostisisme	Sikap ragu-ragu atau tidak yakin terhadap eksistensi Tuhan atau hal-hal supranatural. Seorang agnostik tidak menyatakan Tuhan ada	Contoh: Banyak orang modern cenderung agnostik – misalnya ilmuwan yang menyatakan “kami belum memiliki bukti

	<p>maupun tidak ada, karena menganggap pertanyaan tersebut <i>tidak dapat dipastikan</i> oleh pengetahuan manusia. Agnostisisme lebih merupakan posisi epistemologis: “tidak tahu” atau “tidak dapat tahu”.</p>	<p>ilmiah tentang Tuhan, jadi saya tidak mengambil posisi”. Istilah ini diperkenalkan oleh Thomas H. Huxley (abad ke-19). Dalam survei, agnostik kerap dikategorikan terpisah dari teist maupun ateis. Secara praktis, penganut agnostik mungkin tetap menjalankan beberapa ritual agama (mis. kultur), namun tidak berkomitmen pada doktrin teologis tertentu.</p>
--	---	---

Perbandingan Konsep Ketuhanan: Monoteisme, politeisme, dan panteisme semuanya mengakui realitas ketuhanan atau transenden, namun berbeda dalam jumlah dan sifatnya. **Monoteisme** cenderung eksklusif – hanya ada satu kebenaran Ilahi tertinggi – sehingga agama monoteistik kerap menekankan misi dakwah dan kemurnian tauhid. Sebaliknya, **politeisme** bersifat lebih fleksibel dalam menerima pluralitas kepercayaan; dalam sejarah kuno, kerajaan politeistik sering kali menyerap dewa-dewa lokal saat berekspansi (inklusif) (ucpress.edu). **Panteisme** berbeda dari keduanya karena

meniadakan perbedaan pencipta-ciptaan: dunia material sendiri dianggap suci. Ini berimplikasi pada pandangan etis seperti penghormatan tinggi pada alam dan lingkungan (karena alam = Tuhan). Sementara itu, **ateisme** dan **agnostisisme** tidak mengakui entitas ketuhanan tradisional. Ateisme menantang asumsi bahwa moralitas atau makna hidup harus bersumber dari Tuhan; kaum ateis mengembangkan sistem nilai sekuler (misalnya etika humanis) tanpa referensi ketuhanan. **Agnostisisme** berada di antara kepercayaan dan penolakan – posisi ini mengakui keterbatasan pengetahuan manusia. Dalam diskursus filsafat agama, agnostisisme dijelaskan sebagai posisi *withholding belief* (menangguhkan kepercayaan) terhadap proposisi “Tuhan itu ada” (Jonbäck, 2021). Artinya, **teisme** menerima proposisi “ada setidaknya satu Tuhan”, **ateisme** menolak/mengingkarinya, sedangkan **agnostik** menunda penilaian dan tidak memutuskan (Jonbäck, 2021). Posisi ini juga bisa diterapkan secara luas: seseorang bisa ateis terhadap dewa tertentu tapi agnostik terhadap kemungkinan entitas lain.

Implikasi Filsafat dan Sosial: Konsep-konsep ketuhanan di atas membawa dampak pada pola pikir dan kehidupan sosial. *Monoteisme* sering dikaitkan dengan konsep **agama universal** dan **hukum moral absolut** – misalnya, ide Kebenaran Tunggal dari Tuhan yang harus dianut semua manusia. Implikasinya, komunitas monoteistik kadang bersifat **misioner** (menyebarkan

iman) dan mengklaim otoritas moral lebih tinggi, yang dalam sejarah bisa memicu ketegangan (mis. konflik antaragama ketika masing-masing menganggap Tuhan-nya yang benar). Namun monoteisme juga melahirkan etika universal, seperti konsep persaudaraan umat manusia di bawah satu Tuhan. *Politeisme*, dengan dewa jamak, cenderung melahirkan masyarakat **pluralis** dalam hal kepercayaan – berbagai kultus dan ritual dapat hidup berdampingan. Nilai toleransi relatif tinggi, karena tiap kelompok bisa menyembah dewa berbeda tanpa menafikan yang lain. Tetapi, moralitas dalam politeisme sering bersifat kontekstual sesuai kehendak masing-masing dewa, bukan satu kode universal. *Panteisme* berdampak pada pandangan yang **holistik**; jika Tuhan sama dengan alam, maka menjaga alam dan menjalani hidup selaras dengan kosmos menjadi prinsip etis utama. *Ateisme* modern berimplikasi pada **sekularisasi** masyarakat – lembaga sosial dan hukum dibangun tanpa dasar agama. Contoh, konstitusi negara sekuler menetapkan etika publik berdasarkan rasionalitas dan konsensus manusia, bukan doktrin ilahi. Ini memungkinkan hukum yang inklusif bagi semua, terlepas dari agama. Banyak ateis berargumen bahwa moralitas dapat berdiri sendiri secara rasional tanpa agama, sebagaimana hasil survei menunjukkan mayoritas masyarakat di beberapa negara maju percaya seseorang dapat bermoral baik tanpa perlu percaya Tuhan (pewresearch.org). *Agnostisisme* memupuk sikap **skeptis**

namun terbuka – agnostik tidak terikat dogma, namun juga tidak menutup kemungkinan spiritual. Sikap ini dapat mendorong dialog antar pandangan (religius dan non-religius), karena agnostik cenderung netral dan mencari bukti. Di sisi lain, kaum beragama kadang mengkritik agnostisisme sebagai “tidak berkomitmen” atau *kurang iman*, sementara ateis keras menganggap agnostik “kurang tegas” dalam penolakan. Meskipun demikian, dalam masyarakat modern konsep ateis dan agnostik semakin dikenal; keduanya menjadi posisi yang diakui dalam survei demografi agama, seiring meningkatnya jumlah orang yang tidak terafiliasi agama (unaffiliated).

Secara global, mayoritas penduduk dunia masih menganut konsep teistik (percaya Tuhan atau dewa). Sebuah studi menunjukkan lebih dari 80% populasi dunia terafiliasi dengan agama terorganisir (Dolcos et al., 2021) – mencakup agama-agama besar yang umumnya berorientasi monoteistik atau politeistik – menandakan bahwa konsep ketuhanan tetap sentral. Namun, perbedaan konseptual di atas penting dipahami untuk mengapresiasi keragaman pandangan manusia tentang yang Ilahi dan yang ultimat.

C. Kitab Suci dan Teks Keagamaan

Peran dan Otoritas Kitab Suci: *Kitab suci* adalah teks sentral yang dianggap suci dan otoritatif dalam suatu tradisi agama. Hampir setiap agama besar memiliki kitab

sucinya masing-masing yang berfungsi sebagai rujukan ajaran, hukum, dan inspirasi spiritual. Kitab suci dipandang sebagai *wahyu* – yaitu pesan ilahi yang disampaikan kepada manusia melalui nabi/rasul atau pengalaman spiritual – sehingga diimani mengandung kebenaran tertinggi. Misalnya, umat Islam meyakini **Al-Qur'an** sebagai wahyu Allah kepada Nabi Muhammad, menjadikannya sumber hukum (syariat) dan doktrin teologi utama. Umat Kristen memandang **Alkitab** (Perjanjian Lama dan Baru) sebagai firman Tuhan yang diilhami Roh Kudus, menjadi dasar dogma dan moral Kristen. Karena statusnya yang suci, kitab suci memiliki **otoritas tertinggi** dalam struktur ajaran: ia menjadi *standar kebenaran* yang dengannya doktrin atau praktik diukur. Dalam Islam Sunni, Al-Qur'an dan hadis (ucapan Nabi) menjadi dua sumber primer hukum; dalam agama Hindu, Weda dianggap *shruti* (wahyu langsung) yang kedudukannya di atas *smriti* (teks turunan seperti epos dan Purana).

Kitab suci juga berperan dalam liturgi – sering dibacakan dalam ibadah resmi. Membacakan ayat kitab suci di hadapan jemaah memiliki fungsi mendalam: secara performatif, pembacaan itu menghubungkan komunitas dengan otoritas ilahi dan menciptakan suasana sakral. Penelitian tentang praktik keagamaan menunjukkan bahwa membaca teks suci secara lantang di ritual keagamaan mengandung elemen ekspresif dan simbolis yang menginspirasi sekaligus melegitimasi

pesan yang disampaikan(journal.equinoxpub.com). Artinya, penyampaian ajaran melalui pembacaan kitab suci di mimbar, mimbar Jumat, atau seremoni lainnya, bukan sekadar komunikasi verbal, tetapi juga tindakan ritus yang meneguhkan kewibawaan teks tersebut di mata umat.

Kitab Suci vs Teks Keagamaan Lainnya: Selain kitab suci, tradisi agama sering memiliki banyak *teks keagamaan* lain seperti komentar (tafsir, syarah), kitab hukum, doa, himne, cerita orang suci, dll. Perbedaannya, kitab suci dianggap langsung terkait dengan sumber ilahi atau pendiri agama, sedangkan teks lain bisa berupa pengembangan manusia atas ajaran. Contohnya, dalam agama Buddha, **Tripitaka** (Kitab Suci Buddha berisi Sutta, Vinaya, Abhidhamma) dihormati sebagai himpunan ajaran Buddha Gotama, tetapi juga terdapat banyak komentar oleh sarjana seperti Buddhaghosa yang membantu menjelaskan Tripitaka. Dalam Kekristenan, **Injil** dan surat-surat rasuli di Perjanjian Baru adalah bagian kitab suci, sedangkan *katekismus*, tulisan bapa Gereja, atau dokumen konsili adalah teks otoritatif namun bukan kitab suci. Keduanya berperan melestarikan dan menjabarkan iman, tetapi kitab suci menempati posisi puncak.

Perbedaan ini terlihat jelas pada konsep *kanon* – yakni daftar resmi kitab suci yang diakui. Teks di luar kanon (mis. Injil Apokrif dalam Kristen, atau Sutra-sutra Mahayana tertentu yang tidak diakui semua sekte)

dianggap kurang otoritatif. Studi **hermeneutika** (ilmu tafsir) menunjukkan bahwa status kitab suci menuntut metode interpretasi khusus: teks dianggap multi-lapis makna (harfiah, alegoris, moral, anagogis, dsb. dalam tradisi Kristen) sehingga membutuhkan penafsiran yang teliti.

Dalam Islam, perbedaan kitab suci vs teks lain tercermin pada Al-Qur'an (wahyu langsung) vs **Hadis** (perkataan Nabi) – hadis memiliki otoritas kedua setelah Qur'an. Bahkan hadis dibagi lagi tingkat keotentikannya (shahih, hasan, dha'if) sebagai upaya menjaga kemurnian ajaran. Demikian pula dalam Hindu, Weda vs Itihasa (epos) punya tingkat kesakralan berbeda.

Tabel di bawah merangkum kitab suci utama beberapa agama dan statusnya:

Tabel 7. Kitab Suci Agama-Agama

Agama	Kitab Utama	Suci	Keterangan & Otoritas
Islam	<i>Al-Qur'an</i>		Dipandang sebagai wahyu literal dari Allah, diturunkan kepada Nabi Muhammad. Al-Qur'an berfungsi sebagai sumber utama teologi, hukum (syariat), dan pedoman hidup. Otoritasnya mutlak; setiap ayat dianggap mengandung petunjuk. Dilengkapi dengan Hadis Nabi yang menjelaskan

		dan mencontohkan isi Al-Qur'an.
Kristen	<i>Alkitab</i> (Bible) – terdiri atas Perjanjian Lama dan Perjanjian Baru	Diimani sebagai firman Tuhan yang diinspirasi. Perjanjian Lama mencakup Taurat, Mazmur, tulisan para nabi; Perjanjian Baru mencakup Injil dan surat-surat. Menjadi sumber doktrin (mis. Tritunggal, keselamatan) dan etika. Berbagai denominasi berbeda dalam interpretasi (mis. Protestan menekankan <i>sola scriptura</i> – hanya Kitab Suci sebagai otoritas, sedangkan Katolik juga mengakui Tradisi Suci/Gereja).
Yahudi	<i>Tanakh</i> (Taurat, Nevi'im, Ketuvim)	Kanon Ibrani yang mencakup Taurat (lima kitab Musa), kitab para Nabi, dan Tulisan lain. Taurat sangat sentral sebagai hukum Tuhan (didasari perjanjian dengan Musa). Otoritasnya dijunjung dalam hukum Yahudi (Halakha). Selain Tanakh, ada Talmud dan Midrash sebagai komentar rabinik otoritatif (meski bukan “wahyu” langsung).
Hindu	<i>Veda</i> (Ṛgveda, Yajurveda, Sāmaveda,	Hindu punya korpus luas. Veda dianggap <i>śruti</i> (wahyu terdengar) yang tidak berawal

	Atharvaveda) dan Upanishad; juga <i>Bhagavad Gītā</i> , Rāmāyaṇa, Mahābhārata	(anadi) dan paling suci. Upanishad (bagian akhir Veda) berisi filosofi inti (Vedanta). Bhagavad Gita (bagian Mahabharata) sangat populer dan dihormati, dianggap “Kitab Suci Hindu” oleh banyak orang, walau formalnya <i>smṛti</i> . Otoritas teks bervariasi antar aliran, tapi Veda umumnya dipandang tertinggi, meski jarang dibaca langsung oleh awam.
Buddha	<i>Tripitaka</i> (Tiga Keranjang): Sutra Pitaka, Vinaya Pitaka, Abhidhamma Pitaka	Tripitaka berisi ajaran Buddha: Sutra (khotbah Buddha), Vinaya (aturan monastik), Abhidhamma (analisis filsafat). Dalam Theravada, <i>Pāli Canon</i> (Tripitaka dalam bahasa Pali) adalah kitab suci lengkap. Dalam Mahayana, terdapat tambahan Sutra Mahayana (mis. Sutra Teratai, Sutra Hati) yang dihormati meski tidak diakui Theravada. Otoritasnya terletak pada ajaran Dharma untuk pembebasan. Tafsir oleh para guru (sastrawan) membantu memahami teks klasik.
Khonghucu	<i>Wujing</i> (Lima Kitab) dan <i>Sishu</i> (Empat Kitab)	Terdiri dari sabda dan riwayat para bijak (Konfusius, Mencius). Contohnya Analek

		<p>(Lun Yu) dalam Sishu memuat percakapan Konfusius. Dianggap panduan etika dan pemerintahan berbudi luhur. Bukan “wahyu ilahi” tapi <i>kanon etis</i>.</p>
--	--	---

Kajian Akademik atas Metode Tafsir: Para sarjana studi agama menaruh perhatian besar pada bagaimana kitab suci ditafsirkan sepanjang masa. Setiap tradisi memiliki **metodologi hermeneutik** sendiri. Dalam studi Biblikal misalnya, dikenal metode **historis-kritis** yang membaca Alkitab dengan pendekatan sejarah, bahasa, dan konteks budayanya, yang sering digunakan di kalangan akademisi sekuler maupun teolog progresif.

Metode ini kadang menimbulkan perbedaan pandangan dengan kalangan **fundamentalis** yang cenderung *literalistis* (menafsirkan kitab suci secara harfiah sebagai kebenaran tanpa kesalahan). Satu studi perbandingan menunjukkan bahwa pandangan *ineransi Kitab Suci* (bahwa kitab suci bebas dari kesalahan) dapat memengaruhi sikap terhadap ilmu pengetahuan modern – misalnya, komunitas Kristen evangelikal yang meyakini Alkitab benar secara harfiah cenderung menolak teori evolusi karena dianggap bertentangan dengan narasi penciptaan dalam Kejadian (Unsworth & Howard Ecklund, 2021). Hal ini menunjukkan interpretasi kitab suci berimplikasi luas.

Dalam Islam, ilmu tafsir Al-Qur'an telah berkembang sejak abad klasik, meliputi tafsir bi-l-ma'thur (berdasar riwayat/teks) dan tafsir bi-l-ra'yi (berdasar penalaran). Pendekatan tafsir modern juga muncul, misalnya **hermeneutika kontekstual**, yang berusaha memahami ayat dalam konteks sosio-historis dan konteks masa kini. Hal ini kerap memicu perdebatan antara penafsir tekstualis dan reformis. **Studi perbandingan kitab suci** juga merupakan bidang menarik – misalnya, penelitian **kritik tekstual** membandingkan varian naskah kuno untuk merekonstruksi teks asli (dilakukan pada Alkitab dan naskah Buddhis). Ada pula pendekatan fenomenologis yang melihat persamaan fungsi kitab suci lintas agama: sebagai *charter* budaya dan sumber legitimasi ajaran.

Singkatnya, kitab suci menempati posisi sentral dalam agama sebagai *otoritas ilahi tertinggi*, sementara teks-teks keagamaan lainnya memainkan peran pendukung (penjelas, pengembang tradisi). Keduanya membentuk khazanah literatur suci yang terus dikaji, ditafsirkan, dan dihidupi oleh komunitas beriman. Arus modernisasi dan kritik ilmiah mungkin menantang otoritas literer ini, namun bagi miliaran pemeluk agama, kitab suci tetap menjadi “suara Tuhan” yang relevan menuntun kehidupan mereka.

D. Ritual dan Simbol dalam Agama-agama

Fungsi dan Makna Ritual Keagamaan: *Ritual* adalah tindakan atau upacara yang diulang-ulang dengan tata cara tertentu dan sarat makna simbolis, dilaksanakan untuk tujuan religius atau spiritual. Setiap agama memiliki ragam ritual – mulai dari ibadah harian (seperti shalat, doa, meditasi), perayaan hari raya, upacara daur hidup (kelahiran, perkawinan, kematian), sampai ritual inisiasi (baptis, khitan, upanayana). Fungsi utama ritual adalah menjembatani dunia manusia dengan yang suci/transenden. Melalui ritual, pemeluk agama mengekspresikan pengabdian, rasa syukur, permohonan, atau penebusan. Secara **sosial**, ritual berperan memperkuat solidaritas dan identitas kelompok. Durkheim memandang ritual kolektif sebagai sarana meneguhkan *solidaritas organik* masyarakat: ketika orang berkumpul melaksanakan ibadah bersama, mereka merasakan kebersamaan dan keterikatan moral satu sama lain. Penelitian modern mengonfirmasi bahwa partisipasi rutin dalam ritual keagamaan meningkatkan ikatan emosional antar anggota komunitas (Charles et al., 2021). Bahkan, sebuah studi menunjukkan ritual keagamaan kelompok meningkatkan *positive affect* (emosi positif) dan menurunkan emosi negatif, yang pada gilirannya mempererat rasa keterhubungan sosial. Dengan demikian, ritual bertindak sebagai *lem sosial* – misalnya, umat Islam yang berjamaah setiap Jumat atau shalat Ied merasakan persaudaraan seiman; umat Hindu

yang bersama-sama melakukan upacara Galungan merasakan ikatan sebagai satu komunitas dharma. Secara **psikologis**, ritual memberikan rasa keteraturan, ketenangan, dan makna. Pola ritual yang terstruktur (misal, urutan doa, gerakan ritual) bisa menurunkan ketidakpastian dan kecemasan individu. Dalam situasi krisis, ritual kolektif (doa bersama, ziarah) membantu meredakan trauma dan memberi harapan.

Ritual juga dapat beradaptasi terhadap konteks zaman. Selama pandemi COVID-19, banyak ritual keagamaan mengalami modifikasi (misal ibadah online, jaga jarak di gereja/masjid) untuk tetap memenuhi kebutuhan spiritual umat di tengah pembatasan sosial (Moroñ et al., 2021). Studi kasus di India menunjukkan bahwa ritual keagamaan bisa direvisi atau diubah formatnya saat krisis, namun tetap dipertahankan esensinya demi kontinuitas fungsi sosial-spiritualnya (Kapoor et al., 2022). Hal ini menegaskan elastisitas ritual: meskipun bentuknya bisa disesuaikan, peran intinya bagi individu dan komunitas tetap vital.

Simbolisme dalam Agama: *Simbol agama* adalah tanda, objek, atau lambang yang mewakili makna religius tertentu. Simbol dapat berupa gambar (ikon), benda (artefak suci), kata atau frasa (mantra), gerak isyarat, hingga fenomena alam. Contohnya termasuk: salib Kristen, Bulan Sabit Islam, OM dalam Hindu, patung Buddha, bendera Om (dalam Sikh ada Khanda), dan sebagainya. Simbol-simbol ini berfungsi sebagai bahasa

visual untuk menyampaikan nilai dan keyakinan agama. Menurut para ahli, simbol memiliki kemampuan menyampaikan realitas yang *tidak terjangkau oleh pemikiran rasional biasa* (Kapoor et al., 2022). Misalnya, konsep ketuhanan yang abstrak diwujudkan dalam simbol seperti *Allah* (kaligrafi) atau patung dewa, sehingga dapat “ditangkap” indera dan dihayati emosinya oleh pemeluk. **Simbol membangun makna religius** dengan cara menghubungkan hal-hal inderawi dengan ide transenden. Clifford Geertz menyebut agama adalah sistem simbol yang menciptakan suasana hati dan motivasi kuat dengan *membungkus* konsep-konsep dalam aura faktualitas sedemikian rupa sehingga suasana hati dan motivasi itu tampak unik nyata. Artinya, simbol membuat hal suci terasa hadir dan nyata bagi pemeluk.

Penelitian terkini menyoroti bagaimana simbolisme agama memperkaya pengalaman hidup pemeluknya. Barrett (2023) menjelaskan bahwa simbol dan ritual keagamaan berfungsi memberikan pengalaman hidup yang **lebih bermakna** atau kaya, dengan menambahkan “makna transenden” ke dalam pengalaman sehari-hari (Barrett, 2023). Misalnya, upacara Ekaristi dalam tradisi Kristen bukan sekadar makan roti dan anggur, tetapi melalui simbolisme tubuh dan darah Kristus, tindakan tersebut memberikan makna spiritual tentang penebusan dosa dan persekutuan dengan Tuhan. Demikian pula, meditasi dengan memfokuskan pada simbol *cakra* dalam Yoga memberi makna transenden tentang penyelarasan

energi tubuh dan kosmos. Simbol-simbol dapat menjadi sumber motivasi dan penghiburan – misal, melihat *salib* dapat mengingatkan orang Kristen pada pengorbanan dan kasih Tuhan, memberi kekuatan saat menghadapi cobaan.

Simbol agama juga **membangun identitas kolektif**. Bendera, lambang, atau tanda khusus menjadi identitas visual komunitas iman. Durkheim mengibaratkan *totem* (lambang suku) sebagai “bendera” bagi klan (Launay, 2022), yang mana anggota suku merasakan ikatan persaudaraan di bawah simbol tersebut. Sebagai contoh modern: *Ka’bah* bagi Muslim di seluruh dunia berfungsi seperti pusat simbolik – saat berjuta orang thawaf mengitarinya atau ketika umat di mana pun menghadap kiblat, ada rasa kesatuan global umat Islam yang dibangun oleh simbol yang sama. Simbol juga digunakan dalam ritual untuk memperdalam efeknya. Menyalakan lilin dapat melambangkan pencerahan jiwa, bunga dan dupa melambangkan penghormatan, air suci melambangkan penyucian. Dengan keterlibatan simbol, ritual menjadi lebih dari sekadar tindakan rutin; ia menjadi *pesan komunikasi* kepada yang Ilahi dan kepada sesama mengenai nilai-nilai yang dijunjung.

Studi Perbandingan Ritual dan Simbol: Ketika membandingkan berbagai agama, kita menemukan baik persamaan fungsi maupun perbedaan bentuk dalam ritual dan simbol. Misalnya, upacara *persembahan* ada di

banyak agama: umat Hindu mempersembahkan *prasad* (sesaji) kepada dewa, umat Kristiani mempersembahkan roti anggur di altar, umat Buddha memberikan bunga dan lilin di altar Buddha, umat Islam berqurban hewan saat Idul Adha. Inti simboliknya sama – ungkapan syukur dan bakti – meski objek dan tata caranya berbeda. Demikian pula simbol cahaya ada di banyak tradisi sebagai lambang ilahi (lampu diya di Diwali Hindu, lilin Natal di Kristen, menorah di Yahudi, cahaya pelita Waisak di Buddha). Ini menunjukkan adanya *archetype* simbolis yang universal dalam kebutuhan manusia mengekspresikan yang suci.

Berikut tabel contoh ritual dan simbol kunci dalam beberapa agama besar serta maknanya:

Tabel 8. Makna Ritual dan Simbol

Agama	Contoh Ritual	Makna	Contoh Simbol	Makna
Islam	Shalat 5 waktu	Kewajiban ibadah harian, ekspresi ketundukan total kepada Allah. Gerakan sujud melambangkan penyerahan diri. Membentuk disiplin spiritual dan mengingatkan	Bulan sabit dan bintang	Sering diasosiasikan dengan Islam (meski asal-usulnya historis, bukan teologis). Bulan sabit melambangkan kalender Hijriah dan penerangan di malam (petunjuk di kegelapan),

		Tuhan sepanjang hari.		bintang melambangkan cahaya ilmu. Juga Ka'bah sebagai simbol kiblat dan kesatuan umat.
Kristen	Perjamuan Kudus/Ekaresti	Sakramen memperingati pengorbanan Yesus Kristus. Roti dan anggur dikuduskan melambangkan tubuh dan darah Kristus (Barrett, 2023). Makna: umat menyatu dengan Kristus dan sesama dalam perjanjian baru.	Salib	Melambangkan penyaliban Yesus – simbol utama Kristen tentang pengorbanan, penebusan dosa, dan kemenangan atas dosa & maut (karena Yesus bangkit). Membawa salib mengingatkan tanggung jawab memikul iman dan kasih.
Hindu	Upacara Pūjā (persembahkan di kuil/rumah)	Ritual pemujaan harian kepada dewa di altar rumah atau kuil. Melibatkan penghormatan dengan api (ārati), bunga, mantra, dan prasad. Makna:	Om (Aum)	Simbol suara suci semesta dalam Hindu. “Om” dianggap representasi Brahman (Realitas Tertinggi) dan tiga dewa utama (Trimurti). Digunakan di

		membangun hubungan personal dengan aspek Ilahi (dewa ishta-devata), menunjukkan bhakti (devosi) dan syukur.		awal mantra/doa. Makna: segala sesuatu bersumber dan kembali pada Brahman, harmoni kosmis.
Buddha	Meditasi (Dhyana) dan Puja Buddha	Meditasi adalah praktik ritual personal yang terstruktur (posisi lotus, fokus napas atau objek). Makna: mencapai ketenangan batin, insight (vipassana) akan hakikat eksistensi, dan akhirnya pencerahan. Puja di altar melibatkan memberi persembahan (gyobutsu) dan penghormatan pada Buddha – menumbuhkan kebajikan dan inspirasi dari	Roda Dharma (Dharm achakra)	Simbol roda berjari delapan yang melambangkan <i>Jalan Mulia Berunsur Delapan</i> dalam ajaran Buddha. Juga melambangkan perputaran roda dharma oleh Buddha saat mengajar. Makna: terus berputarnya ajaran kebenaran di dunia, arah untuk mencapai Nirvana.

		teladan Buddha.		
Yahudi	Sabat (Shabbat)	Perayaan ritual hari istirahat setiap Jumat malam hingga Sabtu malam. Melibatkan menyalakan lilin Sabat, doa kiddush atas anggur, dan larangan bekerja. Makna: memperingati penciptaan (Tuhan beristirahat hari ke-7) dan pembebasan dari perbudakan (Keluaran). Mempererat keluarga dan komunitas dalam suasana kudus.	Bintang Daud (Star of David)	Dua segitiga bertumpuk membentuk bintang enam sudut. Simbol identitas Yudaisme modern. Makna simbolik beragam: sering dikaitkan dengan perisai Raja Daud, atau menyatunya aspek rohani-jasmani (segitiga menunjuk atas & bawah). Juga Menorah (kandil 7 cabang) melambangkan kehadiran ilahi dan hikmat Tuhan.

Melalui tabel di atas tampak bahwa walaupun ragam ritual dan simbol berbeda, fungsinya secara fundamental sering sejalan: **ritual** memelihara keterhubungan dengan yang ilahi dan mempererat

komunitas, sementara **simbol** menyampaikan inti keyakinan dengan cara yang dapat dialami indera dan emosi.

Dari sudut pandang antropologi, ritual dan simbol adalah dua sisi dari ekspresi kebudayaan religius – ritual adalah simbol dalam aksi, dan simbol sering diaktifkan/diperkuat melalui ritual.

Keduanya adalah objek kajian penting dalam perbandingan agama karena membantu kita memahami bagaimana agama dialami dan dijalankan, bukan hanya diajarkan.

E. Etika dan Moral dalam Agama

Prinsip Etika dan Moral dalam Berbagai Agama: Setiap tradisi agama mengandung ajaran mengenai **bagaimana manusia seharusnya berperilaku** – yang dikenal sebagai etika atau moral agama. Prinsip-prinsip ini biasanya berpangkal pada doktrin teologis (misal perintah Tuhan, teladan Nabi, hukum karma) dan kemudian diwujudkan dalam aturan atau nilai konkret. Contohnya, dalam agama **Kristen**, etika berpusat pada ajaran kasih (*agapē*) seperti yang diajarkan Yesus: *“Kasihilah sesamamu seperti dirimu sendiri”*. Prinsip *Golden Rule* (Aturan Emas): *“perlakukan orang lain sebagaimana engkau ingin diperlakukan”*, muncul dalam khotbah Yesus (Lukas 6:31) dan menjadi norma universal di Kristen, juga ternyata ada padanannya di hampir semua

agama besar. Di **Islam**, prinsip moral tergambar dalam konsep *akhlak* dan hukum syariat: kejujuran (*shiddiq*), amanah (dapat dipercaya), *'adl* (keadilan) sangat dijunjung. Lima Rukun Islam dan ajaran Al-Qur'an/Hadis melandasi moralitas – misal, zakat mencerminkan solidaritas sosial, larangan riba menekankan keadilan ekonomi, dst. Dalam **Hinduisme**, konsep *dharma* adalah kunci – yakni kewajiban moral/rentetan norma yang harus dijalankan sesuai tatanan kosmis. Dharma meliputi kejujuran (*satya*), tanpa kekerasan (*ahimsa*), pengendalian diri, kemurnian, dsb., yang dijabarkan dalam kitab Dharmaśāstra dan Bhagavad Gītā. **Buddhisme** mengenal *sīla* atau sila (moral precepts) seperti Lima Sila: tidak membunuh, tidak mencuri, tidak berbuat zina, tidak berbohong, tidak menyalahgunakan zat. Prinsip ini adalah latihan dasar bagi umat agar bisa mencapai pencerahan – dengan moralitas (*sīla*) yang baik, batin menjadi tenang (*samādhi*) dan bijaksana (*paññā*). **Khonghucu** meletakkan etika sebagai fokus utama ajaran: *ren* (kemanusiaan), *yi* (kebenaran/keluhuran hati), *li* (tata krama/ritual sopan santun), *zhi* (kebijaksanaan), *xin* (dapat dipercaya) adalah Lima Kebajikan yang harus dipraktikkan. Inti moralitas Khonghucu adalah *filial piety* (kesalehan anak kepada orang tua) dan harmoni sosial. **Yudaisme** memiliki *Halakha* (hukum religius) berdasarkan Taurat dan Talmud, yang mengatur dari ritual hingga etika

interpersonal (misal larangan riba, kewajiban sedekah *tzedakah*, perlakuan adil).

Meskipun formulasi berbeda, *nilai-nilai moral inti cenderung mirip di berbagai agama*: kejujuran, tidak merugikan sesama, hormat pada orang tua, menolong yang lemah, keadilan, dan kesucian/kemurnian perilaku. Hal ini mendorong gagasan **Etika Global** – seperti yang diusulkan Hans Küng – bahwa agama-agama dapat bertemu dalam nilai kemanusiaan universal (Gebhardt, 2000). Misalnya, konsep *ahimsa* (jangan menyakiti makhluk hidup) muncul di Hindu, Buddha, Jain, dan terpantul pula dalam nilai belas kasih Kristen/Islam (meski implementasi detailnya beda).

Tabel berikut menampilkan beberapa prinsip moral kunci dan bagaimana diekspresikan di beberapa agama:

Tabel 9. Prinsip Moral Agama

Prinsip Moral	Islam	Kristen	Hindu	Buddha	Khong-hucu
Kasih Sayang & Kebaikan (Empati, <i>compassion</i>)	<i>Rahmah</i> : sifat kasih Allah yang dicontohkan Nabi – menganjurkan ihsan (berbuat baik melebihi kewajiban). Contoh: menyantuni anak yatim,	<i>Caritas/Agape</i> : kasih tanpa syarat. Yesus menyembuhkan orang sakit, bergaul dengan kaum marjinal – teladan kasih universal.	<i>Dayā</i> (belas kasih) dan <i>Ahimsā</i> (tanpa kekerasan). Contoh: menghormati semua makhluk – banyak Hindu	<i>Karunā</i> (belaskasih) – satu dari empat Brahmavihara. Bodhisattva dalam Mahayana menunda nirvana demi menyelamatkan semua	<i>Ren (Jen)</i> : cinta kasih antar manusia. Konfusius mengajarkan “jangan lakukan pada orang lain apa yang kau tak ingin lakukan padamu”

	sedekah. Hadis: “Sayangilah yang di bumi, maka yang di langit akan menyayangiimu.”	<i>Golden Rule:</i> memperlakukan orang lain dengan kasih.	vegetarian demi menghindari menyakiti hewan. Kisah raja Rama bersikap welas asih bahkan kepada musuhnya.	makhluk (contoh puncak belas kasih).	(versi Golden Rule negatif). Prinsip ini menekankan empati dan sikap altruistik dalam relasi sosial.
Keadilan & Kejujuran	<i>’Adl:</i> keadilan sosial sangat ditekankan – misal, timbangan yang adil dalam perdagangan (Qur’an melarang kecurangan dalam takaran). <i>Shiddiq:</i> selalu berkata benar. Syariat menetapkan hukum adil (hudud) bagi pelanggar,	<i>Honesty & Justice:</i> “Jangan bersaksi dusta” (salah satu 10 Perintah Allah). Nabi Amos dalam PL: “Hendaklah keadilan bergulung-gulung seperti air.” Kristen diajar jujur meski menderita, dan membela tertindas (ajaran para nabi dan Yesus	<i>Satya:</i> berkata benar adalah salah satu janji moral (yama) dalam Yoga. <i>Dharma</i> meliputi keadilan kosmis – raja dalam konsep Hindu disebut <i>dharmaraja</i> yang wajib menegakkan keadilan di bumi	<i>Sīla kedua</i> melarang <i>musā vāda</i> (berdusta). Kejujuran adalah kebajikan fundamental bagi umat awam dan terutama para biksu. Keadilan tidak dibahas eksplisit sebagai konsep hukum, tetapi <i>karma</i> memastikan keadilan kosmik: perbuatan	<i>Yi:</i> kebenaran moral atau keadilan. Dalam ajaran Konfusius, seorang junzi (manusia mulia) akan bertindak sesuai kebenaran dan keadilan daripada mengejar keuntungan pribadi. Kejujuran juga bagian dari <i>Xin</i> (dapat dipercaya).

	tapi juga ada ruang maaf.	terhadap pembelaan miskin).	sesuai hukum Tuhan. Epos Mahabharata sangat kental tema keadilan (Perang Kurukshetra demi menegakan dharma).	baik dibalas baik, jahat dibalas derita (jika tidak di pengadilan dunia, di kehidupan mendatang).	Pemerintah ideal ditegakkan dengan keadilan, bukan kekuasaan semata.
Kesucian Seksual & Keluarga	Islam mengajarkan <i>iffah</i> (menjaga kesucian diri). Pernikahan diatur untuk menyalurkan naluri secara halal. Zina dianggap dosa besar. Keluarga adalah unit penting; hormat pada orang tua (<i>birrul walidain</i>) adalah	Kekristenan menghargai seksualitas dalam konteks pernikahan monogamis. Perintah "Jangan berzina" menegaskan kesucian pernikahan. Keluarga dipandang sebagai <i>gereja domestik</i> , dengan peran suami-istri-anak	Konsep <i>Brahmacarya</i> (pengen dalian nafsu) khususnya dalam tahap hidup brahmachari (pelajar) dianjurkan selibat sampai menikah. Dalam ajaran moral Yoga, brahmacharya salah	Sila ketiga melarang <i>adultery</i> (hubungan seksual yang salah, termasuk perzinaan). Para biksu bahkan mengambil <i>selibat</i> penuh. Walau Buddhism tidak menekankan "keluarga" sekuat agama Abrahamik, moralitas keluarga tetap	<i>Xiao</i> (filial piety): menghormati dan merawat orang tua dianggap fondasi semua kebajikan. Keluarga adalah pusat etika Konfusian - hubungan suami-istri, orang tua-anak, kakak-adik diatur dalam <i>Wu Lun</i> (Lima Hubungan) dengan

	kewajiban religius.	diatur dalam kasih Kristus. Kaul selibat bagi rohaniwan dianggap pengorbanan demi mengabdikan Tuhan sepenuhnya.	satu yama (laku pengendalian diri). Kehidupan keluarga merupakan tahapan <i>grihastha</i> di mana menjalankan dharma termasuk memiliki keturunan dan melanjutkan tradisi.	penting: menghormati orang tua, setia pada pasangan (nilai-nilai ini muncul di Jataka dan sutra-sutra).	kewajiban timbal balik. Soal seksualitas, Konfusianisme tradisional menjunjung kesucian perempuan sebelum menikah dan kesetiaan istri, meski poligini pernah umum secara sosial.
--	---------------------	---	---	---	--

Dari tabel tersebut, terlihat bahwa setiap agama mengajarkan kerangka moral yang komprehensif, baik dalam ranah personal (kebajikan individu, kesucian diri) maupun sosial (keadilan, tanggung jawab kepada sesama). **Hubungan antara ajaran agama dan moralitas dalam masyarakat** pun sangat erat. Sepanjang sejarah, norma hukum dan adat di berbagai peradaban sering bersumber dari prinsip agama. Hukum negara-negara tradisional biasanya merupakan perpanjangan dari moral agama: misalnya hukum syariah di negara Muslim (mengatur pidana dan perdata sesuai

Quran-Hadis), hukum kanonik dalam masyarakat Eropa abad pertengahan dipandu Gereja, hukum Hindu di India kuno mengacu Manusmriti, dan sebagainya (scholarship.law.pitt.edu).

Bahkan nilai-nilai modern seperti hak asasi manusia dapat ditelusuri sebagian akarnya pada etika agama tentang martabat manusia sebagai ciptaan Tuhan. Namun, dinamika ini tidak selalu linier; adakalanya moral agama menantang hukum positif (seperti gerakan anti-apartheid dipimpin tokoh agama, yang mengkritik hukum negara tidak adil).

Dalam masyarakat pluralistik modern, terjadi **dialektika** antara etika agama dan kebijakan publik. Di satu sisi, nilai agama turut membentuk etos publik – misalnya, pandangan agama tentang kemanusiaan, keadilan, kejujuran, memengaruhi budaya hukum dan politik (sebagian besar masyarakat sepakat bahwa membunuh, mencuri itu salah, sesuai perintah agama). Di sisi lain, ada kebutuhan menyesuaikan hukum dengan prinsip universal sehingga dapat melindungi semua warga tanpa memandang agama. Peran pakar **etika agama** menjadi penting untuk menjembatani ajaran tradisional dengan isu-isu kontemporer seperti bioetika, hak digital, lingkungan, dll. Aaron Stalnaker (2023) mendorong para sarjana etika agama komparatif untuk lebih terlibat dalam diskursus publik lintas agama, karena etika agama memiliki kontribusi besar bagi perumusan

etika global dan kebijakan moral masyarakat luas (Stalnaker, 2023).

Hal ini terlihat misalnya dalam dialog antaragama tentang *Global Ethic* (Etika Global) yang diinisiasi pada Parlemen Agama-Agama Sedunia: para tokoh lintas agama berhasil merumuskan kesepakatan nilai bersama seperti komitmen pada non-kekerasan, keadilan ekonomi, kejujuran, dan kemitraan pria-wanita (parliamentofreligions.org). Konsensus seperti itu menunjukkan agama-agama mampu berkontribusi positif pada kebijakan publik dengan menawarkan dasar moral yang kokoh dan legitimasinya yang kuat di mata umat.

Di sisi lain, ada pula tantangan: ketika moral agama tertentu berbenturan dengan prinsip umum negara-bangsa modern, muncul perdebatan mengenai toleransi dan kebebasan. Contoh, perdebatan tentang hukum keluarga (perkawinan, waris) di negara sekuler dengan populasi religius – seberapa jauh hukum harus mengakomodasi aturan agama? Kasus seperti penolakan beberapa kelompok agama terhadap pernikahan sejenis, aborsi, atau euthanasia menjadi diskursus etika publik yang melibatkan argumen teologis dan filosofis.

Dalam hal ini, *studi perbandingan agama* bisa memberi perspektif: memahami latar belakang etika berbagai agama membantu mencari titik temu atau solusi yang menghargai keyakinan tetapi juga menjaga hak asasi dan keadilan umum.

Sebagai kesimpulan, **etika agama** menyumbang perangkat nilai dan norma yang telah teruji waktu dalam mengarahkan perilaku manusia. Sumbangsih agama terhadap moralitas tercermin pada tatanan sosial (hukum, kebijakan) dan motivasi personal (hati nurani, spiritualitas). Perdebatan “apakah moral memerlukan agama” terus berlangsung dalam ranah akademik dan publik (McKay & Whitehouse, 2015). Sebagian penelitian menunjukkan moralitas dapat berkembang independen dari agama, sementara yang lain menyoroti peran agama dalam membentuk *moral community* yang solid (americansurveycenter.org). Kendati begitu, dari perspektif sejarah dan sosiologi, sulit dipungkiri bahwa agama telah – dan masih – menjadi salah satu pilar utama pembentuk etika di banyak masyarakat. Oleh karena itu, mempelajari prinsip moral lintas agama tidak hanya memperkaya pemahaman kita tentang masing-masing tradisi, tapi juga membuka peluang dialog untuk menangani tantangan moral global di masa kini dengan kearifan kolektif berbagai iman.

Bab 4

Pendekatan dan Teori dalam Perbandingan Agama

A. Pendekatan Historis-Filologis

Definisi dan Prinsip Utama: Pendekatan historis-filologis dalam studi agama menekankan analisis teks-teks keagamaan dan dokumen historis dengan memperhatikan konteks bahasa aslinya serta latar belakang sejarahnya. Pendekatan ini berakar dari tradisi keilmuan abad ke-19 yang memandang teks suci sebagai objek utama kajian agama. Para peneliti berupaya menelusuri "*makna asli*" dari teks dengan metode filologis (kajian bahasa dan sastra) dan historis (penempatan teks dalam konteks waktu dan tempat tertentu). Dalam arus utama studi agama, analisis terhadap naskah dan kitab suci masih dianggap penting sebagai kelanjutan alamiah dari pendekatan historis-filologis klasik (Sørensen & Nielbo, 2014). Artinya, teks keagamaan diperlakukan layaknya artefak sejarah yang mengandung informasi kunci tentang ajaran, praktik, dan evolusi suatu tradisi religius. Prinsip utamanya adalah **eksplorasi konteks** – baik konteks kebahasaan (tata bahasa, etimologi, makna

kata) maupun konteks sejarah (kapan dan di mana teks disusun, oleh siapa, dan untuk audiens apa) – demi memahami pesan agama sebagaimana dimaksud oleh penyusunnya.

Pendekatan historis-filologis umumnya melibatkan teknik seperti *kritik tekstual* (membandingkan berbagai manuskrip untuk mendapatkan versi teks yang paling mendekati aslinya), *kritik historis* (menganalisis faktor sejarah dan sosial saat teks ditulis), serta *kajian bahasa* (menafsirkan istilah-istilah kunci dalam bahasa aslinya). Misalnya, seorang peneliti Al-Qur'an dengan pendekatan ini akan mempelajari bahasa Arab klasik, memahami situasi sosial-budaya Jazirah Arab abad ke-7, dan membandingkan berbagai riwayat penulisan ayat. Demikian pula, studi Bibel dengan metode historis-kritis melibatkan analisis bahasa Ibrani atau Yunani kuno serta penggalian konteks kehidupan masyarakat pada zaman Biblikal. Dengan demikian, pendekatan ini berupaya "**merekonstruksi**" makna teks seotentik mungkin sesuai zamannya. Hal ini memberikan kerangka kerja yang sistematis dalam kajian perbandingan, karena peneliti dapat menyusun *dasar bersama* untuk membandingkan konsep lintas tradisi berdasarkan sumber tekstual yang terverifikasi (religioustudiesproject.com). Sebagai contoh, studi filologis terhadap mitos penciptaan dalam berbagai agama kuno dapat mengungkap kesamaan dan perbedaan istilah serta narasi, sehingga memungkinkan klasifikasi yang lebih akurat menurut kriteria linguistik.

Penggunaan dalam Analisis Teks dan Sejarah Agama: Metode historis-filologis diaplikasikan dengan cara mendalam pada teks-teks keagamaan untuk memahami perkembangan ajaran dan praktik keagamaan dari waktu ke waktu. Misalnya, dalam studi perbandingan agama, sarjana dapat menganalisis kata tertentu (seperti konsep “*dosa*” atau “*keselamatan*”) di dalam bahasa Sansekerta, Arab, Latin, dan Mandarin, guna melihat bagaimana konsep teologis tersebut muncul dan berubah di masing-masing tradisi. Pendekatan ini juga lazim digunakan untuk melacak asal-usul dan evolusi doktrin atau ritual. Sebagai contoh, penelusuran filologis terhadap istilah *yajna* dalam kitab Weda dan membandingkannya dengan konsep *sacrifice* dalam tradisi Kristen awal dapat mengungkap pola kemiripan maupun perbedaan konseptual di antara dua agama. Demikian pula, kajian historis dapat menyoroti bagaimana kondisi politik atau budaya memengaruhi penafsiran ajaran. Sebagai ilustrasi, studi historis-filologis atas dokumen-dokumen awal agama Buddha (ditulis dalam Pali atau Sanskerta) memungkinkan peneliti memahami perkembangan konsep *nirwana* atau *karma* dalam konteks budaya India kuno, lalu membandingkannya dengan konsep serupa dalam agama lain. Intinya, metode ini **membaca agama sebagai teks** yang harus diteliti secara mendalam: menelusuri makna kata per kata, dan menelaah “*konteks hidup*” teks tersebut pada masa lampau.

Pendekatan historis-filologis juga membantu menjembatani perbandingan agama melalui kerangka kronologis. Dengan memahami urutan kemunculan dan interaksi antar-teks keagamaan, peneliti dapat melihat kemungkinan pengaruh atau pinjaman kebudayaan. Sebagai contoh, para indolog menggunakan filologi untuk membandingkan mitologi banjir dalam epos Mesopotamia kuno (misalnya Epos Gilgames) dengan narasi banjir dalam Kitab Kejadian, sehingga muncul hipotesis bahwa ada pertukaran tradisi lisan atau tulisan di kawasan tersebut. Begitu pula, analisis filologis terhadap terminologi mistisisme dalam teks sufisme Islam dan naskah mistik Hindu bisa menunjukkan adanya kesamaan semantik yang mungkin berasal dari saling kontak budaya. Dengan demikian, pendekatan ini berperan vital dalam **membangun dasar komparatif** yang solid antar agama, karena memberikan data tekstual yang terverifikasi dan konteks historis yang jelas sebagai bahan perbandingan.

Keunggulan dan Keterbatasan: Sebagai salah satu metodologi tertua, pendekatan historis-filologis memiliki sejumlah keunggulan. Pertama, pendekatan ini **membekali peneliti dengan ketelitian tekstual** yang tinggi, sehingga interpretasi didasarkan pada bukti dokumen yang kuat dan teruji. Dengan menguasai bahasa asli teks dan konteks sejarahnya, peneliti dapat mengurangi kesalahpahaman akibat terjemahan atau anakronisme. Kedua, pendekatan ini **memungkinkan**

komparasi lintas agama secara langsung melalui teks

– misalnya membandingkan ayat-ayat dari kitab suci berbeda tentang tema tertentu – dengan landasan yang jelas. Hal ini memberikan *framework* ilmiah yang *common* (umum) untuk dialog akademik (religiousstudiesproject.com).

Namun, di samping keunggulannya, pendekatan ini juga memiliki keterbatasan. Kritik umum menyatakan bahwa fokus yang berlebihan pada teks tertulis dan masa lampau dapat membuat peneliti **mengabaikan dimensi hidup dan perkembangan kontemporer agama**. Realitasnya, tidak semua ajaran agama terdokumentasi dalam bentuk tulisan, dan praktik keagamaan juga berkembang lewat tradisi lisan ataupun pengalaman aktual para penganut. Selain itu, pendekatan ini kadang dianggap **terlalu reduksionistik**, karena “mengurung” pemahaman agama dalam kerangka sejarah tertentu. Para ahli antropologi dan sosiologi misalnya berargumen bahwa makna agama tidak sepenuhnya bisa direkonstruksi hanya dari teks masa lampau – konteks sosial-budaya kini dan pengalaman umat juga mempengaruhi pemahaman. Meski demikian, hingga kini perdebatan metodologis terus berlangsung mengenai peran pendekatan filologis, sosiologis, atau antropologis yang paling tepat dalam studi agama (Freiberger, 2021). Tabel berikut merangkum keunggulan dan keterbatasan pendekatan historis-filologis:

Tabel 10. Pendekatan Historis-Filologis

Keunggulan Pendekatan Historis-Filologis	Keterbatasan Pendekatan Historis-Filologis
<p>Ketepatan Tekstual: Analisis mendalam bahasa asli dan konteks historis menghasilkan pemahaman yang akurat tentang makna asli teks (Sørensen & Nielbo, 2014). Hal ini mencegah kesalahan interpretasi akibat terjemahan atau anakronisme.</p>	<p>Mengabaikan Dinamika Hidup: Terlalu berfokus pada teks masa lampau bisa mengabaikan perkembangan hidup agama dan tradisi lisan yang tidak tercatat. Praktik aktual dan pengalaman umat terkini bisa luput dari kajian.</p>
<p>Kerangka Perbandingan Kuat: Menyediakan kerangka bersama untuk membandingkan konsep lintas tradisi berdasarkan sumber tertulis yang tervalidasi. Filologi membantu mengungkap kesamaan atau perbedaan istilah dan konsep antar agama secara langsung (religiousstudiesproject.com).</p>	<p>Reduksionisme Historis: Cenderung mereduksi agama menjadi produk konteks sejarah tertentu. Makna religius bisa dianggap statis sesuai masa lalu, padahal interpretasi bisa berubah seiring zaman dan dipengaruhi konteks sosial yang berbeda.</p>
<p>Verifikasi Empiris: Pendekatan ini berbasis bukti dokumen (manuskrip, prasasti, kitab) yang konkret, sehingga argumen akademik lebih teruji dan</p>	<p>Terbatas pada Tradisi Tertulis: Agama-agama atau aspek keagamaan yang tidak memiliki tradisi tulisan kuat (misal tradisi lisan suku</p>

<p>dapat diverifikasi ulang oleh peneliti lain.</p>	<p>pribumi) kurang terjangkau metode ini. Fokusnya pada teks membuatnya kurang luwes untuk mengkaji ekspresi non-tekstual.</p>
<p>Mengungkap Evolusi Ajaran: Dengan melacak perbedaan redaksi teks dari waktu ke waktu, pendekatan ini efektif menunjukkan evolusi doktrin dan ritual secara historis. Ini membantu memahami bagaimana ajaran berkembang atau dipengaruhi budaya sekitarnya.</p>	<p>Memerlukan Keahlian Khusus: Membutuhkan penguasaan bahasa kuno, paleografi, dan sejarah mendalam, yang tidak semua peneliti miliki. Pendekatan ini juga bisa sangat memakan waktu dalam tahap pengumpulan dan analisis data tekstual.</p>

B. Pendekatan Fenomenologi Agama

Prinsip Dasar Fenomenologi Agama: Pendekatan fenomenologi agama berusaha memahami agama **sebagaimana dialami oleh pemeluknya**, dengan menekankan deskripsi mendalam atas pengalaman dan kesadaran religius. Fenomenologi agama tumbuh dari filsafat fenomenologi (Husserl, dkk.), yang mengajak peneliti untuk “*menangguhkan*” asumsi-asumsi luar (disebut *epoché*) dan menggambarkan fenomena apa adanya dari sudut pandang pelaku. Dalam konteks studi agama, hal ini berarti mencoba melihat **bagaimana suatu pengalaman atau konsep religius dimaknai oleh**

orang beragama itu sendiri, tanpa mereduksinya ke penjelasan luar (misalnya penjelasan sosiologis atau biologis). Pendekatan ini menyoroti *esensi* atau inti dari pengalaman religius – misalnya rasa kekudusan, ketakjuban, kedekatan dengan yang ilahi – yang dianggap fenomena unik dan tidak dapat sepenuhnya dijelaskan oleh faktor lain. Para tokoh utama pendekatan ini, seperti **Rudolf Otto** dan **Mircea Eliade**, menekankan bahwa pengalaman religius mengandung unsur khas yang *sui generis* (unik, berdiri sendiri). Otto terkenal dengan konsep “**Numinous**” yang ia uraikan dalam karyanya *Das Heilige (The Holy)*: menurut Otto, pengalaman berjumpa dengan “yang kudus” melibatkan *mysterium tremendum et fascinans* – suatu misteri dahsyat yang menggetarkan sekaligus memikat (Benchín, 2022). Ini merujuk pada kehadiran ilahi yang melampaui pemahaman rasional manusia dan membangkitkan respon emosional mendalam (perasaan gentar sekaligus terpikat) pada diri seseorang. Sementara itu, Mircea Eliade menyoroti dikotomi **yang sakral vs. yang profan**. Dalam pandangannya, manusia homo religious melihat dunia terbagi antara ruang-waktu suci (sacred) yang ditandai oleh terobosan ilahi (*hierophany*) dan ruang-waktu biasa (profane) yang bersifat duniawi. Pengalaman terhadap yang sakral dianggap Eliade sebagai inti fenomenologi agama – misalnya saat suatu tempat atau objek biasa tiba-tiba dihormati sebagai suci karena diyakini manifestasi kekuatan transenden. Eliade mengakui adanya perbedaan

mendasar antara yang sakral dan profan, meskipun ia juga menunjukkan keterhubungan atau jembatan di antara keduanya dalam kehidupan manusia (Nordlander, 2024). Prinsip pokok fenomenologi agama adalah **deskripsi komprehensif terhadap pengalaman keagamaan** – apa yang dirasakan, dipikirkan, dan dilambangkan oleh subjek religius – dengan upaya seminimal mungkin memasukkan penilaian ataupun penjelasan *etic* (dari luar). Pendekatan ini menganggap bahwa untuk memahami agama secara utuh, peneliti harus “memasuki” dunia makna para penganutnya dan menghargai apa yang mereka anggap sakral.

Kontribusi Tokoh Utama (Eliade dan Otto): Rudolf Otto (1869-1937), seorang teolog dan filsuf agama Jerman, melalui pendekatan fenomenologisnya memberikan kerangka untuk mengkaji elemen pengalaman religius yang tak terjangkau oleh rasio. Dalam bukunya *The Idea of the Holy* (1917), Otto menjelaskan bahwa inti dari religiositas adalah perjumpaan dengan *the Holy* (Yang Kudus) yang bersifat **non-rasional namun sangat nyata secara emosional**. Ia memperkenalkan istilah *numinous* untuk aspek pengalaman ini – sesuatu yang “lain daripada yang lain,” mengandung misteri yang menggetarkan (*tremendum*) sekaligus memikat (*fascinans*). Konsep Otto ini berpengaruh besar dalam fenomenologi agama karena menegaskan bahwa di balik berbagai bentuk agama terdapat pengalaman mendasar yang serupa: perasaan

mahluk di hadapan Kekuasaan Absolut yang mengatasi segalanya. Kontribusi Otto terletak pada penekanan aspek **subjektif-emosional** agama sebagai data yang sah untuk dikaji (Spineto, 2018). Sementara itu, Mircea Eliade (1907-1986), melalui karya-karyanya seperti *The Sacred and The Profane* (1957) dan *Patterns in Comparative Religion* (1958), menegaskan pentingnya memahami simbol dan mitos agama dalam kerangka pengalaman yang sakral. Eliade mengumpulkan berbagai contoh dari agama-agama dunia tentang bagaimana hal-hal biasa (batu, pohon, gunung, titik waktu tertentu) bagi umat beragama dapat menjadi **titik temu dengan Yang Ilahi** (hierofani). Ia berargumen bahwa manusia religius mencari orientasi dan makna hidupnya dengan merujuk pada pengalaman yang sakral tersebut. Misalnya, upacara ritual di tempat suci dipandang Eliade sebagai upaya menghubungkan diri dengan waktu mitis (*illud tempus*) ketika realitas sakral pertama kali terungkap. Eliade juga memperkenalkan konsep “**eternal return**” – gagasan bahwa tindakan ritual sering dimaksudkan untuk mengulangi peristiwa sakral primordial, sehingga waktu profan menjadi tersucikan. Kontribusi penting Eliade adalah penyediaan kerangka bahwa di berbagai tradisi terdapat pola-pola universal pengalaman dan simbolisme (misalnya konsep *axis mundi* atau pusat dunia, figur dewa yang wafat dan bangkit kembali, dll.), yang bisa ditelaah secara perbandingan tanpa mengabaikan makna mendalam bagi penganutnya. Dengan demikian, baik Otto

maupun Eliade membantu peneliti agama untuk **menghargai pengalaman batin dan simbolisme agama** sebagai realitas yang bermakna sendiri, bukan sekadar produk sampingan faktor lain. Keduanya memperkaya studi perbandingan agama dengan menyoroti *common structures* (struktur umum) dari pengalaman religius, misalnya konsep tentang kekudusan, waktu sakral, ritual, mitos, dan seterusnya (Nordlander, 2024).

Analisis Keunggulan Pendekatan: Pendekatan fenomenologi agama menawarkan beberapa keunggulan unik. Pertama, ia **mengutamakan perspektif orang dalam (emic)** sehingga peneliti dapat memahami agama “*dari dalam ke luar*.” Dengan berupaya mengadopsi sudut pandang pelaku religius, fenomenologi menghindarkan kita dari sikap etnosentris atau bias reduksionis yang kerap menganggap pengalaman religius semata-mata sebagai produk sosial atau psikologis. Sebaliknya, metode ini mendorong *empati akademik* – mencoba merasakan apa yang dirasakan penganut ketika berdoa, ziarah, atau bermeditasi. Hal ini memungkinkan pemahaman yang lebih **mendalam dan apresiatif** terhadap makna simbol-simbol dan ritual dalam tradisi tertentu. Kedua, fenomenologi agama sering kali berhasil **mengungkap kesamaan mendasar lintas tradisi**. Misalnya, melalui kacamata fenomenologis, konsep-konsep seperti “*Yang Kudus*” (Otto) atau “*hierofani*” (Eliade) dapat diaplikasikan untuk memahami pengalaman suci dalam

berbagai agama dengan istilah yang sepadan. Ini membantu dialog perbandingan – kita dapat mengatakan bahwa meskipun upacara dan doktrin tiap agama berbeda, ada kesamaan dalam jenis pengalaman rohani yang dicari (seperti perasaan takjub akan misteri ilahi, pengalaman ekstase, dsb) (Nordlander, 2024). Keunggulan lainnya, pendekatan ini **menghindari reduksionisme**: fenomenolog agama akan berhati-hati untuk tidak langsung menjelaskan fenomena religius dengan teori sosial, ekonomi, atau biologis, sebelum benar-benar memahami makna fenomena itu bagi penganutnya. Dengan kata lain, fenomenologi menolak *penjelasan yang mengurangi* nilai subjektif agama – seperti anggapan bahwa ritual hanyalah sarana kohesi sosial atau doa hanyalah mekanisme psikologis. Sebaliknya, pendekatan ini menegaskan **otonomi pengalaman religius**: bahwa aspek batiniah dan simbolik agama patut dipelajari sebagai hal yang nyata pengaruh dan maknanya bagi manusia.

Keterbatasan Pendekatan: Meskipun menawarkan wawasan yang kaya, fenomenologi agama bukan tanpa kritik. Salah satu keterbatasan yang sering disorot adalah **kecenderungan esensialis** – yakni menganggap semua agama memiliki inti pengalaman yang sama (sering diidentifikasi sebagai pengalaman sakral atau *the holy* ala Otto/Eliade), sehingga berpotensi mengabaikan keragaman konteks budaya-historis. Kritik ini berpendapat bahwa fenomenolog terkadang *terlalu*

mencari persamaan” dan menyoroiti pola universal, sehingga perbedaan penting antar tradisi bisa tereduksi. Misalnya, konsep *sacred* Eliade yang digeneralisasi ke berbagai budaya dikritik karena tidak selalu sesuai dengan pemahaman lokal masing-masing agama. Selain itu, pendekatan ini dianggap **kurang peka terhadap pengaruh sosial dan historis**. Karena fokus pada deskripsi internal, fenomenolog bisa luput melihat bagaimana pengalaman religius itu sendiri dipengaruhi faktor eksternal (seperti struktur kekuasaan, ekonomi, gender, dll.). Sebagai contoh, pengalaman “kesucian” seorang individu mungkin dibentuk juga oleh doktrin institusi keagamaannya atau narasi budaya setempat, yang oleh pendekatan lain (misal sosiologi) akan diurai, tapi oleh fenomenologi murni mungkin tidak disentuh. Tokoh seperti **Robert Segal** dan yang lain di akhir abad ke-20 mengkritik Eliade cs. karena *ahistoris* – seolah-olah pengalaman sakral ada di ruang vakum tanpa dipengaruhi waktu dan tempat. Bahkan Dahl (2010) mengamati bahwa fenomenolog klasik seperti Otto dan Eliade **terlalu menggarisbawahi oposisi sakral-profan** dan terkesan mengabaikan kenyataan bahwa yang profan dan sakral kerap saling beririsan dalam kehidupan nyata (Nordlander, 2024). Keterbatasan lain, **subjektivitas berlebihan**: karena sangat mengandalkan laporan pengalaman pribadi dan interpretasi peneliti, ada risiko peneliti memasukkan bias pribadinya tanpa disadari. Fenomenologi menghendaki *epoché* (penanggungan bias),

tetapi dalam praktik sepenuhnya menanggukhan prasangka itu sulit. Misalnya, seorang peneliti yang juga beriman mungkin secara tidak sadar memberi penilaian normatif positif pada pengalaman religius yang diteliti, atau sebaliknya peneliti skeptis mungkin mengabaikan aspek transenden. Terakhir, beberapa kritikus menyatakan pendekatan ini **sulit diverifikasi**: karena temuannya berupa deskripsi kualitatif mendalam, sering kali generalisasi fenomenologis sulit diuji dengan data empiris kuantitatif. Namun demikian, terlepas dari keterbatasan tersebut, fenomenologi agama tetap menjadi pendekatan penting yang memperkaya pemahaman kita akan sisi dalam agama yang kerap luput dari pendekatan lain. Berikut tabel ringkas mengenai keunggulan dan keterbatasannya:

Tabel 11. Pendekatan Fenomenologi Agama

Keunggulan Pendekatan Fenomenologi Agama	Keterbatasan Pendekatan Fenomenologi Agama
<p>Perspektif Orang Dalam: Memahami agama dari sudut pandang pemeluknya sendiri, menghasilkan deskripsi kaya akan makna subjektif dan pengalaman batin religius. Pendekatan ini mendorong empati ilmiah dan mengurangi bias etnosentris peneliti.</p>	<p>Esensialisme Berlebihan: Cenderung mencari inti universal di balik semua agama (misal konsep <i>yang sakral</i> ala Eliade), sehingga berisiko mengabaikan keragaman konteks budaya-historis. Tiap tradisi bisa dianggap sama intinya, padahal perbedaan penting bisa hilang.</p>

<p>Menghargai Dimensi Suci: Menyoroti aspek pengalaman suci yang unik (<i>numinous</i>, rasa kagum, ekstase spiritual) sebagai hal nyata dan bernilai, bukan sekadar epifenomena sosial atau psikologis (Argent, 2017). Hal ini mencegah reduksi agama menjadi hal non-religius semata.</p>	<p>Ahistoris dan Asosial: Kurang mempertimbangkan pengaruh faktor sejarah dan sosial terhadap pengalaman religius. Fenomenolog kadang mengkaji pengalaman seolah terlepas dari konteks zaman, kelas sosial, gender, atau kekuasaan, sehingga analisis bisa kurang komplet.</p>
<p>Menemukan Pola Umum: Dengan membandingkan deskripsi pengalaman lintas tradisi, pendekatan ini mampu mengidentifikasi pola atau struktur pengalaman religius yang mirip (misal pola ritus inisiasi, mitos penciptaan, dsb) yang memperkaya studi perbandingan (Nordlander, 2024).</p>	<p>Subjektivitas dan Verifikasi: Temuan fenomenologis sangat bergantung pada interpretasi peneliti dan laporan subjek, sehingga rawan bias. Karena sifatnya kualitatif dan deskriptif mendalam, generalisasi sulit diverifikasi atau diuji ulang secara objektif oleh peneliti lain.</p>
<p>Pendekatan Non-Judgmental: Dengan <i>epoché</i>, peneliti berusaha menunda penilaian normatif. Ini memungkinkan kajian agama tanpa menghakimi benar-salah ajaran, melainkan fokus pada pemahaman. Sikap ini penting untuk studi netral dan menghormati keberagaman kepercayaan.</p>	<p>Rentan Terhadap Bias Peneliti: Meskipun berusaha <i>epoché</i>, peneliti tetap membawa latar belakangnya sendiri. Ada risiko peneliti secara halus memaksakan kerangka filosofis tertentu (contoh: kecenderungan teologis pribadi) dalam mendeskripsikan pengalaman orang lain.</p>

C. Pendekatan Antropologis

Peran Pendekatan Antropologis: Pendekatan antropologis dalam studi agama menitikberatkan pemahaman agama **sebagai fenomena budaya dan sosial** yang hidup dalam praktik sehari-hari komunitas. Berbeda dengan pendekatan filologis yang berfokus pada teks, antropologi agama berfokus pada manusia penganut agama tersebut – bagaimana mereka berperilaku, berpraktik ritual, membentuk kepercayaan, serta mengorganisasikan kehidupan beragama dalam masyarakat. Peran utama pendekatan ini adalah **mengamati langsung dan terlibat** (melalui metode *observasi partisipatif*) dalam kehidupan komunitas beragama untuk melihat agama dalam aksi. Seorang antropolog agama biasanya akan tinggal selama jangka waktu tertentu di tengah komunitas yang diteliti, mengikuti ritual mereka, mewawancarai anggota komunitas, dan belajar bahasa serta adat istiadat setempat. Melalui keterlibatan semacam itu, peneliti berusaha menangkap makna agama bagi komunitas tersebut dalam konteks keseharian mereka. Ciri khas pendekatan antropologis adalah penggunaan **metode etnografis** – yakni pengumpulan data kualitatif melalui pengamatan, partisipasi, dan wawancara mendalam. Sebagai contoh, antropolog agama yang meneliti komunitas Hindu di Bali mungkin akan berpartisipasi dalam upacara Galungan atau Nyepi, mencatat detail ritual, struktur sosial para pemuka agama, narasi

mitologis yang menyertainya, dan bagaimana anggota komunitas memaknai upacara tersebut. Hasilnya berupa *ethnography* (tulisan etnografi) yang menggambarkan sistem kepercayaan dan praktek religi masyarakat itu secara holistik. Inti peran pendekatan ini adalah **memahami agama sebagai bagian integral kebudayaan**: bagaimana simbol-simbol religius, ritus, dan kepercayaan berfungsi dalam kerangka kehidupan sosial suatu kelompok manusia.

Pendekatan antropologis juga berguna untuk mengkaji agama-agama rakyat atau tradisi keagamaan non-teks yang seringkali luput dari kajian historis-filologis. Misalnya, studi tentang praktik **shamanisme** pada masyarakat adat, atau kepercayaan rakyat seperti ritual agraris, lebih tepat diteliti dengan metode antropologis. Dengan terjun langsung, peneliti dapat mendokumentasikan mitos lisan, teknik penyembuhan spiritual, struktur upacara, dan peran *shaman* atau dukun dalam komunitas. Hal-hal ini mungkin tidak terdokumentasi dalam kitab suci formal, tetapi sangat penting dalam kehidupan religius sehari-hari masyarakat. Selain itu, pendekatan antropologis memungkinkan perbandingan agama berbasis *tema budaya*. Sebagai contoh, antropolog mungkin mempelajari **ritus peralihan (rites of passage)** seperti kelahiran, inisiasi remaja, pernikahan, dan kematian di berbagai komunitas keagamaan untuk melihat pola universal maupun variasi lokal. Konsep-konsep antropologis seperti *liminalitas*

(Van Gennep, Victor Turner) muncul dari pengamatan lintas budaya atas upacara transisi. Dengan demikian, pendekatan ini memperkaya studi perbandingan agama dengan cara melihat **apa fungsi dan makna sosial dari praktik agama** di berbagai tempat – misalnya fungsi ritual panen dalam memperkuat solidaritas komunitas petani di Afrika, dibandingkan dengan upacara syukuran panen di komunitas Kristen pedesaan, dll. Peran penting lain dari antropologi agama adalah menerapkan **prinsip relativisme budaya**, yaitu memahami kepercayaan/ritual dalam konteks kebudayaan internalnya tanpa menghakimi dengan standar budaya lain. Ini selaras dengan semangat studi perbandingan agama yang menghargai semua tradisi secara seimbang.

Teori Utama dan Penerapannya: Antropologi agama memiliki sejumlah teori kunci yang digunakan untuk menjelaskan pola-pola keagamaan. Salah satu teori klasik adalah **fungsionalisme** yang diusung misalnya oleh *Bronislaw Malinowski* dan *A.R. Radcliffe-Brown*. Pendekatan fungsionalis memandang bahwa praktik keagamaan berfungsi untuk memenuhi kebutuhan tertentu dalam masyarakat – baik kebutuhan psikologis individu maupun kebutuhan sosial kolektif. Malinowski, contohnya, dalam studinya tentang masyarakat pulau Trobriand menemukan bahwa ritual dan mitos berfungsi memberikan rasa aman dan kontrol kepada individu dalam menghadapi hal-hal tak menentu (seperti cuaca saat melaut). Ia menyimpulkan bahwa **agama berfungsi**

mengurangi kecemasan atas peristiwa di luar kuasa manusia dan sekaligus mempererat kohesi kelompok. Sementara itu, Radcliffe-Brown melihat agama berperan dalam mempertahankan **struktur sosial** – misalnya melalui upacara keagamaan yang rutin, solidaritas kelompok terbangun dan norma-norma bersama diperkuat. Teori lain adalah **interpretive anthropology** yang dipopulerkan oleh *Clifford Geertz*. Geertz mendefinisikan agama sebagai “*a system of symbols*” yang bertindak untuk membangun suasana hati dan motivasi kuat dan tahan lama pada manusia dengan merumuskan konsep tatanan umum eksistensi, dan menyelimuti konsep-konsep tersebut dengan aura faktualitas sehingga suasana hati dan motivasi itu tampak benar-benar realistis. Inti pemikiran Geertz adalah bahwa agama menyediakan kerangka *worldview* (pandangan dunia) dan *ethos* (pedoman sikap) bagi penganutnya melalui simbol-simbol yang memiliki makna kaya. Misalnya, upacara keagamaan menurut Geertz adalah semacam **drama kebudayaan** yang mengkomunikasikan nilai-nilai inti dan memvalidasi tatanan sosial. Penerapan teori Geertz ini terlihat dalam etnografi yang berusaha “*membaca*” ritus layaknya teks kultural (dikenal dengan *thick description*). Contoh: peneliti yang mengamati upacara Idul Fitri dalam masyarakat Muslim dapat menafsirkannya sebagai simbolisasi nilai kemenangan spiritual atas hawa nafsu, memperbarui solidaritas keluarga dan komunitas melalui silaturahmi, serta

representasi konsep kembali ke fitrah (kesucian) dalam narasi Islam. Selain fungsionalisme dan interpretif, ada pula pendekatan **struktural** (mis. *Claude Lévi-Strauss*) yang mencari pola biner dalam mitos dan ritus, serta **teori materialisme budaya** (mis. *Marvin Harris*) yang mencoba menjelaskan praktik agama berdasarkan faktor material/lingkungan (contoh terkenal: Harris menjelaskan tabu sapi dalam Hindu terkait ekonomi agraris). Semua teori tersebut diterapkan dengan data etnografis untuk memahami mengapa suatu komunitas memiliki kepercayaan atau ritual tertentu serta dampaknya dalam kehidupan mereka.

Dalam studi perbandingan agama, pendekatan antropologis memungkinkan kajian **lintas budaya terhadap tema atau institusi keagamaan**. Misalnya, teori *shamanisme* oleh Mircea Eliade (seorang historisi agama yang juga memakai data antropologi) membandingkan figur dukun di Siberia, Amerika Utara, Asia Tenggara, dan Amerika Latin untuk menemukan karakteristik umum (seperti perjalanan jiwa ke alam lain, teknik ekstase, peran penyembuh dan penghubung dengan roh). Atau studi tentang **mitos penciptaan** di berbagai suku menunjukkan ada tema-tema universal (air bah, penciptaan oleh tokoh adikodrati, dsb.) yang ditafsirkan antropolog sebagai refleksi kondisi lingkungan atau struktur masyarakat masing-masing. Intinya, teori-teori antropologi agama digunakan untuk **menjelaskan persamaan maupun perbedaan**

fenomena keagamaan dengan merujuk pada fungsi-fungsi sosial-budaya atau struktur simbolik yang melandasinya.

Kelebihan Pendekatan Antropologis: Pendekatan antropologis menawarkan beberapa keunggulan penting. Pertama, ia **mempelajari agama in vivo**, dalam konteks hidup sehari-hari, bukan hanya melalui teks atau doktrin formal. Hal ini memberikan gambaran utuh dan realistis tentang bagaimana agama dijalankan, dialami, dan diadaptasi oleh penganutnya dalam situasi nyata. Data lapangan etnografis sering mengungkap perbedaan antara ajaran resmi dan praktik aktual, serta variasi internal dalam satu tradisi (misal perbedaan praktik antara generasi tua dan muda, atau antar kelas sosial dalam satu agama). Kedua, metode antropologis **menekankan pendekatan holistik dan integratif** – artinya, agama dilihat terkait dengan aspek lain budaya seperti ekonomi, kekerabatan, politik, dan sebagainya. Ini sejalan dengan kenyataan bahwa sulit memahami suatu ritus tanpa melihat misalnya struktur keluarga atau mata pencaharian masyarakat tersebut. Dengan demikian, penjelasan yang dihasilkan lebih komprehensif. Ketiga, antropologi agama **mengangkat tradisi-tradisi lokal atau agama rakyat** yang mungkin terabaikan. Banyak tradisi keagamaan di dunia yang tidak memiliki kitab suci atau lembaga formal, namun memainkan peran besar dalam kehidupan komunitas (contoh: kepercayaan animisme, dinamisme, perdukunan). Pendekatan antropologis memastikan tradisi semacam itu ikut

dipelajari dan diperbandingkan, memperluas cakrawala studi agama melampaui agama-agama “besar” dunia saja. Keempat, pendekatan ini juga **menghasilkan pemahaman mendalam yang kontekstual**. Dengan melakukan observasi partisipatif, antropolog mampu menangkap nuansa makna dan fungsi ritus yang mungkin tidak tertulis. Sebuah studi etnografis dapat mengungkap misalnya bahwa upacara tertentu bukan hanya berfungsi spiritual, tapi juga sebagai ajang negosiasi status sosial atau resolusi konflik tersembunyi di komunitas (Bowie, 2021). Informasi seperti ini sangat berharga bagi pemahaman utuh.

Kekurangan Pendekatan Antropologis: Meski sangat berguna, pendekatan antropologis juga memiliki kelemahan. Salah satunya adalah **rentan terhadap subjektivitas peneliti**. Hasil etnografi sangat dipengaruhi oleh kepekaan, keterampilan, dan bahkan kepribadian penelitinya. Dua antropolog yang meneliti komunitas sama bisa saja menghasilkan interpretasi berbeda. Validitas data pun tergantung pada seberapa berhasil peneliti membangun kepercayaan dengan komunitas dan seberapa lama waktu penelitian – hal-hal yang sulit distandardisasi. Kedua, pendekatan ini cenderung **mikro dan kontekstual**, sehingga generalisasi luas menjadi menantang. Temuan dari satu komunitas belum tentu berlaku pada komunitas lain yang tampak serupa; akibatnya, kesimpulan antropologis kerap bersifat idiografis (unik untuk kasus tersebut).

Dalam studi perbandingan agama, hal ini berarti kita mendapatkan detail kaya tetapi mungkin kesulitan menyusun pola universal kecuali dengan hati-hati. Ketiga, **waktu dan sumber daya**: penelitian antropologi membutuhkan waktu lama di lapangan, keterampilan bahasa lokal, adaptasi budaya, dan sebagainya. Tidak selalu mudah melakukan studi banding multi-situs dengan kedalaman yang sama. Keempat, beberapa kritik metodologis datang dari kalangan ilmuwan yang mengutamakan pendekatan kuantitatif. Pendekatan antropologis jarang menggunakan sampel besar atau data statistik, sehingga dianggap **kurang “ilmiah” atau terukur** oleh sebagian pihak. Ada anggapan (yang dikritik oleh antropolog) bahwa interpretasi kualitatif antropologi sulit diverifikasi atau diuji hipotesisnya secara ketat. Selain itu, **kedekatan dengan subjek penelitian** dapat menimbulkan dilema bias “emic” – peneliti mungkin jadi terlalu *sympathetic* dan kehilangan jarak kritis, atau sebaliknya terjadi mis-komunikasi budaya sehingga peneliti salah paham. Kritik lain dikemukakan oleh H. Sidky (2020) yang mencermati bahwa antropologi agama modern banyak dipengaruhi pendekatan interpretatif (a la Geertz) yang sangat mengutamakan sudut pandang insider, namun menurutnya hal itu **bisa menghambat upaya penjelasan ilmiah dan cenderung menerima begitu saja hal-hal supranatural** (Sidky, 2022). Sidky berpendapat, tanpa kombinasi dengan perspektif ilmiah,

antropolog bisa terjebak melegitimasi kepercayaan supernatural sebagai “data” tanpa kritik, bahkan membuka ruang masuknya pemikiran pseudosains dalam kajian. Walaupun pandangan Sidky ini diperdebatkan, ia mengingatkan perlunya keseimbangan antara empati emic dan analisis etic yang kritis.

Tabel berikut merangkum kelebihan dan kekurangan pendekatan antropologis dalam studi perbandingan agama:

Tabel 12. Pendekatan Antropologis

Kelebihan Pendekatan Antropologis	Kekurangan Pendekatan Antropologis
<p>Agama dalam Konteks Hidup: Mengungkap agama sebagaimana dipraktikkan sehari-hari dalam konteks sosial-budaya nyata, bukan hanya ideal doktrinal. Memberi pemahaman utuh dan realistis tentang variasi dan dinamika internal suatu tradisi keagamaan.</p>	<p>Subjektivitas & Bias Peneliti: Temuan sangat bergantung pada interpretasi peneliti. Dua peneliti bisa menghasilkan gambaran berbeda untuk komunitas yang sama. Bias pribadi atau hubungan peneliti-diinforman dapat memengaruhi data yang dicatat.</p>
<p>Metode Partisipatif: Melalui observasi partisipatif dan wawancara mendalam, peneliti dapat merasakan perspektif orang dalam dan menangkap makna simbol serta ritual yang mungkin luput jika hanya</p>	<p>Generalisasi Terbatas: Pendekatan ini biasanya studi kasus mendalam (mikro). Sulit membuat generalisasi luas yang berlaku lintas budaya tanpa mengecilkkan kompleksitas. Kesimpulan</p>

<p>mengandalkan studi teks (Bowie, 2021).</p>	<p>sering spesifik pada konteks tertentu, sehingga butuh banyak studi kasus untuk pola umum.</p>
<p>Mengakomodasi Tradisi Lisan & Lokal: Pendekatan antropologis unggul dalam mengkaji agama rakyat, ritual adat, dan kepercayaan non-tekstual. Hal ini memperluas cakupan studi agama agar tidak bias ke tradisi besar tertulis saja.</p>	<p>Waktu & Sumber Daya Intensif: Penelitian etnografis memakan waktu panjang di lapangan, butuh kemampuan bahasa dan adaptasi, serta pendanaan memadai. Ini membuat jumlah kasus yang diteliti terbatas dan studi banding skala besar sulit dilakukan secara mendalam.</p>
<p>Pendekatan Holistik: Melihat kaitan agama dengan ekonomi, politik, kekerabatan, dsb., sehingga fungsi sosial agama tampak jelas (misal peran ritual dalam kohesi sosial, kontrol moral, dll.). Pendekatan ini dapat menjawab pertanyaan <i>mengapa</i> suatu praktik muncul ditinjau dari kebutuhan atau struktur sosial.</p>	<p>Risiko Kurang Kritis (Emic Bias): Fokus yang kuat pada sudut pandang emic bisa membuat peneliti <i>terlalu menerima</i> penjelasan internal tanpa memandang kritis. Misal, fenomena supranatural dilaporkan apa adanya tanpa analisis alternatif, berpotensi mengaburkan evaluasi ilmiah (Sidky, 2022).</p>

D. Pendekatan Sosiologis

Agama dalam Perspektif Sosiologi: Pendekatan sosiologis menelaah agama sebagai **lembaga sosial** dan mengeksplorasi hubungan timbal balik antara agama dan

struktur sosial masyarakat. Jika antropologi cenderung pada unit komunitas dan budaya spesifik, sosiologi sering mengambil sudut pandang lebih makro mengenai bagaimana agama berfungsi dalam masyarakat luas, bagaimana ia dipengaruhi oleh dan memengaruhi institusi sosial lain (politik, ekonomi, keluarga), serta pola perilaku kolektif yang terkait dengan kehidupan beragama. Sosiologi melihat agama bukan sebagai entitas terisolasi, melainkan terikat dalam *web* struktur sosial. **Émile Durkheim** dan **Max Weber** adalah dua tokoh klasik yang kontribusinya sangat besar dalam kerangka ini. Durkheim, dalam karyanya *The Elementary Forms of Religious Life* (1912), mendefinisikan agama secara sosiologis sebagai “*a unified system of beliefs and practices relative to sacred things... which unite into one single moral community called a Church, all those who adhere to them.*” Dengan kata lain, agama menurut Durkheim adalah sistem terpadu dari keyakinan dan ritual yang berhubungan dengan hal-hal suci, yang menyatukan penganutnya dalam suatu komunitas moral (gereja) (Ram Proshad Barman, 2022). Fokus Durkheim adalah **fungsi sosial agama** – ia berargumen bahwa kepercayaan terhadap yang sakral dan pelaksanaan ritus bersama berperan vital dalam memelihara solidaritas sosial dan kohesi kelompok. Menyembah “Tuhan” dalam pandangan Durkheim secara tersirat adalah menyembah masyarakat itu sendiri, karena simbol-simbol sakral merepresentasikan nilai kolektif dan identitas kelompok.

Ia mencontohkan totemisme di masyarakat Aboriginal Australia, di mana totem (objek hewan/tumbuhan sakral) sebenarnya merupakan lambang klan itu sendiri; pemujaan totem pada hakikatnya adalah pemujaan masyarakat (klan) yang diproyeksikan secara simbolis. Kontribusi Durkheim menekankan bahwa **agama memiliki peran integratif** – ia memberikan landasan bagi keteraturan sosial, norma bersama, dan solidaritas.

Sementara itu, Max Weber mempelajari hubungan agama dengan tatanan sosial dari sudut pandang yang berbeda. Weber tertarik pada **dampak agama terhadap perubahan sosial**. Dalam karyanya yang terkenal *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism* (1905), Weber mengemukakan tesis bahwa ajaran dan etika tertentu dari Protestanisme (khususnya Calvinisme, seperti doktrin predestinasi dan etos asketisme duniawi) berkontribusi pada munculnya semangat kapitalisme modern di Barat. Hal ini menunjukkan bahwa agama bisa menjadi **kekuatan pendorong transformasi sosial-ekonomi** (Ram Proshad Barman, 2022). Weber juga mempelajari berbagai agama dunia (Hindu, Buddha, Khonghucu, Islam, Yudaisme) dan mengembangkan teori tentang “*sosiologi agama*” yang melihat korelasi antara nilai-nilai religi dan tipe tindakan sosial. Misalnya, Weber membedakan tipe kepemimpinan religius (nabi, imam, pendeta kharismatis) dan pengaruhnya terhadap struktur otoritas di masyarakat secara luas. Ia juga memperkenalkan konsep “**disenchantment**”

(rasionalisasi) dalam masyarakat modern – bagaimana rasionalitas ilmiah-birokratis berhadapan dengan worldview religius tradisional. Perspektif Weber menggarisbawahi bahwa **agama memberikan makna** (meaning) terhadap tindakan sosial: bagi individu dan kelompok, ajaran agama bisa memberi legitimasi pada perilaku tertentu (contoh: etos kerja, gerakan sosial, dominasi kekuasaan) atau justru tantangan terhadap tatanan yang ada. Keduanya, Durkheim dan Weber, memberikan kerangka teoretis bahwa agama berjaln erat dengan struktur sosial: Durkheim menekankan fungsinya menjaga solidaritas dan tatanan moral, Weber menyoroti potensinya mengarahkan perubahan sosial, serta hubungan dengan ekonomi dan kekuasaan. Dalam studi perbandingan agama, perspektif sosiologis memungkinkan kita memahami mengapa di beberapa masyarakat agama cenderung memperkuat status quo, sementara di masyarakat lain agama justru menjadi elemen perubahan (misal gerakan pembaruan/reformasi). Kita juga diajak melihat **variabel-variabel sosial** (kelas, status, urban-rural, dll.) dalam analisis fenomena agama, misalnya apakah modernisasi dan urbanisasi selalu berujung sekularisasi atau ada adaptasi religius baru.

Kontribusi Teori Durkheim dan Weber: Emile Durkheim telah meletakkan dasar pemikiran bahwa inti agama adalah *kolektivitas*. Ia menunjukkan melalui studi totemisme bahwa konsep “yang sakral” sebenarnya

dilahirkan dari masyarakat dan berfungsi memperkuat ikatan masyarakat. Konsep “**collective effervescence**” yang diperkenalkannya menggambarkan energi atau gairah bersama yang muncul saat orang berkelompok dalam ritual keagamaan, yang memperbarui komitmen mereka terhadap komunitas (Pizarro et al., 2022). Durkheim juga menegaskan fungsi agama dalam memberikan **solidaritas mekanis** pada masyarakat sederhana dan **solidaritas organik** pada masyarakat kompleks. Walaupun detail teorinya berkembang, intinya: tanpa agama, masyarakat tradisional terutama akan kekurangan perekat moral bersama; simbol-simbol agama adalah representasi masyarakat, sehingga perusakan simbol sakral setara dengan ancaman disintegrasi sosial. Di sisi lain, Max Weber memberikan pendekatan yang lebih *verstehen* (pemahaman interpretatif) atas tindakan sosial terkait agama. Ia berkontribusi konsep “**etyka Protestan**” dan semangat kapitalisme yang memperlihatkan hubungan ide (nilai agama) dengan perilaku ekonomi. Weber juga menelurkan tipe ideal **otoritas kharismatik** – banyak pemimpin gerakan keagamaan lahir sebagai figur kharismatik yang mampu mengubah sejarah (misal Nabi Muhammad SAW, Yesus, Buddha sebagai figur kharismatis). Konsep Weber memungkinkan analisis bahwa kemunculan sekte atau aliran keagamaan baru sering terkait krisis legitimasi otoritas tradisional dan hadirnya pemimpin kharismatik yang menawarkan

pengaturan sosial baru. Selain itu, Weber membedakan “*agama dunia*” (world religions) dengan “*agama lokal*”, dan memperkenalkan istilah “**penyelamatan melalui dunia**” vs “**penyelamatan dari dunia**” sebagai tipe orientasi etika agama (misal Protestan melihat bekerja di dunia sebagai panggilan suci – *inner-worldly asceticism*, sementara monastisisme Buddha melihat pelepasan dari dunia sebagai jalan keselamatan – *other-worldly asceticism*). Teori-teori ini membantu menjelaskan perbedaan pandangan dunia antara tradisi satu dengan lainnya dan implikasinya pada perkembangan masyarakat. Secara keseluruhan, Durkheim memberi kita pemahaman akan **agama sebagai pemelihara keteraturan sosial**, sedangkan Weber memberi wawasan akan **agama sebagai pembentuk makna sosial dan motor perubahan** (Ram Proshad Barman, 2022). Keduanya saling melengkapi dalam sosiologi agama.

Keunggulan Pendekatan Sosiologis: Pendekatan sosiologis unggul dalam menganalisis **dimensi sosial dan institusional** dari agama. Ia dapat mengungkap hal-hal seperti: peran lembaga keagamaan (gereja, organisasi massa, pesantren, dsb.) dalam struktur masyarakat, bagaimana agama mempengaruhi perilaku populasi (misal tingkat kelahiran, pola pemilihan politik), dan bagaimana faktor sosial (kelas, etnis, gender) memengaruhi bentuk keberagamaan. Keunggulan lainnya adalah kemampuannya menjelaskan **fungsi dan**

disfungsi agama. Selain fungsi integratif (a la Durkheim), sosiolog juga melihat potensi konflik yang dipicu agama – misalnya teori *konflik* a la Karl Marx yang menyebut agama bisa menjadi “*opium rakyat*” yang meredam kesadaran kelas proletar, atau sebaliknya bisa menjadi ideologi yang melanggengkan ketimpangan (sisi disfungsional agama). Dengan demikian, pendekatan ini memberikan **pandangan kritis** terhadap peran agama: tidak hanya melihat yang ideal, tapi juga menelaah realitas seperti konflik sektarian, politisasi agama, atau komersialisasi agama di masyarakat modern. Sosiologi juga tanggap terhadap **perubahan zaman** – konsep seperti *sekularisasi* muncul dari analisis sosiologis tren masyarakat modern dimana peran agama berpotensi menurun seiring rasionalisasi. Sosiolog mempelajari data statistik keagamaan, survei kepercayaan, yang memberikan gambaran makro. Misal, melalui survei dapat diketahui tingkat partisipasi ibadah di negara tertentu, lalu dianalisis korelasinya dengan tingkat pendidikan atau urbanisasi. Ini memberi kekuatan *generalisasi* yang berbasis data luas, melengkapi pendekatan antropologis yang mendalam di satu komunitas. Keunggulan lainnya, sosiologi agama menyediakan banyak **teori untuk memahami fenomena kontemporer**: seperti teori *pasar agama* (Rodney Stark, Bainbridge) yang memandang lingkungan keagamaan seperti pasar bebas di mana gereja/sekta bersaing menarik “*konsumen*”, atau teori *gerakan sosial*

yang melihat kebangkitan fundamentalisme agama sebagai respons atas perubahan sosial. Dengan teori-teori tersebut, studi perbandingan agama menjadi mampu menjelaskan **pola global** seperti kebangkitan global Evangelikalisme, Islamisme politik, atau fenomena ateisme modern, bukan sekadar menggambarkan.

Keterbatasan Pendekatan Sosiologis: Meski kuat dalam analisis sosial, pendekatan ini memiliki keterbatasan, salah satunya adalah potensi **reduksionisme sosial**. Kritik sering diarahkan bahwa sosiolog terkadang mereduksi fenomena spiritual menjadi sekadar epifenomena dari proses sosial. Contohnya, makna teologis yang mendalam bisa dianggap semata-mata produk kebutuhan sosial atau ekonomi, sehingga *transcendence* atau aspek batin dari agama kurang mendapat tempat. Penganut fenomenologi atau teologi mungkin menganggap sosiolog gagal menangkap “ruh” agama karena sibuk pada strukturnya saja. Kedua, ada asumsi klasik (yang kini diperdebatkan) yaitu **teori sekularisasi**: banyak sosiolog pertengahan abad-20 meramalkan modernisasi akan mengikis peran agama. Kenyataannya, di banyak tempat agama tetap kuat atau bangkit kembali, sehingga teori sekularisasi direvisi menjadi lebih kontekstual. Kegagalan prediksi ini menunjukkan keterbatasan model sosiologis jika tidak mengakomodasi kompleksitas budaya. Ketiga, pendekatan sosiologis mungkin **mengabaikan individu**: fokusnya yang makro bisa luput melihat keragaman

pengalaman personal. Sebagai contoh, statistik menghadiri tempat ibadah tidak selalu mewakili kadar keimanan individu, atau dua orang dengan latar sosial sama bisa punya komitmen religius sangat berbeda. Artinya, jika terlalu struktural, penjelasan sosiologis bisa terasa *dingin* dan tidak menggambarkan dinamika subjektif. Keempat, dalam studi perbandingan agama, pendekatan ini bisa **bias ke agama institusional arus utama**. Karena data sosiologis mudah didapat untuk agama mayoritas (lewat sensus, survei, dsb.), tradisi minoritas atau praktik keagamaan informal (seperti komunitas spiritual kecil) sering terabaikan sehingga gambaran komparatif bisa timpang. Terakhir, tantangan metodologis sosiologi agama meliputi **kompleksitas mengisolasi variabel**. Agama terkait banyak hal – ekonomi, politik, budaya. Sulit memastikan arah pengaruh: apakah kemiskinan menyebabkan tipe keberagamaan tertentu, atau tipe keberagamaan menyebabkan kemiskinan? Hubungan kausal sering dua arah, sehingga interpretasi data harus hati-hati.

Secara keseluruhan, pendekatan sosiologis sangat berharga untuk memahami dimensi sosial agama, namun perlu dikombinasikan dengan pendekatan lain agar diperoleh pemahaman yang utuh. Tabel di bawah merangkum keunggulan dan keterbatasan pendekatan ini:

Tabel 13. Pendekatan Sosiologis

Keunggulan Pendekatan Sosiologis	Keterbatasan Pendekatan Sosiologis
<p>Analisis Struktural: Mengungkap peran agama dalam struktur sosial: sebagai pemelihara solidaritas, pembentuk norma kolektif, atau motor perubahan sosial (Ram Proshad Barman, 2022). Dapat menjelaskan fenomena seperti gerakan keagamaan, konflik antaragama, atau dampak modernisasi terhadap religiositas secara makro.</p>	<p>Reduksionisme Sosial: Risiko mengabaikan dimensi spiritual internal. Agama kerap direduksi menjadi refleksi kondisi sosial-ekonomi semata, sehingga makna teologis atau pengalaman batin penganut kurang diperhatikan.</p>
<p>Data Luas & Pola Global: Memanfaatkan data statistik, survei, dan penelitian komparatif lintas masyarakat. Mampu mengidentifikasi tren umum (misal tingkat sekularisasi, pertumbuhan denominasi tertentu) di berbagai negara. Generalisasi lebih kuat karena berbasis populasi yang besar.</p>	<p>Mengabaikan Agensi Individu: Fokus pada institusi dan kelompok bisa mengecilkan peran individu. Variasi personal dalam komitmen dan penafsiran agama sulit tertangkap jika analisis terlalu agregat. Pengalaman religius sering diperlakukan sebagai <i>black box</i> tanpa dibedah isinya.</p>
<p>Pendekatan Kritis terhadap Institusi: Bisa mengkritisi peran kekuasaan dalam agama (misal analisis Marxian bahwa agama dapat melegitimasi dominasi kelas atau patriarki). Juga menyoroti disfungsi</p>	<p>Bias terhadap Agama "Resmi": Data sosiologis biasanya tersedia untuk agama formal yang terorganisir. Praktik keagamaan non-formal atau aliran kecil sulit terjaring, mengakibatkan fokus mungkin</p>

agama: konflik, sektarianisme, ekstremisme dapat dijelaskan kaitannya dengan kondisi sosial-politik.	condong ke agama mayoritas dan institusional, kurang peka ke keberagaman marjinal.
Adaptif dan Kontekstual: Teori sosiologi agama terus berkembang (misal teori pasar agama, teori pilihan rasional, post-sekularisme) untuk memahami fenomena kontemporer. Ini membantu studi agama tetap relevan membaca perubahan zaman (revivalisme agama, spiritualitas baru, dsb).	Kesulitan Menentukan Arah Pengaruh: Hubungan antara agama dan masyarakat kompleks dan dua arah. Menetapkan apakah faktor sosial tertentu yang menyebabkan karakter agama atau sebaliknya sering sulit, sehingga kadang muncul debat interpretasi (misal soal sebab-akibat etika Protestan dan kapitalisme menurut Weber).

E. Pendekatan Hermeneutika

Penggunaan Hermeneutika dalam Menafsirkan Teks Agama: Hermeneutika pada dasarnya adalah disiplin ilmu penafsiran teks. Dalam studi agama, pendekatan hermeneutika berarti menerapkan teori dan metode penafsiran untuk memahami teks-teks suci atau wacana keagamaan. Teks agama (seperti Al-Qur'an, Alkitab, Weda, Sutra) sering kali memiliki lapisan makna yang kompleks, bahasa simbolis, serta konteks historis yang berbeda jauh dari pembaca modern. Hermeneutika menyediakan **alat untuk menjembatani kesenjangan** antara teks asli dan pembaca masa kini. Secara tradisional, hermeneutika lahir dalam konteks penafsiran

Alkitab (biblical hermeneutics) dan hukum, kemudian berkembang menjadi filsafat interpretasi secara umum. Dalam studi perbandingan agama, hermeneutika berguna untuk **membandingkan cara menafsirkan teks suci di berbagai tradisi**, serta membandingkan teori interpretasi itu sendiri. Ada berbagai aliran hermeneutika yang dapat diterapkan, antara lain: hermeneutika **klasik, filosofis, dan kritis**.

a) Hermeneutika Klasik (Tradisional): Ini sering disebut juga hermeneutika *gramatikal-historis*. Pendekatan ini fokus pada menemukan maksud asli pengarang teks dengan menganalisis tata bahasa dan konteks historis teks tersebut. Dalam konteks agama, hermeneutika klasik berarti berusaha memahami ayat-ayat kitab suci sebagaimana dimengerti oleh audiens awalnya. Langkah-langkahnya misalnya: mempelajari arti kata dalam bahasa aslinya, memperhatikan konteks ayat sebelum-sesudahnya, latar belakang budaya saat teks diturunkan, serta maksud penulis suci. Tujuannya adalah **penafsiran tekstual yang objektif** sedekat mungkin dengan makna literal dan maksud mula-mula. Contoh: dalam tafsir Alkitab Protestan injili sering digunakan metode ini – ayat diteliti dalam bahasa Yunani/Ibrani, dengan latar belakang sejarah Israel atau gereja purba, agar doktrin yang disimpulkan sesuai konteks aslinya. Demikian pula dalam tradisi Islam, prinsip tafsir *bil-ma'tsur* (tafsir berdasarkan riwayat otoritatif) mendekati hermeneutika klasik: mendahulukan pemahaman para

sahabat Nabi (konteks awal) dan gramatika bahasa Arab. Keunggulan pendekatan klasik adalah disiplin keilmiah dan kehati-hatiannya untuk menghindari *misinterpretation*. Namun, ia cenderung menganggap makna teks **statis** pada masa lampau.

b) Hermeneutika Filosofis: Merupakan pengembangan modern (dipelopori oleh filsuf seperti Martin Heidegger, Hans-Georg Gadamer, Paul Ricoeur). Hermeneutika filosofis menekankan bahwa proses memahami teks melibatkan dialog antara **teks dan pembaca**, serta dipengaruhi oleh *pra-pemahaman* atau horison si penafsir. Gadamer, misalnya, berargumen bahwa memahami bukan sekadar merekonstruksi maksud pengarang, melainkan suatu "*fusi horison*" antara horison makna teks dan horison pemahaman pembaca masa kini. Setiap pembaca datang dengan latar belakang, pertanyaan, dan *bias* tertentu; bukannya dihilangkan, hal itu justru diakui sebagai bagian dari proses interpretasi. Hermeneutika filosofis melihat **interpretasi sebagai peristiwa makna** yang terus menerus terjadi setiap kali ada pembaca baru di konteks baru. Dalam studi agama, pendekatan ini membuka ruang bahwa teks suci bisa memiliki makna yang selalu baru bagi setiap zaman, tanpa terlepas sepenuhnya dari makna aslinya. Pemikiran Ricoeur juga menambah aspek "*hermeneutika kecurigaan*": teks-teks (termasuk teks agama) bisa ditafsir dengan sikap kritis, misalnya membongkar makna laten di balik simbol-simbol (pengaruh psikoanalisis

Freud atau analisis ideologi Marx). Hermeneutika filosofis mengajarkan kita bahwa **menafsirkan teks agama adalah proses dinamis** – bukan hanya memindai isi kepala pengarang, tapi juga merenungkan pesan teks dalam terang kondisi eksistensial kita sekarang. Contoh aplikasinya: seorang cendekiawan mungkin menafsirkan ulang naskah Upanishad dalam konteks filsafat eksistensial modern, atau membaca Bhagavad Gita dengan kacamata humanisme universal, menghasilkan pemaknaan relevan bagi dunia kini tanpa mengklaim itu maksud literal Krishna. Hermeneutika filosofis fokus pada **bagaimana kita memahami** (ontology of understanding (Supena, 2022), dan menyadari bahwa interpretasi selalu dipengaruhi *bias* budaya dan historis penafsir – namun alih-alih dianggap halangan, bias itu menjadi jembatan dialog.

c) Hermeneutika Kritis: Istilah ini bisa merujuk pada beberapa hal, tetapi umumnya mencakup pendekatan penafsiran yang menggabungkan analisis kritis, misalnya dari perspektif ideologi, etika, atau politik. Ini termasuk hermeneutika feminis, hermeneutika pembebasan (liberation theology), post-kolonial, dan sejenisnya. Pendekatan kritis berangkat dari asumsi bahwa teks tidak bebas nilai – teks mungkin merefleksikan bias tertentu (mis. bias patriarki, bias kelas, bias ras) dari komunitas asalnya. Karena itu, penafsiran perlu **mengkritisi struktur kuasa** di balik teks dan juga dalam tradisi penafsirannya. Sebagai

contoh, **hermeneutika feminis** dalam studi Alkitab akan mengeksplorasi bagaimana narasi dan aturan dalam Alkitab dipengaruhi oleh budaya patriarkal, lalu menyoroti bagian-bagian yang mungkin menindas perempuan atau menghapus pengalaman perempuan, dan berupaya memberikan pembacaan alternatif yang lebih egaliter. Elisabeth Schüssler Fiorenza, salah satu pelopor tafsir feminis Alkitab, berargumen bahwa Alkitab maupun sejarah teologi telah ditandai oleh bias patriarki – produk “para pemenang sejarah” laki-laki (WARNKE, 1993). Karena itu, diperlukan “*hermeneutics of suspicion*” – kecurigaan metodis bahwa apa yang tercatat bisa saja berat sebelah – serta “*hermeneutics of remembrance*” untuk menggali dan *merehabilitasi* tokoh atau perspektif yang terpinggirkan (misal peran perempuan dalam gereja perdana). Demikian pula, **hermeneutika teologi pembebasan** (Amerika Latin) membaca Alkitab dengan kacamata perjuangan kaum miskin; penafsir seperti Gustavo Gutiérrez mencari pesan-pesan keadilan sosial yang mungkin tertutupi oleh tafsir tradisional yang terlalu rohani. Intinya, hermeneutika kritis bertujuan **membebaskan makna teks** dari belenggu ideologi dominan dan menggali makna transformatif bagi konteks sosial sekarang.

Dalam studi perbandingan agama, hermeneutika kritis dapat diaplikasikan lintas tradisi: misalnya, menggali bagaimana kitab-kitab agama besar merefleksikan struktur patriarkal dan bagaimana

pembaca modern lintas agama dapat menemukan interpretasi yang lebih adil gender. Atau menelaah teks Hindu dari perspektif Dalit (kasta terendah) untuk mengkritik legitimasi sistem kasta, sebagaimana dilakukan beberapa teolog Hindu Dalit. Pendekatan hermeneutika ini menunjukkan bahwa **penafsiran teks agama bersifat plural** – tergantung pendekatan dan kepentingan penafsir. Ada hermeneutika konservatif yang berusaha melestarikan makna tradisional, dan ada hermeneutika progresif yang mencari makna baru.

Perbandingan Berbagai Aliran Hermeneutika:

Perbedaan antara hermeneutika klasik, filosofis, dan kritis dapat dirangkum sebagai berikut: Hermeneutika klasik menekankan “*di balik teks*” (niat pengarang dan konteks asal) sebagai kunci makna; hermeneutika filosofis menekankan “*teks dalam dirinya dan dialog dengan pembaca*” – bahwa makna muncul dalam interaksi (ada aspek *ontologis* dan *eksistensial*); hermeneutika kritis menyoroti “*di depan teks*”, yakni dampak pembacaan bagi konteks kekinian serta agenda etis-politis pembaca. Dalam praktik, tentu pendekatan ini bisa saling melengkapi. Seorang penafsir kitab suci bisa memulai dengan analisis historis (klasik), lalu merenungkan relevansinya di dunia kini (filosofis), dan juga mengajukan kritik etis bila diperlukan (kritis). Misalnya, menafsirkan ayat tentang perbudakan dalam Injil: pertama ditelaah dalam konteks dunia Romawi (klasik), lalu dipikirkan makna simboliknya – apakah ada

prinsip mendasar yang transenden? (filosofis), dan akhirnya mengambil sikap kritis bahwa pada masa kini, semangat Injil justru menolak perbudakan sebagai pelanggaran martabat manusia (kritis). Berbagai aliran hermeneutika tersebut telah diterapkan di studi agama dan teologi lintas iman, sehingga kita bisa membandingkan tradisi interpretatif. Misalnya, **dalam Islam** ada varian hermeneutika: tradisional (tafsir bil-ma'tsur/historis), modernis (kontekstualisasi dan ijtihad baru, sejalan hermeneutika filosofis), dan hermeneutika kritis (mis. feminis Islam, seperti ditulis Amina Wadud dalam menafsirkan ayat-ayat gender secara egaliter). Dalam **studi Bibel**, ada metode historis-kritis (klasik), lalu ada tafsir kontekstual Afrika/Asia (memakai kearifan lokal, dekat ke filosofis), juga tafsir pembebasan dan feminis (kritis).

Kelebihan Pendekatan Hermeneutika: Pertama, hermeneutika membuat kita **sadar akan proses dan metodologi penafsiran**. Ini mencegah sikap naif bahwa teks “berbicara sendiri” apa adanya – padahal selalu ada metode yang digunakan. Dengan kesadaran hermeneutis, peneliti agama lebih cermat dan eksplisit dalam pendekatan tafsir yang dipakai. Kedua, hermeneutika memungkinkan **dialog lintas waktu** antara tradisi teks kuno dengan dunia modern. Ia memberi jalan agar pesan abadi dalam teks agama dapat digali relevansinya tanpa terperangkap bahasa atau kultur lampau. Ketiga, hermeneutika kritis memastikan **aspek keadilan dan**

konteks etis dipertimbangkan dalam penafsiran, sehingga agama dapat terus ditafsirkan secara *emansipatoris* untuk menjawab isu-isu kontemporer (hak asasi, kesetaraan gender, lingkungan, dsb.). Keempat, pendekatan hermeneutika bersifat **interdisipliner** – ia bisa meminjam wawasan linguistik, filsafat, teori sastra, hingga ilmu sosial, untuk memperkaya penafsiran teks. Hal ini memperdalam kajian teks agama secara intelektual.

Tantangan Pendekatan Hermeneutika: Di sisi lain, tantangannya antara lain: (1) **Abstraksi dan kerumitan teori** – hermeneutika filosofis bisa sangat teoritis sehingga sukar diaplikasikan langsung oleh awam. (2) **Relativisme makna** – apabila terlalu menekankan peran pembaca, ada risiko dianggap “makna teks bisa apa saja tergantung pembaca”, yang mengkhawatirkan bagi sebagian kalangan agama yang menginginkan kepastian ajaran. (3) **Kontroversi otoritas** – pendekatan hermeneutika kritis kadang ditentang oleh otoritas keagamaan konservatif, karena dianggap mengubah makna “asli” ajaran atau punya agenda ideologis (misal tafsir feminis dituduh memaksakan ide Barat). (4) **Multiperspektif berpotensi membingungkan** – bagi pembelajar, adanya banyak metode hermeneutis bisa membingungkan atau memecah konsensus. Muncul pertanyaan: penafsiran mana yang benar? Pendekatan hermeneutika sendiri menjawab bahwa *kebenaran* penafsiran harus diuji

melalui dialog dan argumentasi komunitas ilmiah maupun komunitas iman – jadi prosesnya terbuka dan tak dogmatis. Berikut tabel kelebihan dan tantangan penerapan hermeneutika dalam studi agama:

Tabel 14. Pendekatan Hermeneutika

Kelebihan Pendekatan Hermeneutika	Tantangan/Keterbatasan Pendekatan Hermeneutika
<p>Kesadaran Metodologis: Membekali peneliti dengan refleksi sadar atas metode penafsiran. Hal ini mencegah pembacaan teks yang sembrono atau ahistoris, karena hermeneutika klasik menuntut disiplin gramatikal-historis dalam memahami konteks teks (Verdianto, 2020).</p>	<p>Kompleks dan Teoretis: Teori hermeneutika (terutama filosofis) cukup abstrak dan tidak mudah dipahami. Butuh pemahaman filsafat agar dapat menerapkannya dengan benar. Hal ini bisa menjadi hambatan bagi peneliti pemula atau praktisi agama awam yang ingin menerapkan pendekatan ini.</p>
<p>Relevansi Kontekstual: Membantu menghidupkan teks kuno dalam konteks modern melalui interpretasi kreatif (filosofis). Teks agama dapat “berbicara” pada isu-isu masa kini tanpa kehilangan akarnya, lewat proses fusi horizon pembaca dan teks (misalnya menafsir ulang</p>	<p>Risiko Relativisme: Dengan menekankan peran pembaca dan konteks, ada risiko setiap penafsiran dianggap relatif sama benarnya. Ini bisa menimbulkan kebingungan otoritatif – mana tafsir yang sah? Bagi komunitas beragama, hal ini sensitif karena berkaitan dengan doktrin dan kebenaran iman.</p>

ajaran kasih dalam terang masalah konflik dunia modern).	
<p>Kritis dan Emansipatoris: Pendekatan hermeneutika (terutama kritis) memungkinkan pembacaan teks secara kritis, misalnya menguak bias patriarki atau kolonial dalam tradisi tafsir (WARNKE, 1993). Ini berdampak positif dalam mendorong reformasi pemahaman agama yang lebih adil dan inklusif (contoh: tafsir gender dalam Islam atau Kristen yang memberi ruang kesetaraan).</p>	<p>Pertentangan dengan Otoritas Tradisional: Penafsiran baru yang dihasilkan hermeneutika kritis bisa ditentang oleh otoritas agama konservatif, dianggap menyimpang dari makna asli atau otentik. Ini dapat memicu konflik interpretatif dan butuh dialog panjang agar bisa diterima.</p>
<p>Interdisipliner dan Kaya Perspektif: Hermeneutika dapat memanfaatkan ilmu bahasa, sejarah, sosiologi, psikologi, dsb. (misal kritik tekstual, analisis wacana, psikoanalisis, teori kritis) untuk memahami teks dari berbagai sudut. Hal ini memperkaya penafsiran dan mencegah pandangan tunggal yang sempit.</p>	<p>Memerlukan Dialog Komunitas: Penafsiran hermeneutik sering kali perlu diuji dan didiskusikan dalam komunitas akademik maupun komunitas beriman untuk mencapai pemahaman yang seimbang. Proses ini bisa panjang dan kompleks. Tanpa konsensus minimal, hasil tafsir bisa terkesan terlalu subyektif atau kontroversial.</p>

F. Teori Worldview (Visi Dunia) dalam Studi Agama

Konsep Worldview dalam Agama: *Worldview* (visi dunia atau pandangan dunia) secara sederhana dapat diartikan sebagai **kerangka dasar pemahaman seseorang atau kelompok tentang realitas**, mencakup asumsi-asumsi fundamental tentang dunia, kehidupan, Tuhan/yang Ultimat, manusia, moralitas, dan sebagainya. Dalam studi agama, konsep *worldview* menjadi penting karena setiap tradisi agama pada hakikatnya menawarkan sebuah “lensa” untuk melihat dunia. Pandangan dunia religius menjawab pertanyaan-pertanyaan mendasar seperti: *“Dari mana asal usul alam semesta dan hidup manusia?”*, *“Apa tujuan hidup manusia?”*, *“Apa yang benar dan salah?”*, *“Apa yang terjadi setelah mati?”*, *“Bagaimana struktur kenyataan (fisik dan metafisik)?”*, dan sejenisnya. Teori worldview dalam studi agama berupaya mengidentifikasi dan membandingkan jawaban-jawaban fundamental yang diberikan agama-agama besar terhadap pertanyaan tersebut. Misalnya, worldview Kristen mungkin diringkas sebagai penciptaan oleh Allah Tritunggal, kejatuhan manusia dalam dosa, penebusan oleh Kristus, dan pemulihan di akhir zaman – ini memberikan kerangka bagaimana orang Kristen melihat sejarah dan moralitas. Sementara worldview Buddha didasarkan pada Empat Kebenaran Mulia (adanya dukkha/derita, sebab derita, lenyapnya derita, jalan menuju lenyapnya derita), karma dan samsara, serta nirwana – yang membentuk cara pandang Buddhis

tentang tujuan hidup dan siklus eksistensi. Konsep worldview berguna untuk meliputi **bukan hanya agama teistik** tapi juga “*worldview sekuler*” seperti humanisme sekuler, marxisme, ateisme, agnostisisme, bahkan ideologi politik jika dipandang sebagai *quasi-religious worldview*. Dalam studi perbandingan agama, memakai lensa worldview memungkinkan inklusi tradisi non-agama ke dalam perbandingan, karena mereka pun menjawab pertanyaan eksistensial, hanya tanpa posulasi Tuhan atau yang transenden. Hal ini memperluas cakupan kajian: seperti diajukan oleh Ninian Smart, studi agama sebaiknya dilihat sebagai studi *worldviews* (mencakup religius dan non-religius) (isrsa.co.uk).

Smart sendiri mempopulerkan istilah *worldview analysis* dan mengusulkan tujuh dimensi yang biasanya ada dalam worldview (baik agama maupun sekuler): dimensi doktrinal/falsafah, mitologis/naratif, etis/hukum, ritual, pengalaman, sosial/institusional, dan material. Dengan kerangka ini, ia “memecah” agama menjadi komponen-komponen yang dapat diperbandingkan lintas tradisi – misalnya kita bisa bandingkan aspek doktrinal Islam vs Hindu, atau aspek ritual Buddha vs Kristen, dsb. Konsep worldview menurut Smart adalah terjemahan dari kata Jerman *Weltanschauung*, dan ia mengakuinya sebagai istilah paling tidak buruk untuk menggambarkan campuran teori dan nilai yang terkandung dalam pandangan hidup (isrsa.co.uk). Inti worldview mencakup keyakinan

tentang yang nyata (metafisika), yang baik (etika), dan yang indah (estetika) – dan agama besar menyediakan ketiganya bagi penganutnya.

Implikasi terhadap Pemahaman Keagamaan:

Dengan memahami agama sebagai worldview, implikasinya adalah kita melihat agama tidak sebatas serangkaian ritus atau aturan dogmatis, melainkan suatu **kerangka komprehensif** yang memengaruhi cara penganut menafsirkan semua pengalaman hidupnya. Misalnya, seseorang dengan worldview Islam yang kuat akan menafsirkan peristiwa baik sebagai *rezeki atau ujian dari Allah*, peristiwa buruk sebagai *takdir atau cobaan*, moralitas diukur dari syariat, dan tujuan akhirnya ridha Allah dan surga. Ini berbeda dengan, misalnya, worldview sekuler-humanis: peristiwa baik/buruk dilihat sebagai hasil alamiah atau ulah manusia semata (tanpa intervensi adikodrati), moralitas mungkin diukur dari rasionalitas atau empati, tujuan hidup misalnya *human flourishing* atau makna yang diciptakan sendiri. Memahami perbedaan worldview ini membantu peneliti agama tidak hanya mengerti *apa* yang dipercayai orang, tapi *mengapa* mereka mengambil sikap tertentu dalam isu-isu kehidupan. Sebagai contoh, sikap terhadap lingkungan: worldview **Animisme** suku tertentu memandang alam penuh roh sehingga hutan sakral dilindungi; worldview **kapitalis sekuler** mungkin memandang alam sebatas sumber daya sehingga eksploitasi dianggap wajar; worldview **agama Abrahamik** memandang manusia

khalifah/pengelola bumi sehingga ada tanggung jawab moral menjaga lingkungan. Dengan menganalisis worldview, kita melihat akar pemikiran di balik respon keagamaan terhadap persoalan modern.

Studi perbandingan worldview agama besar dapat mengidentifikasi tema-tema kunci: misalnya **konsep ketuhanan** (monoteisme dalam Islam/Kristen vs politeisme dalam Hinduisme vs non-teisme dalam Buddhisme), **konsep waktu** (linear-progressif di agama Abrahamik vs siklikal di Dharmic seperti Hindu-Buddha), **pandangan terhadap alam material** (diciptakan terpisah dari Tuhan vs manifestasi Tuhan vs ilusi/Maya dalam Hindu), **pandangan hakikat manusia** (diciptakan segambar Tuhan tapi jatuh dalam dosa – Kristen, vs suci di lahir lalu bertumbuh – Islam, vs tidak ada jiwa kekal – Buddhisme), dan **cara mencapai keselamatan/pencerahan** (melalui iman dan rahmat, melalui perbuatan, melalui pengetahuan, dsb.). Perbandingan worldview seperti ini mengungkap *kerangka interpretatif* yang berbeda-beda atas realitas. Salah satu hasilnya, misalnya, buku-buku seperti *The Universe Next Door* (James Sire) yang memaparkan perbandingan worldview teistik, deistik, naturalistik, nihilistik, eksistensial, dll. Walaupun Sire menulis dari perspektif tertentu (Kristen Evangelis), pendekatan semacam ini membantu memetakan perbedaan mendasar antar pandangan hidup.

Studi Perbandingan Berbagai Worldview Agama Besar: Sebagai ilustrasi, mari bandingkan secara ringkas worldview dari lima agama besar:

1. **Worldview Islam:** *Tawhid* (ketunggalan Allah) adalah pusat. Realitas diciptakan oleh Allah secara sadar dan berteleologi (ada tujuan). Manusia diciptakan untuk beribadah, diberi kehendak bebas untuk diuji ketaatannya. Kebenaran diungkap melalui wahyu (Qur'an) dan kenabian. Moralitas objektif berdasarkan perintah Allah (halal-haram). Sejarah linear menuju Hari Kiamat dan Pengadilan terakhir. Kehidupan di dunia adalah ujian sementara sebelum kehidupan akhirat yang kekal (surga/neraka). Jadi dalam worldview ini, segala aspek kehidupan terkait dengan kehendak dan hukum ilahi.
2. **Worldview Kristen:** Mirip Islam dalam monoteisme linear, dengan penekanan *Allah Tritunggal* dan *Inkarnasi Yesus Kristus* sebagai penyelamat. Dunia baik adanya namun tercemar dosa akibat kejatuhan manusia; keselamatan dan pemulihan melalui pengorbanan Kristus. Pandangan linear: penciptaan – kejatuhan – penebusan – akhir zaman (kedatangan kembali Yesus, kerajaan Allah sempurna). Etika didasarkan pada kasih dan kekudusan Allah, diinterpretasikan melalui ajaran Yesus dan bimbingan Roh Kudus. Manusia istimewa (gambar Allah) namun memerlukan anugerah untuk diselamatkan. Worldview Kristen memberi makna

historis yang kuat: ada narasi agung (*grand narrative*) dari Kejadian hingga Wahyu yang mencakup seluruh realitas.

3. **Worldview Hindu:** Berbeda dengan yang di atas, sifatnya *politeistik/panteistik* dan siklikal. Realitas tertinggi adalah *Brahman* (jiwa agung), dunia fenomenal bisa dilihat sebagai manifestasi Brahman namun kerap dianggap *Maya* (ilusi sementara). Jiwa individu (*Atman*) dipandang satu hakikat dengan Brahman, namun terjebak dalam siklus *samsara* (kelahiran kembali). Hukum moral bersifat kosmis: *karma* menentukan kelahiran ulang berdasarkan perbuatan. Waktu siklus (Yuga berulang). Tujuan hidup bukan “keselamatan” dalam arti dibawa ke surga permanen, tapi **moksha** – pembebasan dari siklus *samsara*, penyatuan *Atman* dengan Brahman (pelepasan dari ilusi duniawi). Etika dan kehidupan diatur oleh *Dharma* (tugas moral sesuai kasta/tahap hidup). Worldview Hindu sangat memperhatikan harmoni kosmis dan dharma sosial, serta menerima pluralitas jalan (*bhakti*, *jnana*, *karma*, *yoga*) menuju *moksha*.
4. **Worldview Buddha:** Berakar dari Hindu namun *non-teistik* dan menolak konsep jiwa kekal (*anatman*). Realitas dipandang rangkaian proses tanpa inti tetap; penderitaan (*dukkha*) adalah ciri eksistensi karena kehausan (*tanha*) dan ketidaktahuan. Waktu *samsara* siklik seperti Hindu; *karma* beroperasi, namun

karena tiada jiwa, yang bereinkarnasi hanyalah kesinambungan kesadaran/kondisionalitas. Tujuan akhir nirvana ialah padamnya keinginan dan penderitaan, terbebas dari siklus. Jadi worldview Buddha berpusat pada proses mental dan etis ketimbang entitas luar. Ketuhanan tidak dijadikan fokus – ada makhluk suci (Buddha, Bodhisattva) tapi bukan pencipta dunia. Moralitas didasarkan pada *Delapan Jalan Luhur* untuk menghentikan dukkha. Pandangan Buddha atas realitas: serba berubah (anicca), tiada ego (anatman), sehingga ketergantungan timbal balik (pratityasamutpada) adalah hukum utama.

5. **Worldview China (Khonghucu/Taoisme):** Bersifat *immanentistic*. Kosmos berjalan menurut *Tao* (jalan/hukum alam semesta). Dalam Konfusianisme, harmoni dicapai dengan menyeimbangkan hubungan sosial (filial piety, ritual) dan bertindak sesuai *Li* (tata krama) serta *Ren* (perikemanusiaan). Tidak fokus pada tuhan personal, melainkan langit (*Tian*) sebagai tatanan moral kosmis. Taoisme memandang realitas sebagai siklus Yin-Yang, lima unsur; kehidupan ideal selaras dengan *Tao* secara spontan (*wu wei*). Worldview China tradisional bersifat plural dan praktik: menggabungkan Konfusianisme (etika sosial), Taoisme (mistik alam), Buddhisme, dan kepercayaan rakyat (roh leluhur, dewa lokal) dalam satu kerangka. Pandangan mereka terhadap akhirat

dan asal-usul tidak monolitik; ada kepercayaan roh leluhur terus ada, surga-neraka ala Buddhis, dsb., namun penekanan utamanya harmoni *di dunia kini*.

Dari uraian singkat itu, jelas setiap agama besar memiliki worldview yang berbeda-beda namun semuanya memberi *makna menyeluruh* bagi penganut: tentang realitas, hidup, moral, dan nasib akhir. Studi worldview menggarisbawahi hal ini.

Kelebihan Pendekatan Worldview: Salah satu keunggulannya, seperti disebut di atas, adalah **inklusivitas** – konsep worldview memungkinkan studi agama memasukkan kepercayaan non-agama (ateisme, sekularisme, dll.) ke dalam analisis untuk perbandingan. Ini telah diadopsi misalnya dalam pendidikan agama di beberapa negara, mengganti model “agama-agama” menjadi “agama-agama dan pandangan dunia” agar siswa juga belajar humanisme, agnostisisme, dsb. secara setara. Hal ini diakui memperluas cakrawala dan menghindari dikotomi “beragama vs tidak beragama” – karena semua orang punya worldview, entah berbasis agama ataupun tidak (isrsa.co.uk). Kedua, pendekatan worldview **mencari titik komparatif yang sejajar**. Alih-alih membandingkan ritual X di agama A dengan ritual Y di agama B (yang mungkin fungsinya beda), analisis worldview membandingkan *jawaban atas pertanyaan serupa*. Misal: konsep ketuhanan semua agama dibandingkan bersamaan, konsep kosmologi semua worldview disandingkan, dsb. Ini memudahkan melihat

persamaan dan perbedaan secara sistematis. Ketiga, worldview approach dapat **melintasi batas disiplin**: ia merangkum aspek teologi, filosofi, etika, mitos, sehingga analisisnya lengkap. Misalnya, dengan mengetahui worldview, kita bisa melihat kaitan antara doktrin teologis dengan perilaku etis (contoh: percaya takdir vs inisiatif usaha, dsb.). Keempat, berguna juga dalam dialog antaragama: dengan memahami worldview masing-masing, dialog bisa masuk level mendasar. Misal, memahami bahwa bagi Hindu dunia materi bukan final (maya) sedangkan bagi Kristen dunia real dan dijadikan baik, akan membantu saat dialog soal lingkungan atau kemiskinan – akar motivasi mereka beda karena worldview beda.

Keterbatasan Pendekatan Worldview: Kritik datang dari beberapa ahli yang khawatir bahwa konsep worldview **terlalu menggeneralisasi** agama menjadi paket doktrin-belief, padahal agama tak hanya soal intelektual. Ada kekhawatiran worldview approach melanjutkan kelemahan “*paradigma agama-dunia*” yang lama, hanya meluaskannya. Sebuah kritik menyebut memaksakan konsep worldview bisa membuat agama terlihat sebagai “*kontainer diskrit*” berisi kepercayaan dan praktik statis (Tremlett, 2022). Padahal kenyataan lebih cair: banyak orang tidak konsisten worldview-nya, dan agama penuh ragam internal. Jika tidak hati-hati, pendekatan worldview bisa jatuh pada **esensialisme** – mereduksi agama jadi definisi ringkas (misal “Islam =

teistik, linear, syariat”, dsb.) dan mengabaikan dinamika, keragaman internal, atau *lived religion*. Paul Hedges (2021) dalam artikel “Forget worldviews” berargumen bahwa mendorong konsep worldview terlalu kuat dapat terjebak antara “agama sebagai entitas tetap” vs “fluida postmodern” dan ia justru mengusulkan melihat agama sebagai *assemblages* yang lebih cair (Tremlett, 2022). Keterbatasan lainnya, kadang worldview approach **fokus ke aspek kognitif** (percaya apa) dan kurang menggali aspek praksis dan pengalaman. Meski Smart punya 7 dimensi termasuk ritual dan pengalaman, tetapi penyebutan “worldview” sering dipahami awam sebagai *set of beliefs*. Ini bisa mengabaikan fakta bahwa banyak penganut mungkin kurang mendalami doktrin tetapi sangat terikat pada ritual atau identitas komunitas. Selain itu, ada potensi **simplifikasi**: menggambarkan worldview agama secara oversimplified. Misal, menarasikan semua umat Buddha persis mengikuti “worldview Buddha” ideal, padahal realitanya beragam. *Worldview ideal* seringkali disusun dari perspektif teolog/filosof elit, bisa luput dari worldview rakyat jelata dalam tradisi yang sama (contoh: worldview resmi Katolik vs worldview umat awam Katolik dengan unsur folklor lokal). Terakhir, pendekatan ini bisa jadi **kurang historis**: worldview seakan monolit sejak agama berdiri, padahal tiap agama worldview-nya berevolusi seiring waktu dan penafsiran baru.

Meskipun demikian, sebagai alat analisis, teori worldview tetap berguna sejauh digunakan secara lentur

dan sadar konteks. Perbandingan worldview sebaiknya diimbangi dengan pengakuan variasi dan perkembangan historis.

Tabel di bawah merangkum keunggulan dan keterbatasan pendekatan worldview:

Tabel 15. Pendekatan Worldview

Kelebihan Pendekatan Worldview	Keterbatasan Pendekatan Worldview
<p>Inklusif (Religius & Sekuler): Konsep worldview mencakup agama formal maupun pandangan hidup non-agama. Ini memperluas studi perbandingan agar tidak hanya membahas “agama” tapi juga ideologi sekuler yang menjawab pertanyaan eksistensial serupa (isrsa.co.uk).</p>	<p>Esensialis & Statis: Risiko mereduksi agama menjadi paket jawaban tetap (kontainer doktrin). Pendekatan ini bisa mengasumsikan tiap tradisi punya inti worldview tunggal yang homogen, padahal dalam kenyataan ada keragaman tafsir dan perubahan historis dalam tradisi yang sama (Tremlett, 2022).</p>
<p>Struktur Pembanding Jelas: Memungkinkan perbandingan sistematis atas elemen mendasar (konsep Tuhan, kosmologi, antropologi, eskatologi, moralitas) di berbagai tradisi. Dengan membandingkan jawaban atas pertanyaan universal, diperoleh gambaran</p>	<p>Fokus Kognitif Berlebih: Cenderung menekankan aspek kepercayaan/intelektual dalam agama. Dimensi pengalaman emosional, ritual spontan, atau penghayatan mistis bisa terpinggirkan karena sulit diuraikan dalam kerangka worldview konseptual.</p>

<p>persamaan-dan-perbedaan secara terpola.</p>	
<p>Mempermudah Dialog & Pemahaman Lintas Iman: Mengetahui worldview masing-masing memudahkan komunikasi, karena kita memahami kerangka pikir lawan bicara. Misal, dalam dialog Kristen-Hindu soal keselamatan, tahu bahwa konsep “keselamatan” berbeda (penebusan dosa vs pembebasan moksha) sehingga bisa mencari padanan konsep yang tepat saat diskusi.</p>	<p>Simplifikasi Berlebihan: Demi kejelasan struktur, seringkali gambaran worldview dibuat sederhana. Ini dapat mengabaikan detail penting atau pengecualian. Contoh: mengatakan “Islam melarang gambar Tuhan” cocok untuk Sunni, tapi dalam tradisi Sufi atau Syiah ada seni religius visual yang kaya. Simplifikasi bisa melupakan nuansa seperti ini.</p>
<p>Menyatukan Dimensi Berbeda: Worldview approach mencakup aspek kepercayaan, nilai, praktik, dan institusi sebagai satu kesatuan pandangan hidup. Dengan demikian, analisisnya holistik – mengaitkan bagaimana misalnya doktrin memengaruhi etika, atau mitos memengaruhi struktur sosial komunitas.</p>	<p>Kurang Historis: Pendekatan ini sering menyajikan worldview seolah-olah atemporal. Padahal pandangan dunia suatu agama di abad ke-21 mungkin berbeda dari abad ke-7. Tanpa perspektif sejarah, kita bisa luput melihat evolusi internal worldview (misal perubahan pandangan Gereja Katolik sejak Konsili Vatikan II terhadap kebebasan beragama, dsb.).</p>

G. Dialog Antaragama sebagai Pendekatan Perbandingan Agama

Peran Dialog Antaragama: Dialog antaragama (interfaith dialogue) bukan hanya praktik sosial untuk meningkatkan toleransi, tetapi juga dapat berfungsi sebagai **pendekatan dalam studi perbandingan agama** yang berfokus pada interaksi langsung antara penganut tradisi berbeda. Ide dasarnya, dengan mengikutsertakan para penganut dari berbagai agama dalam percakapan yang terbuka, masing-masing dapat saling belajar tentang keyakinan dan praktik satu sama lain secara *first-hand*, dan bersama-sama menggali pemahaman yang lebih mendalam. Dalam konteks akademik, dialog antaragama bisa menjadi **metode pengumpulan data kualitatif** – peneliti fasilitator dapat mengamati bagaimana konsep-konsep teologis disampaikan oleh peserta lintas iman dengan bahasa mereka sendiri, titik temu dan titik beda apa yang muncul dalam diskusi, serta bagaimana dinamika persepsi berlangsung. Peran utamanya tentu adalah **membangun pemahaman dan toleransi:** melalui dialog, kesalahpahaman dapat diluruskan, stereotip berkurang, dan empati terbangun. Dalam ranah yang lebih luas, dialog antaragama berkontribusi pada perdamaian sosial dengan mengurangi ketegangan berbasis agama. Sebuah dialog yang efektif dapat “*membangun jembatan kepercayaan dan timbal balik*” antara tokoh lintas agama, yang kemudian dapat memanfaatkan pengaruhnya untuk meredakan

ketegangan sosial-politik di masyarakat (Roberts & Sykes, 2008). Misalnya, di negara dengan konflik komunal bernuansa agama, pertemuan rutin para pemuka agama (ulama, pendeta, biksu, dsb.) dapat menumbuhkan saling pengertian dan menjadi teladan bagi umatnya untuk hidup rukun.

Dalam studi perbandingan agama, dialog antaragama menjadi pendekatan “*langsung*” dibanding pendekatan “tidak langsung” melalui teks atau observasi. Di sini para pemeluk sendiri yang menjelaskan dan membandingkan keyakinan mereka. Hal ini bisa mengungkap aspek yang mungkin tidak tertulis di buku – misalnya cara seorang beragama merasakan keimanannya, atau penekanan nilai yang dianggap paling penting oleh masing-masing tradisi dalam konteks kekinian. Selain itu, dialog memaksa masing-masing pihak untuk menyederhanakan dan mengkomunikasikan ajarannya ke orang luar, yang sering kali menghasilkan penjelasan segar dan analogi menarik. Misalnya, dalam dialog, seorang Hindu mungkin menjelaskan konsep Brahman-Atman kepada seorang Muslim dengan analogi yang mudah dimengerti, dan sebaliknya muslim menjelaskan tauhid dengan referensi filosofis untuk audiens Hindu. Proses ini juga menjadi sarana “*teologi perbandingan partisipatif*”: alih-alih peneliti luar yang membandingkan, para penganut sendiri yang membandingkan pemahaman, dengan peneliti sebagai fasilitator.

Studi Kasus Keberhasilan Dialog Antaragama:

Ada banyak contoh positif dialog antaragama di berbagai tingkat komunitas. Salah satunya misalnya **Dewan Antaragama** di negara Swiss yang diteliti sebagai studi kasus multi-lokasi (Schmid, 2020), di mana dialog dikaitkan dengan kebijakan inklusi minoritas. Di beberapa kota, pemerintah lokal membentuk forum antariman yang melibatkan pemimpin agama mayoritas dan minoritas untuk duduk bersama merancang program sosial. Hasilnya antara lain: keterlibatan kelompok agama dalam kegiatan bersama (seperti kerja bakti, bantuan kemanusiaan), lebih mudahnya minoritas mendirikan tempat ibadah karena mayoritas paham kebutuhan mereka, dsb. Contoh lain: di **Indonesia**, terdapat *Forum Kerukunan Umat Beragama (FKUB)* di setiap daerah – wadah resmi di mana perwakilan agama Islam, Kristen, Katolik, Hindu, Buddha, Khonghucu rutin bertemu. FKUB telah berperan dalam mediasi konflik lokal, misalnya sengketa pendirian gereja atau masjid di suatu wilayah. Dengan dialog, sering tercapai solusi damai dan saling pengertian.

Di tingkat akar rumput, ada program seperti **“Dialogue Dinners”** atau *live-in* lintas iman, di mana keluarga dari agama berbeda saling mengunjungi dan berdiskusi dalam suasana informal. Penelitian menunjukkan interaksi personal semacam ini dapat mengurangi prasangka secara signifikan. Selama pandemi COVID-19 pun, inisiatif dialog online terjadi – misalnya di

Italia, kaum muda lintas agama berdiskusi virtual tentang makna spiritual menghadapi pandemi, dan ini mempererat solidaritas mereka sebagai generasi muda walau berbeda iman.

Kasus spesifik yang sering dirujuk adalah pengalaman di **Nigeria Utara** yang penuh konflik Muslim-Kristen: beberapa organisasi seperti *Interfaith Mediation Centre* mengadakan dialog dan kerja sama antar ulama dan pendeta. Hasilnya, ketika terjadi insiden yang berpotensi memicu kekerasan, para pemimpin agama ini mampu menenangkan massa masing-masing dan mengutuk kekerasan secara bersama. Kajian Michael D. Driessen (2025) menyebut bahwa dialog antar pemuka agama di negara terbelah agama dapat “membangun jembatan kepercayaan” sehingga para pemuka bisa memakai pengaruhnya meredakan tensi. Tercatat pula prakarsa seperti “**A Common Word**” antara tokoh Muslim-Kristen global tahun 2007 yang membuahkan pemahaman bersama soal cinta Tuhan dan sesama sebagai inti ajaran, mendorong banyak dialog lokal.

Dari segi pencapaian sosial, dialog antaragama kerap **berhasil menciptakan proyek bersama lintas iman**: misal, di suatu komunitas, setelah berdialog, tokoh agama setuju bekerjasama menanggulangi kemiskinan terlepas perbedaan agama. Ini memperlihatkan efektivitas dialog tidak hanya di level wacana, tapi aksi nyata (dikenal dengan *dialog of action*). Studi juga menunjukkan bahwa dialog berkelanjutan dapat

mengikis stereotip: misal, peserta Muslim yang awalnya curiga terhadap Hindu karena menganggap menyembah berhala, setelah dialog memahami filosofi di balik ritual Hindu dan menjadi lebih menghargai; sebaliknya peserta Hindu jadi mengerti mengapa umat Islam sangat mementingkan konsep keesaan Tuhan. Saling pengertian inilah indikator keberhasilan penting.

Evaluasi Efektivitas Pendekatan (Akademik & Sosial): Secara akademik, pendekatan dialog antaragama memberikan *data hidup* yang kaya. Peneliti bisa mengamati langsung “*teologi in dialog*” – bagaimana konsep disederhanakan, apa titik temu universal yang disepakati (misal semua agama sepakat pada etika kebaikan), dan apa isu genting yang sulit didamaikan. Ini membantu memahami batas-batas pluralisme teologis. Dari dialog, peneliti bisa mencatat misalnya konsep “keselamatan” tiap agama dan bagaimana masing-masing merespon konsep agama lain (apakah inklusif, eksklusif, atau pluralis). Hal ini lebih sukar diperoleh jika hanya membaca teks doktrin; interaksi nyata menunjukkan *penerimaan atau penolakan* hidup terhadap ide lain. **Secara sosial**, efektivitas dialog antaragama tampak dalam peningkatan harmoni dan kerja sama masyarakat. Banyak laporan menyebut dialog yang berhasil mencegah kekerasan dan memperkuat *social cohesion*. Seorang peneliti mencatat, misalnya, program dialog di Kaduna, Nigeria, mengakibatkan penurunan insiden bentrokan bernuansa agama setelah tokoh di sana membentuk *Early*

Warning System hasil kesepakatan dialog – sehingga ketika ada rumor provokatif, mereka cepat klarifikasi bersama. Juga, Catholic Relief Services merumuskan *Theory of Change* bahwa jika komunitas lintas iman terlibat dalam dialog, pelatihan, dan inisiatif bersama untuk kebutuhan bersama, maka pemahaman, toleransi, dan kepercayaan akan meningkat karena interaksi positif mematahkan stereotip dan permusuhan (Driessen, 2025). Pernyataan “jika... maka...” mereka menunjukkan keyakinan bahwa dialog dan aksi bersama lintas agama menumbuhkan perdamaian dan keamanan. Bukti empiris dari program tersebut mendukung klaim ini: intervensi lintas agama sering diikuti oleh berkurangnya rasa saling curiga. Misal, suatu studi di Sri Lanka pascakonflik menunjukkan kelompok yang ikut lokakarya dialog lebih mendukung kerjasama komunitas daripada kelompok yang tidak ikut.

Namun, evaluasi kritis juga diperlukan. Pendekatan dialog tidak selalu mudah dan ada keterbatasan. **Tantangan internal:** dialog sering melibatkan elite atau tokoh moderat; kaum ekstremis biasanya enggan terlibat. Sehingga ada kritik bahwa dialog antaragama bisa jadi **elitis dan kurang menyentuh akar rumput**. Menurut Omer (2023), banyak inisiatif dialog justru “*melucuti aktor lokal dan pengetahuan lokal*” karena sering didorong oleh ide humaniter Barat dan melibatkan tokoh formal (yang sering laki-laki), sehingga kurang memberdayakan masyarakat di level bawah (Driessen,

2025). Omer juga mengkritik *peacebuilding interreligius* bisa membawa agenda tersembunyi dari lembaga internasional. Selain itu, dialog formal sering menggandeng tokoh berstatus tinggi (imam, pendeta) sehingga menguatkan hierarki patriarkal – “*sering melibatkan otoritas formal laki-laki, dan mengangkat kewibawaan mereka*” (Driessen, 2025). Ini bisa menyingkirkan suara kaum perempuan atau kelompok minoritas internal. Kritik lainnya: beberapa negara/pemerintah mungkin memanfaatkan forum antaragama sebagai *etalase* kerukunan sementara masalah ketidakadilan mendasar tidak ditangani (**instrumentalisasi**). Misal, ada tuduhan bahwa beberapa dialog di Timur Tengah diarahkan agar negara bisa mengklaim harmoni sambil menghindari kritik terhadap kebijakan (contoh: ada analisis bahwa dialog antaragama di sekitar Abraham Accords mengabaikan isu Palestina sama sekali, dijadikan propaganda normalisasi tanpa keadilan). Hal ini mengingatkan bahwa dialog bisa disalahgunakan sebagai alat *status quo*.

Dari perspektif akademik pula, perlu disadari **dialog bukan pengganti analisis kritis lainnya**. Kadang peserta dialog terlalu fokus mencari kesamaan sehingga mengaburkan perbedaan substantif (fenomena *teologi kumbaya*). Bagi peneliti, penting menyeimbangkan antara mengapresiasi spirit dialog dan tetap melakukan evaluasi obyektif terhadap klaim yang muncul.

Secara umum, keberhasilan dialog antaragama diukur bukan berarti peserta sepakat dalam doktrin, melainkan mereka mencapai **pemahaman dan penghormatan**. Kriterianya misal: apakah selepas dialog, peserta mampu mengartikulasikan ajaran agama lain dengan benar? Apakah muncul komitmen bersama untuk hal-hal etis universal (perdamaian, keadilan)? Apakah terbentuk jaringan persahabatan lintas iman yang berkelanjutan? Jika ya, maka dialog itu efektif. Banyak literatur menyimpulkan dialog antaragama **efektif membangun perdamaian mikro** – level komunitas dan interpersonal – dan itu fondasi penting untuk perdamaian makro.

Tabel berikut merangkum keunggulan dan tantangan dialog antaragama sebagai pendekatan:

Tabel 16. Pendekatan Dialog Antaragama

Keunggulan Pendekatan Dialog Antaragama	Keterbatasan/Tantangan Pendekatan Dialog Antaragama
<p>Meningkatkan Saling Pengertian: Dialog langsung memungkinkan koreksi kesalahpahaman dan pengenalan nilai-nilai bersama. Peserta dari berbagai agama dapat menjelaskan kepercayaannya dengan caranya sendiri, sehingga stereotip dapat</p>	<p>Cakupan Terbatas (Elitis): Dialog formal sering diikuti tokoh agama atau kalangan moderat. Kelompok ekstrem atau akar rumput yang terisolasi mungkin tidak terlibat, sehingga dampaknya bisa tidak menjangkau pihak-pihak yang paling rentan konflik. Dialog kadang terkesan “dari atas ke bawah” tanpa menyentuh massa luas.</p>

<p>diluruskan. Hal ini terbukti efektif membangun jembatan kepercayaan di masyarakat terbelah (Driessen, 2025).</p>	
<p>Pendekatan Partisipatoris: Melibatkan penganut aktif sebagai subjek perbandingan, bukan sekadar objek penelitian. Ini memberi wawasan <i>insider</i> yang hidup dan memperlihatkan dinamika nyata bagaimana ajaran dibandingkan dan dinegosiasikan dalam percakapan.</p>	<p>Berpotensi Formalistik: Jika dialog dilakukan hanya demi pencitraan harmoni (misal disponsori pemerintah untuk menunjukkan kerukunan), bisa menjadi rutinitas seremonial tanpa perubahan sikap mendasar. Ada risiko dialog berlangsung sopan di forum, tapi tidak menyentuh isu-isu sulit (semacam <i>tabu</i> yang dihindari demi kesopanan).</p>
<p>Mereduksi Konflik & Membangun Kerja Sama: Banyak contoh dialog antaragama berhasil mencegah atau meredakan konflik kekerasan. Melalui pertemuan rutin, pemuka agama dapat bersamasama menyerukan perdamaian saat krisis, sehingga ketegangan mereda (Driessen, 2025). Dialog juga sering melahirkan aksi sosial bersama lintas iman</p>	<p>Instrumentalisasi Politik: Dialog bisa dimanfaatkan sebagai alat politik. Misalnya, otoritas mungkin mendukung dialog agar tokoh agama mendukung kebijakan mereka, atau untuk menutupi isu ketidakadilan (contoh: dialog lintas iman dipakai propaganda seolah masalah sudah teratasi padahal ada kelompok tertindas yang suaranya diabaikan (Driessen, 2025). Ini dapat mengurangi kepercayaan sebagian pihak terhadap inisiatif dialog.</p>

<p>(bantuan kemanusiaan, proyek lingkungan), yang memperkuat kohesi sosial.</p>	
<p>Data & Pembelajaran Unik: Bagi akademisi, dialog menyediakan data interaksi antartradisi yang alami. Ini membuka peluang studi lintas agama yang <i>empatetik</i> sekaligus kritis. Peserta belajar mengapresiasi iman lain tanpa harus setuju, yang pada gilirannya memperkaya pemahaman mereka sendiri akan agamanya (sering peserta malah makin menghayati iman sendiri dengan cara lebih terbuka).</p>	<p>Perbedaan Doktrin Tetap Ada: Dialog bisa meningkatkan pemahaman, tapi tidak selalu menyelesaikan perbedaan teologis fundamental. Dalam jangka panjang, perbedaan ini bisa tetap menjadi ganjalan (contoh: isu teologis seperti konsep ketuhanan Trinitas vs Tauhid tidak akan hilang, meski umatnya saling memahami). Keberhasilan dialog diukur dari toleransi, bukan penyatuan ajaran, sehingga ada batas seberapa jauh persatuan yang dicapai.</p>

Bab 5

Studi Agama-Agama Dunia

Studi agama-agama dunia secara komparatif memungkinkan kita memahami persamaan dan perbedaan doktrin, ritual, serta peran sosial masing-masing tradisi keagamaan. Tulisan ini akan menganalisis empat kelompok tradisi keagamaan utama, yaitu: (1) **Agama-Agama Abrahamik** (Yudaisme, Kekristenan, Islam); (2) **Agama-Agama Timur (Tradisi Dharma)** yang berakar di India (Hindu, Buddha, Sikhisme, Jainisme); (3) **Agama-Agama Timur Jauh** yang berpengaruh di China dan Jepang (Konfusianisme, Taoisme, Shinto); serta (4) **Agama-Agama Asli (Indigenous)**, termasuk kepercayaan asli Nusantara (contoh: Kaharingan di Kalimantan, Aluk To Dolo di Sulawesi) dan tradisi pribumi di Amerika maupun Afrika.

A. Agama-Agama Abrahamik (Yudaisme, Kekristenan, Islam)

Agama-agama Abrahamik merupakan kelompok agama monoteistik yang mengakui figur Nabi Abraham dalam tradisi mereka (en.wikipedia.org). Ketiga agama ini – Yudaisme, Kekristenan, dan Islam – mencakup hampir

separuh populasi dunia (abrahamicprograms.uconn.edu) dan memiliki pengaruh besar secara historis maupun sosiokultural. Meskipun masing-masing memiliki klaim teologis tersendiri yang kadang menimbulkan konflik di masa lalu, ketiganya berbagi banyak kesamaan dalam kosmologi dan etika. Secara doktrinal, terdapat *overlap* ajaran yang signifikan: semua meyakini **monoteisme**, yakni kepercayaan pada satu Tuhan transenden pencipta alam semesta, disertai komitmen kuat terhadap **keadilan sosial**, serta rasa takzim terhadap keagungan alam ciptaan Tuhan. Ketiga tradisi Abrahamik telah mengembangkan pandangan dunia (*worldview*) masing-masing tentang makna hidup, namun pada intinya memiliki ajaran normatif yang sebanding seperti disebut di atas (abrahamicprograms.uconn.edu). Dalam sejarahnya, ketiga agama ini juga melahirkan etika dan pranata sosial yang mirip – misalnya konsep hukum ilahi (seperti *Halakha* dalam Yudaisme, *Canon Law* dalam Kekristenan, dan *Syariah* dalam Islam) yang mengatur kehidupan bermasyarakat berdasar wahyu Tuhan.

Doktrin dan Kepercayaan Utama: Yudaisme, sebagai agama pertama dalam rumpun Abrahamik, menekankan *keesaan Tuhan* (YHWH) dan perjanjian (*covenant*) Tuhan dengan Bani Israel. Kekristenan juga monoteistik tetapi bersifat trinitarian – Tuhan dipahami dalam tiga pribadi: Bapa, Putra, dan Roh Kudus (Nakissa, 2023). Sementara itu, Islam menegaskan monoteisme absolut (*tauhid*) yang ketat: “*Tiada tuhan selain Allah*”

adalah inti syahadat, dengan Muhammad diakui sebagai nabi terakhir. Dengan kata lain, Yudaisme dan Islam berpegang pada konsep ketuhanan esa yang sederhana (unitarian), sedangkan Kekristenan memformulasikan konsep ketuhanan *Esa dalam Tritunggal*. Perbedaan teologis ini kerap menjadi perdebatan – misalnya, kalangan Islam/Yahudi kadang menganggap konsep Trinitas Kristen mendekati *triteisme*, sementara umat Kristen melihatnya tetap sebagai monoteisme yang misterius (Nakissa, 2023). Ketiga agama Abrahamik sama-sama menempatkan figur *nabi* sebagai perantara wahyu Tuhan: Yudaisme menjunjung Nabi Musa dan para nabi Ibrani; Kekristenan mengakui para nabi Ibrani tetapi terutama Yesus Kristus sebagai Putra Tuhan dan Juru Selamat; Islam mengakui nabi-nabi terdahulu (termasuk Musa dan Isa/Yesus) namun memandang Muhammad sebagai nabi terakhir dan penyempurna. Wahyu-wahyu ilahi ini dihimpun dalam **kitab suci** masing-masing – Tanakh atau Taurat (Yudaisme), Alkitab (Perjanjian Lama dan Baru dalam Kekristenan), dan Al-Qur'an (Islam) – yang menjadi rujukan doktrin dan hukum. Ketiga agama ini juga berbagi visi eskatologis serupa: Tuhan akan menghakimi umat manusia di akhir zaman berdasarkan iman dan perbuatan mereka, dengan ganjaran **surga** bagi yang saleh dan hukuman **neraka** bagi yang durhaka (meskipun konsep akhirat dalam Yudaisme lebih beragam penafsirannya dibanding versi Kristen dan Islam).

Di samping banyak kemiripan, tentu terdapat perbedaan doktrinal kunci. Salah satunya mengenai **dosa asal** (original sin). Kekristenan – terutama dalam tradisi Gereja Barat – mengajarkan bahwa dosa pertama Adam dan Hawa di Taman Eden menurunkan *kodrat dosa* kepada seluruh umat manusia, sehingga manusia memerlukan penebusan melalui pengorbanan Kristus (Al-Naimat, 2020). Narasi “kejatuhan” ini menjadi sentral dalam teologi Kristen tentang keselamatan. Sebaliknya, Yudaisme tidak memiliki konsep dosa asal yang mendarah daging; dan Islam secara eksplisit menolak ide dosa warisan, dengan menyatakan bahwa meskipun Adam dan Hawa melakukan kesalahan, Allah mengampuni mereka sehingga keturunan mereka tidak menanggung dosa tersebut. Perbedaan pandangan ini berdampak pada orientasi ajaran: Kekristenan menekankan **keselamatan oleh anugerah** untuk menebus dosa asal, sementara Yudaisme dan Islam lebih menekankan tanggung jawab pribadi setiap individu atas dosanya sendiri tanpa beban dosa turunan.

Studi komparatif modern juga menemukan **perbedaan penekanan moral** di antara tradisi Abrahamik. *Nakissa (2023)* menunjukkan bahwa secara umum Yudaisme dan Islam lebih menitikberatkan *kode moral berorientasi keadilan*, sedangkan Kekristenan lebih menonjolkan *kode moral berorientasi kasih* (Nakissa, 2023). Dalam Yudaisme dan Islam, hukum ilahi dan politik dipandang sah – misalnya, menjalankan *syariat*

atau *Halakha* dianggap bagian dari pengabdian religius, termasuk jika perlu berperang membela kebenaran (konsep **perang suci/perang yang dibenarkan**). Tokoh panutan keduanya (Musa, Daud dalam Yahudi; Muhammad dalam Islam) tampil sebagai *pembuat hukum dan pemimpin masyarakat* – Musa membawa Torah (hukum) dan memimpin Bani Israel, Nabi Muhammad menetapkan syariat dan memimpin komunitas muslim. Sementara itu, dalam Kekristenan (terutama ajaran Yesus dalam Injil), lebih ditekankan etika *cinta kasih universal* dan *pengampunan* – misalnya ajaran untuk “mengasihi musuh” dan “mengampuni 70 kali 7 kali”. Figur Yesus bukanlah pemimpin politik atau panglima perang, melainkan guru spiritual yang menyerukan kasih dan kerendahan hati. Bukan berarti Kekristenan menolak keadilan atau bahwa Yudaisme/Islam tidak mengenal kasih sayang – ketiganya menghargai **kedua nilai** tersebut – namun fokus nilai yang ditekankan relatif berbeda. Pemahaman ini membantu menjelaskan perbedaan penekanan ajaran: misalnya, syariat Islam dan hukum Torah Yahudi sangat detail mengatur perilaku lahiriah demi keadilan dan kemurnian komunitas, sedangkan Kekristenan lebih menekankan transformasi batiniah dan cinta sebagai penggenapan hukum (lih. Roma 13:10). Kendati demikian, *nilai-nilai moral universal* seperti kasih sayang dan keadilan **secara implisit hadir di semua tradisi Abrahamik**, hanya saja diartikulasikan dan diimplementasikan secara berbeda.

Ritual dan Praktik Ibadah: Ketiga agama Abrahamik memiliki tradisi ritual yang khas namun sejalan dalam kerangka *ibadah kepada Tuhan yang satu*. *Yudaisme* menekankan ritual berdasarkan Hukum Taurat: misalnya sunat bagi anak laki-laki pada hari kedelapan sebagai tanda perjanjian, *Sabat* (Shabbat) setiap Jumat matahari terbenam hingga Sabtu petang sebagai hari istirahat dan ibadah, doa tiga waktu sehari menghadap Yerusalem, serta serangkaian hari raya seperti *Paskah* (Pesach) untuk memperingati eksodus, *Shavuot*, *Sukkot*, *Rosh Hashanah* (Tahun Baru), dan *Yom Kippur* (Hari Pendamaian, saat berpuasa dan mengaku dosa). Upacara *Bar/Bat Mitzvah* menandai kedewasaan religius remaja Yahudi. *Kekristenan* pada dasarnya berporos pada dua ritus sakramen utama – **Baptisan** (sebagai tanda inisiasi iman) dan **Ekaristi/Perjamuan Kudus** (peringatan pengorbanan Yesus) – terutama dalam tradisi Katolik, Ortodoks, dan beberapa Protestan (en.wikipedia.org). Ibadah mingguan pada hari Minggu (memperingati kebangkitan Yesus) di gereja mencakup doa, pujian musik (himne), pembacaan Alkitab, dan khotbah. Tradisi liturgis seperti *Misa* dalam Katolik melibatkan tata cara ritual yang kaya simbol (lilin, dupa, jubah imam, dsb.). Hari-hari raya besar Kristen meliputi **Natal** (kelahiran Kristus) dan **Paskah** (kebangkitan Kristus), juga *Pentakosta*, serta peringatan para santo dalam beberapa denominasi. Sementara itu, *Islam* memiliki **Lima Rukun Islam** sebagai pilar ritual: pembacaan *Syahadat* sebagai pengakuan

iman, pelaksanaan *Salat* wajib lima waktu sehari menghadap Ka'bah, puasa *Ramadhan* sebulan penuh setiap tahun, pembayaran *Zakat* (sedekah wajib) untuk fakir miskin, dan *Haji* (ziarah ke Mekkah) sekali seumur hidup bagi yang mampu. Selain itu ada ritual harian/mingguan seperti doa Jumat berjemaah, wudhu (bersuci) sebelum salat, serta perayaan *Idul Fitri* dan *Idul Adha*. Semua agama ini menghargai **doa** sebagai sarana komunikasi dengan Tuhan; umat Yahudi berdoa dengan tata bahasa Ibrani liturgis, umat Kristen berdoa baik formal (Doa Bapa Kami) maupun spontan, dan umat Islam berdoa dalam bahasa Arab Qur'ani. Masing-masing memiliki tempat ibadah khusus: *sinagoga* (Yudaisme) sebagai tempat belajar Torah dan berdoa bersama, *gereja* (Kekristenan) tempat jemaat berkumpul memuji Tuhan, dan *masjid* (Islam) tempat umat sujud menyembah Allah.

Pada tataran **aturan hidup**, Yudaisme dan Islam memiliki banyak aturan ritualistik dalam keseharian – misalnya tata cara makanan halal/haram (kasher dalam Yudaisme, halal-haram dalam Islam) yang mengatur diet umat, aturan pakaian sopan, hingga konsep kebersihan ritual. Kekristenan umumnya lebih fleksibel dalam hal ini (ajaran Yesus cenderung *menspiritualisasi* hukum sehingga aturan kosher Perjanjian Lama dianggap tidak lagi mengikat bagi non-Yahudi). Namun, beberapa denominasi Kristen juga memiliki disiplin ritual tertentu (contoh: puasa Pra-Paskah/Lent di Katolik dan Ortodoks, atau aturan pantang dalam biara). Dengan demikian,

secara ritualistik Yudaisme dan Islam terlihat lebih *legalistik*, sedangkan Kekristenan menekankan *sakramen dan doa pribadi*, meski secara sejarah Gereja juga mengenal *hukum kanonik* dan ritual baku.

Aspek Sosial dan Pengaruh: Dalam dimensi sosial, agama-agama Abrahamik telah menjadi **kekuatan peradaban** yang nyata selama ribuan tahun (abrahamicprograms.uconn.edu). Sejarah mencatat bahwa nilai-nilai religius dari Yudaisme, Kristen, dan Islam berperan sebagai landasan moral bagi masyarakat dan seringkali menjadi pendorong reformasi sosial. Misalnya, etika kenabian Yahudi yang menekankan keadilan bagi kaum tertindas memberi kontribusi pada konsep etika sosial di Barat; ajaran kasih Kristen menginspirasi gerakan amal, rumah sakit, dan abolisi perbudakan; semangat persaudaraan Islam mendorong pembentukan lembaga zakat dan solidaritas umat (*ukhuwwah*). Höllinger & Makula (2021) mencatat bahwa di wilayah seperti Amerika Latin dan Afrika, tradisi keagamaan Abrahamik (Katolik/Protestan atau Islam) berbaur dengan kepercayaan lokal sehingga praktik keagamaan sangat melekat dalam kehidupan sehari-hari dan tingkat partisipasi ritual publik tinggi (Höllinger & Makula, 2021). Meskipun dunia modern mengalami sekularisasi, agama-agama Abrahamik **tetap menjadi fondasi cara pandang hidup** bagi miliaran orang hingga saat ini (abrahamicprograms.uconn.edu). Identitas sosial banyak komunitas masih diwarnai oleh agama: contohnya

komunitas Yahudi di diaspora mempertahankan kohesi melalui sinagoga dan hukum kosher, masyarakat di banyak negara mayoritas Muslim menerapkan norma syariah dalam hukum keluarga dan adat, dan bangsa-bangsa Barat masih dipengaruhi etika Yudeo-Kristen dalam sistem hukum serta nilainya.

Kekuatan sosial agama Abrahamik juga terlihat pada institusi dan gerakan yang lahir darinya. Yudaisme melahirkan struktur *komunitas perjanjian* dengan lembaga rabbinik yang kuat – jaringan rabbi dan yeshiva (pusat studi) menjaga kelangsungan tradisi meski komunitas Yahudi tersebar (diaspora). Kekristenan berkembang melalui institusi Gereja yang hirarkis (mis. Gereja Katolik dengan Paus dan para uskup) maupun jemaat lokal independen (dalam Protestan), dan sepanjang sejarah Gereja menjadi patron ilmu pengetahuan, seni, pendidikan (universitas pertama di Eropa lahir dari sekolah katedral). Islam, sejak awal, membentuk *umat* transnasional dengan institusi seperti masjid, madrasah, dan tarekat sufi, serta pernah melahirkan kekhalifahan yang memayungi hukum dan budaya. Bahkan hingga kini, di era modern, ormas-ormas Islam (seperti Muhammadiyah, NU di Indonesia) sangat berpengaruh dalam bidang sosial-pendidikan. Ketiga agama ini juga berperan sebagai **catalyst perubahan sosial** – contohnya gerakan keadilan sosial oleh pemuka agama (Martin Luther King Jr. dengan spirit Kristen dalam gerakan hak sipil, atau *khutbah* ulama yang menyuarakan

keadilan). Singkatnya, agama Abrahamik tidak hanya mengatur hubungan manusia dengan Tuhan, tetapi juga *norma hubungan antar-manusia dalam masyarakat*.

Secara kebudayaan, warisan Abrahamik meliputi berkembangnya seni binaan religius: arsitektur sinagoga dan katedral gereja yang megah, kaligrafi Arab dalam seni Islam, musik rohani seperti mazmur dan himne, hingga hukum dan filsafat skolastik. Ketiga agama ini saling berinteraksi sepanjang sejarah – dari dialog dan pertukaran ilmu (misal filsafat Yunani diterjemahkan ke Arab oleh cendekiawan Muslim lalu memengaruhi skolastik Kristen), hingga konflik tragis (Perang Salib, Inkuisisi, ketegangan Israel-Palestina). Namun dewasa ini, banyak inisiatif *dialog lintas iman* bermunculan untuk menekankan nilai-nilai bersama di antara agama Abrahamik, seperti kesamaan etika dan *prinsip kemanusiaan universal* (abrahamicprograms.uconn.edu). Ketiga tradisi ini sama-sama mengajarkan *Welas Asih terhadap sesama*, pentingnya *amal dan sedekah*, serta *prinsip keemasan* (golden rule) dalam perlakuan terhadap orang lain, yang dapat menjadi titik temu dalam dialog antaragama.

B. Agama-Agama Timur (Tradisi Dharma: Hindu, Buddha, Sikhisme, Jainisme)

Kelompok agama-agama Timur yang berakar dari tradisi India sering disebut *Tradisi Dharma* atau *Agama-agama Dharmis*. Meskipun terdiri dari tradisi yang

berbeda (Hindu, Buddha, Jain, Sikh), keempatnya muncul dalam lanskap budaya Anak Benua India dan saling berbagi konsep kunci seperti **dharma** (ajaran kebenaran/tugas moral), **karma** (hukum sebab-akibat moral), dan **samsara** (lingkaran reinkarnasi/kelahiran kembali). Secara demografis, agama-agama ini dianut oleh sekitar 25% populasi dunia (Nakissa, 2023) dan membentuk peradaban besar di Asia Selatan, Asia Tenggara, hingga Asia Timur. Berbeda dengan agama Abrahamik yang cenderung *ortodoksis* (menekankan kebenaran tunggal), tradisi Dharma relatif *lebih plural dan fleksibel* dalam doktrin. Nakissa (2023) mencatat bahwa agama-agama Indic (Hindu, Buddha, Jainisme) tidak terlalu ketat dalam mendefinisikan ortodoksi yang seragam; ajaran-ajaran di dalamnya sangat beragam dan sering berkembang di sekitar pengalaman spiritual atau aliran filsafat tertentu (Nakissa, 2023). Selain itu, tradisi Dharma **tidak antitetis terhadap politeisme** – bahkan Hinduisme secara eksplisit politeistik – sehingga mereka **mengakui banyak entitas spiritual** (dewa-dewi, makhluk halus, arwah leluhur, dsb.) tanpa merasa bertentangan dengan konsep ketuhanan. Walaupun dalam beberapa tradisi terdapat konsep realitas tertinggi tunggal (misal *Brahman* dalam Hindu, *Dharmakaya* dalam Buddha Mahayana), namun manifestasinya jamak. Karakteristik bersama lain adalah kepercayaan pada **reinkarnasi**: diyakini bahwa makhluk hidup mengalami siklus kelahiran dan kematian berulang (*samsara*) hingga

mencapai pembebasan (Nakissa, 2023). Dalam pandangan ini, *jiwa* atau esensi spiritual individu akan terlahir kembali dalam bentuk kehidupan berbeda sesuai karma (bisa terlahir sebagai manusia lain, sebagai hewan, bahkan makhluk supernatural), sehingga kehidupan dipandang sebagai rangkaian siklus panjang. Tujuan tertinggi semua tradisi Dharma adalah *pembebasan* dari siklus samsara – disebut *moksha* dalam Hindu/Jain atau *nirvana* dalam Buddha – yakni keadaan bebas dari penderitaan kelahiran kembali.

Hinduisme: Hinduisme merupakan agama mayoritas di anak benua India dan sering dianggap sebagai tradisi dharmis tertua. Tidak seperti agama-agama lain, Hinduisme **tidak memiliki satu pendiri** dan tidak satu kitab suci tunggal yang mendefinisikan semua doktrin. Ia tumbuh dari praktik spiritual bangsa Weda kuno (1500 SM) dan terus berevolusi menyerap aneka tradisi lokal. *Doktrin utama* Hinduisme sangat kaya dan bervariasi, namun dapat disarikan: (1) **Brahman** sebagai realitas tertinggi – prinsip ketuhanan yang maha tak terbatas, yang termanifestasi dalam banyak dewa-dewi; (2) **Atman** – jiwa individu, yang dianggap satu hakikat dengan Brahman menurut ajaran monistis (Advaita) atau berbeda namun berasal dari Brahman menurut pandangan dualistis; (3) **Karma** – setiap perbuatan (lahir maupun batin) memiliki konsekuensi etis yang menentukan nasib kelahiran kembali; (4) **Samsara** – siklus reinkarnasi yang mesti dilalui atman sesuai

karmanya; (5) **Moksha** – pembebasan dari samsara, bersatu dengan Brahman (dalam Advaita) atau mencapai kedekatan abadi dengan Tuhan (dalam Bhakti). *Hinduisme bersifat politeistik*: terdapat jutaan dewa dalam pantheon Hindu, namun diantaranya dikenal Trimurti (tiga aspek ketuhanan utama) yaitu Brahma (pencipta), Wisnu (pemelihara), dan Siwa (pelebur) (Nakissa, 2023). Masing-masing dewa memiliki banyak rupa dan *avatara* (inkarnasi turun ke dunia, misal Wisnu berinkarnasi sebagai Rama dan Krishna). Kendati demikian, ajaran Hindu menyatakan para dewa tersebut semuanya manifestasi dari esensi ilahi tunggal (Brahman), sehingga politeisme Hindu sering dipandang sebagai *politeisme yang termonistik*. *Ritual dan praktik* Hindu sangat beragam. Ibadah harian biasanya berupa **puja** (pemujaan) di rumah atau pura, meliputi mempersembahkan bunga, dupa, makanan kepada arca dewa sebagai simbol kehadiran ilahi. Ada ribuan **festival** Hindu sepanjang tahun, di antaranya yang terbesar: **Diwali** (pesta cahaya, melambangkan kemenangan dharma atas adharma), **Holi** (pesta warna musim semi), **Navaratri** (festival memuja Dewi), **Thaipusam**, dll. Ziarah ke tempat suci (tirta yatra) seperti sungai Gangga, atau kuil suci (misal Kuil Vaishno Devi, Puri Jagannath) merupakan bagian integral kehidupan religius. Secara sosial, Hinduisme tradisional terkait dengan sistem **kasta (varna dan jati)** yang mengklasifikasikan peran sosial berdasar kemurnian ritual; meski kini praktik kasta resmi

di India sudah dilarang, pengaruhnya secara kultural masih terasa. Hinduisme juga mengenal empat *tahap kehidupan* (ashrama: brahmacharya, grihastha, vanaprastha, sannyasa) sebagai kerangka menjalani dharma sesuai usia. Dalam ranah filsafat, Hinduisme melahirkan enam mazhab (Shad-darshana) klasik – Nyaya, Vaisheshika, Samkhya, Yoga, Mimamsa, Vedanta – yang membahas metafisika hingga etika. Keberagaman internal Hinduisme sangat tinggi: ada sekte berbhakti pada Wisnu (Waisnava), pada Siwa (Saiva), pada Shakti (Sakta), aliran monistik Advaita Vedanta, hingga reformasi modern seperti Arya Samaj, Brahmo Samaj, dan gerakan Sai Baba.

Buddhisme: Buddhisme lahir di India Utara pada abad ke-5 SM melalui pencerahan Siddhartha Gautama, yang dikenal sebagai Buddha (“Yang Tercerahkan”). *Doktrin utama* Buddhisme dirangkum dalam **Empat Kebenaran Mulia**: (1) hidup berisi dukkha (penderitaan atau ketidakpuasan); (2) sebab penderitaan adalah *tanha* (nafsu keinginan dan kemelekatan); (3) penderitaan dapat diakhiri dengan menghilangkan nafsu/kemelekatan; (4) jalan untuk mengakhirinya adalah **Jalan Mulia Berunsur Delapan** (Atthasila) yang mencakup disiplin moral, pengembangan meditasi/konsentrasi, dan kebijaksanaan. Berbeda dengan Hindu, Buddhisme **menolak konsep atman (jiwa kekal pribadi)** dan tidak menempatkan Tuhan Pencipta sebagai pusat ajaran – ia dianggap *non-teistik*.

Realitas dipandang terdiri dari *dharma-dharma* (fenomena fana seketika) yang tiada memiliki inti diri. *Tiga ciri eksistensi* menurut Buddha: *anicca* (ketidakkekalan), *dukkha*, dan *anatta* (ketiadaan diri). Tujuan akhir Buddhisme adalah **Nirvana**, yaitu padamnya semua kemelekatan dan berakhirnya siklus reinkarnasi (*samsara*) – suatu keadaan kebebasan tertinggi yang melampaui definisi. Semua tradisi Buddhis sepakat bahwa **pencerahan** (*bodhi*) dicapai melalui transformasi batiniah: memahami *hukum sebab-akibat* (*karma*) secara mendalam, menyadari *kesia-siaan ego* (karena tiada diri yang kekal) dan menyelami hakikat saling-ketergantungan segala sesuatu (Lin et al., 2021). Buddhisme menekankan *jalan tengah*: menghindari ekstrem hedonisme maupun asketisme yang berlebihan. *Praktik ritual* Buddhis bervariasi antar aliran. Dalam **Theravada** (di Sri Lanka, Thailand, Myanmar, dll), fokusnya pada kehidupan monastik: para biksu menjalankan *vinaya* (aturan ketat) dan meditasi, sedangkan umat awam mendukung biksu dengan berdana makanan dan melaksanakan moral dasar (lima sila). Upacara penting seperti *Visakha Puja* (Hari Waisak, memperingati kelahiran, pencerahan, dan wafat Buddha) dirayakan dengan puja bakti di vihara, prosesi, dan meditasi bersama. **Buddhisme Mahayana** (di China, Korea, Jepang, Tibet) lebih beragam: terdapat upacara pemujaan para *Bodhisattva* (calon Buddha penolong, seperti Avalokiteshvara/Kuan Yin), ritual membaca sutra

dan mantra (contoh: Sutra Teratai, *Mantra Om Mani Padme Hum*), serta praktik devosi seperti *nembutsu* (mengucap nama Buddha Amitabha) dalam tradisi Pure Land. **Buddhisme Vajrayana** (di Tibet, Mongolia, Nepal) bahkan memasukkan ritual esoterik seperti visualisasi mandala, mudra, dan penggunaan rosario (mala). Meski tampak *politeistik* karena banyaknya sosok Buddha dan Bodhisattva, namun itu dipandang sebagai perwujudan aspek *Pencerahan* yang esa. Secara sosial, Buddhisme telah beradaptasi dengan budaya setempat: di Asia Timur, ia hidup berdampingan dengan Konfusianisme/Taoisme; di Asia Tenggara, ia menyerap unsur animisme lokal. Intinya, Buddhisme menekankan *praktik etis (sila)*, *pengembangan batin (samadhi)*, dan *kebijaksanaan (panna)* menuju transformasi spiritual. *Franz & Makula (2021)* mencatat bahwa meskipun modernisasi berlangsung, di masyarakat Asia (termasuk Asia Selatan dan Asia Tenggara) mayoritas penduduk masih menjalankan doa harian atau mingguan dan menghadiri ritual komunal keagamaan seperti sembahyang di vihara (Höllinger & Makula, 2021), menunjukkan kuatnya peran agama seperti Buddhisme dalam kehidupan publik.

Jainisme: Jainisme merupakan tradisi dharmis yang lahir sekitar abad ke-6 SM di India sebagai gerakan *shramana* (pertapa) yang sejaman dengan Buddha. Tokoh pembaharu utamanya adalah *Mahavira* (yang dianggap Tirthankara ke-24, atau “penyeberang arus” terakhir di era sekarang). *Doktrin utama* Jainisme berpusat pada

ahimsa (non-kekerasan) yang **mutlak**. Tidak ada agama lain yang menandingi ketatnya Jain dalam hal ahimsa – bahkan membunuh serangga sekecil apapun dihindari, para biksu Jain menyapu jalan agar tak menginjak makhluk hidup, dan mengenakan kain penutup mulut agar tak membinasakan serangga udara (philarchive.org). Jainisme, seperti Buddhisme, *tidak mengakui konsep Tuhan pencipta personal*. Alam semesta dianggap kekal, diisi oleh entitas hidup berjiwa (*jiva*) dan tak berjiwa (*ajiva*). Setiap makhluk hidup memiliki jiwa yang sejatinya murni, namun tertutupi *karma* yang berupa semacam partikel halus yang mengotori jiwa akibat perbuatan buruk. Tujuan tertinggi Jain adalah **moksha** – pembebasan jiwa dari belenggu karma sehingga mencapai kesempurnaan (keadaan *Siddha* yang melayang abadi di puncak alam semesta). Jalan menuju moksha ditempuh dengan **disiplin asketik ekstrem**: mengendalikan nafsu indria, puasa berkala (bahkan hingga mati – ritual *sallekhana*), hidup selibat bagi rahib, dan melaksanakan kebaikan tanpa kekerasan seutuhnya (philarchive.org). *Etika utama* Jain dirumuskan dalam lima sumpah moral: ahimsa (tanpa kekerasan), satya (jujur berkata benar), asteya (tidak mencuri), brahmacharya (kemurnian seksual), aparigraha (melepas kepemilikan). Umat Jain awam menjalankan versi terbatas sumpah ini, sementara rahib menjalankan secara total. *Ritual Jainisme* meliputi penghormatan kepada para **Tirthankara** (guru agung Jain) dengan *puja* di kuil Jain – biasanya berupa arca

Parsvanatha atau Mahavira – tetapi lebih sebagai teladan sempurna, bukan penyelamat ilahi. Jainisme juga memiliki festival seperti **Paryushana** (8-10 hari pertobatan dan puasa bersama setiap tahun) dan **Diwali** (yang di kalangan Jain diperingati sebagai saat Mahavira mencapai moksha). Secara sosial, penganut Jain cenderung hidup dalam komunitas kecil yang erat; banyak yang menekuni profesi perdagangan atau perbankan karena nilai ahimsa membuat mereka menghindari profesi agraris (yang dapat membunuh makhluk tanah). Jainisme mendorong *vegetarianisme* ketat sebagai laku etis. Tradisi ini relatif kecil (kira-kira 4-5 juta penganut di India), namun berpengaruh besar dalam etika dan filosofi India – konsep ahimsa Jain menginspirasi tokoh seperti Mahatma Gandhi. Jainisme dan Sikhisme, meski berbeda teologi, sama-sama menekankan etika hidup yang kuat: penelitian *Singh (2025)* menunjukkan kedua tradisi ini menjunjung tinggi prinsip **tanpa kekerasan, kejujuran, disiplin diri, pelayanan**, dan inklusivitas sosial.

Sikhisme: Sikhisme adalah agama dharmis termuda, didirikan oleh *Guru Nanak* pada abad ke-15 di wilayah Punjab, India Utara. Ia lahir dalam lingkungan yang dipengaruhi Hindu dan Islam, sehingga kerap dianggap mengandung unsur keduanya, meski Sikhisme berkembang menjadi tradisi yang mandiri dan khas. *Doktrin utama* Sikhisme adalah **monoteisme tauhid** – hanya ada satu Tuhan yang Maha Esa, disebut *Waheguru*

(atau Ek Onkar), pencipta yang tak berwujud dan meliputi segalanya. Konsep ketuhanan Sikh mirip pandangan Islam tentang Allah yang transenden, sekaligus meyakini imanen hadir dalam ciptaan (mirip konsep Brahman dalam Hindu). Namun Tuhan dalam Sikhisme tidak berinkarnasi ke dunia; karenanya Sikhisme *menolak penyembahan berhala* serta *menolak konsep avatara* dalam Hindu. *Guru Nanak* dan sembilan Guru penerusnya dipandang sebagai guru manusiawi pembawa wahyu, bukan Tuhan itu sendiri. Wahyu dan ajaran para Guru dihimpun dalam kitab suci **Guru Granth Sahib** (juga disebut *Adi Granth*), yang oleh komunitas Sikh dihormati sebagai *Guru Abadi* setelah Guru ke-10. Secara teologis, Sikhisme menekankan *devosi* (bhakti) penuh cinta kepada Tuhan, *meditasi/ingat kepada Nama Tuhan* (simran kepada *Nam* atau *Shabad*), serta *hidup benar* (karir halal, berbagi dengan sesama). *Etika sosial*-nya menekankan **kesetaraan dan keadilan** – menolak sistem kasta Hindu maupun diskriminasi gender (philarchive.org). Guru Nanak mengajarkan, “Tuhan ada dalam hati setiap insan, maka semua manusia sederajat.” Oleh karena itu, Sikhisme dari awal bersifat *anti-kasta* dan egalitarian; praktik *langar* (dapur umum di gurdwara yang memberi makan siapa saja tanpa memandang kasta atau agama) merupakan implementasi konkrit egalitarianisme Sikh. *Ritual dan praktik* utama Sikhisme meliputi **ibadah di Gurdwara** (rumah ibadat Sikh) dengan menyanyikan himne kitab suci (*kirtan*),

pembacaan dan penjelasan ayat Guru Granth Sahib, serta doa berjemaah (*Ardas*). Umat Sikh diwajibkan menjalankan *lima kakar* (lima tanda identitas bagi yang telah diinisiasi dalam *Khalsa*): Kesh (tidak memotong rambut sebagai simbol kepasrahan pada kehendak Tuhan), Kangha (sisir kayu di rambut sebagai simbol keteraturan), Kara (gelang baja melingkar di pergelangan sebagai tanda ikatan kepada Tuhan), Kachera (celana pendek putih sebagai simbol kesucian moral), dan Kirpan (pedang kecil sebagai simbol keberanian membela kebenaran). Kelima tanda ini dimaksudkan mengingatkan tanggung jawab spiritual sekaligus sosial (misal Kirpan melambangkan komitmen melindungi yang lemah dari ketidakadilan). Upacara penting Sikh antara lain **Vaisakhi** (ulang tahun terbentuknya Khalsa, dirayakan meriah setiap 14 April), perayaan hari kelahiran para Guru (Gurpurab), dan upacara baptis *Amrit* (inisiasi Khalsa). Secara sosial, *komunitas Sikh (sangat) egaliter* – tidak ada pendeta khusus; Gurdwara dikelola oleh jemaat. Sikap *sewa* (pelayanan sukarela) sangat ditekankan, terlihat dari keterlibatan semua lapisan jemaat dalam menyiapkan langar, membersihkan gurdwara, dsb (philarchive.org). Sejarah Sikh juga mencatat transformasi komunitas ini menjadi *Khalsa* (korps rohaniwan-ksatria) di bawah Guru Gobind Singh, yang bertujuan membela kebebasan beragama dari penindasan. Maka, spirit *martial* menjadi bagian budaya Sikh – *tentara Sikh* terkenal loyal dan pemberani, baik di era kerajaan Punjab maupun di militer

India modern. Di diaspora, kaum Sikh mempertahankan identitas unik (terutama turban dan janggut bagi lelaki) dan aktif dalam berbagai bidang, sembari tetap menjunjung nilai-nilai pendirinya: pengabdian pada Tuhan, kerja keras yang jujur, dan kepedulian sosial.

Perspektif Komparatif: Jika dibandingkan secara komprehensif, tradisi Dharma menunjukkan beberapa ciri umum berbeda dari tradisi Abrahamik. Pertama, pandangan ketuhanannya cenderung **inklusif dan non-eksklusif**: Hindu dapat mengakui kebenaran di jalan yang beragam (misal *ekam sat vipra bahudha vadanti* – “Yang Esa itu disebut dengan banyak nama”), Buddhisme dan Jainisme bersifat non-teistik sehingga relatif toleran dengan konsep ketuhanan lain selama tidak mengganggu jalan pembebasan, Sikhisme meski teistik namun tidak mendakwahkan diri sebagai satu-satunya jalan ke surga (fokusnya pada menjalankan kehendak Tuhan secara benar, bukan mensyaratkan identitas formal). Kedua, karena kurang menekankan *orthodoxy*, tradisi Dharma lebih menekankan *orthopraxy* – laku dan etika benar. Sebagai contoh, dalam Hindu seseorang tetap dianggap Hindu meski punya konsep teologi berbeda-beda (*dvaita/advaita*, dewa pujaan berbeda), asalkan ia *melaksanakan ritual dan etika dharma* sesuai adat. Demikian pula, menjadi Buddhis terutama diukur dari menjalankan Jalan Mulia Berunsur Delapan, bukan mesti percaya dogma tertentu (Buddha sendiri mendorong verifikasi empiris atas ajarannya, *ehipassiko*). Ini berbeda

dengan agama Abrahamik yang cenderung menetapkan *creed* atau *akal dogmatik* yang harus dipercayai (seperti Syahadat, Syahadat iman Kristen, 13 Prinsip Iman Yahudi). Ketiga, tradisi Dharma mengajarkan *waktu siklik* (cyclical time) alih-alih linear: konsep siklus *kalpa* dalam Hindu/Buddha dimana alam semesta berevolusi dan involusi tanpa awal-mula definitif, berbeda dengan narasi penciptaan linear dalam Abrahamik. Kendati demikian, *nilai moral universal* seperti kejujuran, welas asih, kedermawanan, dan pengendalian diri dijunjung tinggi di semua tradisi Dharma maupun Abrahamik – sehingga pada tataran etika, terdapat banyak kesamaan. Sebagai contoh, *Sikhisme dan Jainisme keduanya sangat menekankan belas kasih, kejujuran, serta disiplin diri* meski berasal dari akar teologi berbeda (philarchive.org). Ini menunjukkan bahwa lintas tradisi, terdapat titik temu nilai kemanusiaan yang dapat menjadi basis dialog lintas agama.

C. Agama-Agama Timur Jauh (Konfusianisme, Taoisme, Shinto)

Tradisi keagamaan dan filsafat yang berkembang di kawasan Timur Jauh (Asia Timur), terutama di Tiongkok dan Jepang, memiliki karakteristik yang berbeda lagi. Tiga yang utama dibahas di sini adalah **Konfusianisme** dan **Taoisme** (berasal dari Tiongkok), serta **Shinto** (agama etnis Jepang). Berbeda dari agama Abrahamik maupun Dharma, tradisi Timur Jauh ini **tidak terlalu terfokus**

pada ketuhanan transenden tunggal, melainkan pada *tatanan harmoni alam dan sosial*. Konfusianisme dan Taoisme sering disebut sebagai “*Dua Ajaran*” utama di Tiongkok, yang bersama-sama dengan Buddhisme membentuk kerangka “*Tiga Ajaran*” (San Jiao) dalam budaya Tionghoa (Lin et al., 2021). Adapun Shinto berkembang tersendiri di Jepang, meskipun kemudian dipengaruhi Buddhisme dari Tiongkok/Korea. Ciri khas agama-agama Timur Jauh adalah sikap **sinkretis** dan *komplementer* satu sama lain: dalam sejarah Asia Timur, orang bisa sekaligus mempraktikkan Konfusianisme (dalam etika keluarga dan negara), Taoisme (dalam filsafat hidup atau pengobatan), dan Buddhisme (dalam ritual kematian atau pencarian spiritual), tanpa merasa ada kontradiksi (Lin et al., 2021).

Demikian pula di Jepang, seseorang dapat menjalankan ritual Shinto dan Buddha beriringan. Hal ini karena masing-masing ajaran dipandang mengisi ranah kehidupan yang berbeda namun harmonis. *Franz Höllinger (2021)* mencatat bahwa negara-negara Asia Timur (misal Jepang, Korea, China) memiliki tingkat partisipasi keagamaan tradisional (seperti doa dan ritual leluhur) lebih rendah dibanding kawasan religius lain, tetapi nilai-nilai spiritual mereka banyak terserap dalam budaya sekuler – contoh: rendahnya angka doa rutin di China/Taiwan sebanding dengan tingginya internalisasi nilai Konfusian seperti hormat orang tua dan semangat kebersamaan (Höllinger & Makula, 2021). Ini

menunjukkan bahwa di Timur Jauh, *agama sering berwujud sebagai budaya/etika*, tidak selalu termanifestasi sebagai praktik ritual formal seintens di tempat lain.

Konfusianisme: Konfusianisme (Rujiao) berasal dari ajaran **Kongzi (Confucius)**, seorang filsuf dan guru yang hidup sekitar 551–479 SM di Tiongkok. Ia bukan “agama” dalam pengertian teistik, melainkan sistem **filsafat moral, sosial, dan politik**. *Doktrin utama* Konfusianisme berpusat pada upaya mencapai **harmoni sosial** melalui pembentukan manusia berbudi luhur (*junzi*). Terdapat konsep *lima hubungan dasar* yang teratur (raja-rakyat, ayah-anak, suami-istri, kakak-adik, kawan-sejawat) – masing-masing dengan kewajiban moral timbal balik (misal: penguasa harus bijak dan mengayomi, rakyat harus loyal dan patuh) sehingga bila semua menjalankan peran etisnya, masyarakat akan harmonis. **Filial piety (xiao)** alias bakti kepada orang tua dan leluhur merupakan salah satu nilai Konfusian paling menonjol (Lin et al., 2021)– seorang anak wajib hormat, merawat orang tua di masa tua, dan meneruskan nama baik keluarga. Nilai lainnya termasuk **ren (kemanusiaan/cinta kasih)** – sikap empati dan kebaikan terhadap sesama manusia, **yi (keadilan)**, **li (kesopanan/ritual tata krama)**, dan **zhi (kebijaksanaan)**. Konfusianisme percaya pada pentingnya **pendidikan dan teladan moral**: seorang pemimpin hendaknya memerintah dengan kebajikan,

bukan paksaan, agar rakyat hormat secara sukarela (konsep “pemerintahan oleh moral”). Meskipun Konfusianisme mengakui konsep *Tian* (Langit, sebagai tatanan moral kosmis) dan keberadaan roh leluhur, ia tidak memusatkan diri pada penyembahan Tuhan personal. Justru, *ritual Konfusian* terutama berupa **upacara penghormatan leluhur** dan **ritus kenegaraan**. Sejak Dinasti Han, Konfusianisme menjadi ideologi resmi kekaisaran Tiongkok, termasuk pelaksanaan ritual *jisi* (persembahan kepada Langit, Bumi, leluhur kerajaan) oleh Kaisar, dan sistem **ujian pelayanan sipil** berbasis hafalan kitab-kitab Konfusius untuk merekrut pejabat – ini memperlihatkan betapa Konfusianisme *melembaga dalam struktur sosial* (Lin et al., 2021). *Teks fundamental* Konfusian antara lain *Analek* (sabda-sabda Kongzi), *Mengzi* (ajaran Mencius), serta Kitab Ritual, Kitab Sejarah, dll. **Pengaruh sosial Konfusianisme sangat besar di Asia Timur**: ia membentuk budaya *patriarkal-hierarkis* yang menekankan hormat pada orang tua/atasan, pengutamaan pendidikan (hingga kini pun keluarga Tionghoa, Korea, Jepang dikenal sangat mendorong anak berprestasi akademis, gema nilai Konfusian), dan orientasi kolektivisme. Bahkan setelah Tiongkok modern resmi ateis, nilai-nilai Konfusian masih menjadi “agama sipil” – misalnya dalam etos kerja dan etika keluarga. Secara keagamaan, banyak keluarga Tionghoa tetap melakukan sembahyang leluhur (misal saat Imlek dan Qingming) yang merupakan warisan Konfusian (meski

juga berbaur dengan unsur Tao/Buddha). Dengan demikian, Konfusianisme dapat dilihat sebagai *sistem etika-spiritual sekular* yang menekankan *moralitas, keluarga, dan tatanan masyarakat* daripada ibadah teistik. Ia dapat dianut bersamaan dengan keyakinan religius lainnya. **Konfusianisme juga memengaruhi konsep kepemimpinan** – para sarjana Confucian klasik seperti Xunzi dan Mencius berdebat tentang sifat manusia (baik/tidaknya) dan implikasinya pada pendidikan dan hukuman. Filsafat politik Konfusian mendasari birokrasi Cina selama dua milenium. Nilai-nilai ini menyebar ke Korea, Jepang, Vietnam seiring pengaruh budaya Cina, membentuk apa yang disebut “*lingkungan budaya Konfusian*”. Contohnya, di Korea hingga kini konsep *hyo (filial piety)* sangat dijunjung; di Jepang, etika samurai *bushido* juga banyak dipengaruhi nilai Konfusian (loyalitas dan kehormatan). Dengan demikian, meski sebagai “agama” formal Konfusianisme tak memiliki banyak ritual tersendiri (di era modern, ada kuil Kongzi untuk upacara peringatan kelahirannya, tapi itu terbatas), sebagai *ajaran moral* dampaknya lintas zaman sangat besar.

Taoisme (Daoisme): Taoisme berasal dari Tiongkok kuno, konon dari ajaran seorang filsuf misterius bernama **Laozi (Lao-Tzu)** yang diperkirakan hidup abad ke-4 SM. Jika Konfusianisme berfokus pada tatanan sosial, Taoisme cenderung berfokus pada **keselarasan dengan alam semesta**. *Doktrin utama* Taoisme tercantum dalam

kitab klasik *Dao De Jing* (Tao-Te-Ching) dan *Zhuangzi*. **Tao (Dao)** berarti “Jalan” – yaitu jalan kosmis atau hukum alam yang mengatur segala sesuatu. Tao bersifat tak terlukiskan sepenuhnya, namun manifestasinya dapat dirasakan dengan *menyatu dengan alam* (Lin et al., 2021). *De* berarti kebajikan atau kekuatan moral yang muncul jika seseorang hidup sejalan dengan Tao. Taoisme mengajarkan bahwa manusia seharusnya **mengikuti aliran alam** dan tidak memaksakan kehendaknya yang sempit. Konsep kunci adalah **wu-wei** – *non-action* atau *bertindak tanpa melawan kodrat alam*. Ini bukan berarti pasif total, melainkan tindakan spontan yang selaras dengan ritme alamiah, tidak gegabah atau melawan arus. Contoh sederhana: air mengalir rendah tapi dapat mengikis batu; *wu-wei* ibarat sifat air yang lembut namun kuat karena mengikuti gravitasi. Taoisme juga menekankan **sifat dualitas komplementer** yin-yang dalam alam – semua hal mengandung kutub berlawanan (terang-gelap, maskulin-feminin, aktif-pasif) namun keduanya saling melengkapi dalam harmoni. Keseimbangan yin-yang dianggap kunci kesehatan dan harmoni. Dalam perspektif Tao, aturan moral kaku buatan manusia (seperti dalam Konfusianisme) sering dilihat skeptis – Taoisme lebih menyukai *kesederhanaan spontan* daripada formalitas. *Fu (2018)* menjelaskan bahwa Taoisme menawarkan **pandangan dunia berbeda dari Konfusianisme**, dengan Laozi bahkan digambarkan memberikan wawasan Tao kepada Konfusius (Lin et al.,

2021). *Ajaran praktis* Taoisme meliputi **meditasi** untuk mencapai ketenangan batin, **latihan pernapasan dan tai chi** untuk mengalirkan energi *qi*, dan **pengobatan herbal serta akupunktur** yang didasarkan pada prinsip keseimbangan yin-yang. Dalam perkembangannya, Taoisme terpecah menjadi Taoisme **filosofati** (Daojia) dan Taoisme **religius** (Daojiao). Taoisme filosofati (diwakili Laozi, Zhuangzi) lebih berfokus pada konsep dan sikap hidup sebagaimana diuraikan di atas. Adapun Taoisme religius, yang berkembang beberapa abad kemudian (Dinasti Han), memasukkan unsur ritual magis, alkimia, dan panteon dewa. **Taoisme religius** memuja Laozi sebagai dewa (disebut Taishang Laojun), memiliki dewa-dewi seperti Pan Gu (mitos pencipta), dewi Xi Wangmu, delapan dewa abadi, dll., dan melaksanakan ritual upacara oleh pendeta Tao (*daoshi*) untuk berbagai keperluan (penyembuhan, upacara kematian, upacara komunitas). Meskipun demikian, inti *spiritualitas Taois* tetaplah pencapaian harmoni pribadi dengan Tao: “*The teachings of Taoism center on the concept of Tao... hanya dapat sepenuhnya dipahami dengan menyesuaikan perilaku seseorang pada hukum-hukum Alam*”. Dengan melakukan itu, seseorang mencapai keadaan *ziran* (spontanitas alami) dan kedamaian batin. *Penelitian Frontiers (2021)* merumuskan lima prinsip inti Taoisme, antara lain: memahami siklus alami (lahir-hidup-mati seperti musim) dan menerima kontradiksi sebagai hal yang melingkupi; tidak memaksa kehendak (*wu-wei*) dan

menjaga **ketenangan (tranquility)** hati dalam menghadapi peristiwa. Semua ini bertujuan agar individu **selaras dengan hukum fundamental alam**, menjalani hidup secara toleran, damai, dan tenteram. *Ritual Taois* meliputi perayaan festival tradisional seperti *Imlek* (Tahun Baru China), *Festival Hantu Lapar* (Zhongyuan), dan *Festival Lampion*, dimana unsur kepercayaan rakyat, Konfusian, dan Tao bercampur. Banyak praktik *feng shui* (geomansi untuk pengaturan ruang harmonis), *wushu* (seni bela diri internal seperti Taiji) dan pengobatan tradisional China yang berakar dari prinsip Taoisme. Secara sosial, Taoisme tidak seinstitutional Konfusianisme; ia lebih banyak hidup dalam praktik rakyat sehari-hari: misal petani tradisional memohon restu dewa dapur (Zao Jun) atau dewa bumi (Tu Di Gong), yang dapat dianggap bagian dari agama rakyat Tionghoa terpengaruh Tao. Oleh karenanya, Taoisme melebur dalam adat – sulit dipisah tegas dari *Chinese folk religion*. Meskipun demikian, inti ajaran Tao yang tertuang dalam karya klasik diakui sebagai salah satu pilar filsafat dunia. *Pengaruh di luar Tiongkok*: Taoisme secara langsung tidak banyak dianut di luar komunitas Tionghoa, tetapi gagasannya (wu-wei, yin-yang) diadopsi luas di Barat dalam gerakan New Age dan ekologi spiritual.

Shinto: Shinto (artinya “*jalan para dewa*”) adalah **agama etnis asli Jepang** yang terbentuk secara evolusioner dari kepercayaan suku-suku purba kepulauan Jepang. Ia baru dinamai “Shinto” pada abad ke-

6 M untuk membedakannya dari agama Buddha yang masuk belakangan (Canter, 2011). *Doktrin utama* Shinto tidak dikodifikasi dalam satu sumber doktrinal, melainkan tersirat dalam mitologi klasik (seperti *Kojiki* dan *Nihon Shoki*) dan praktik ritual turun-temurun. Shinto bersifat **politeistik dan animistik**: mempercayai keberadaan *kami*, yaitu roh-roh suci atau dewa yang mendiami segala sesuatu. *Kami* bisa berupa fenomena alam (dewa matahari Amaterasu, dewa petir Raijin, dewa laut Ryujin), benda keramat (gunung Fuji dianggap suci), arwah leluhur terhormat, atau makhluk gaib penunggu suatu tempat. Orang Jepang tradisional meyakini bahwa *kami* memberikan berkat atau kutuk tergantung bagaimana manusia menjaga harmoni dengan mereka. Tidak ada konsep Tuhan pencipta tunggal yang transenden seperti dalam Abrahamik; yang ada adalah *kami* yang banyak dan sifatnya lokal maupun nasional. Dalam mitologi Shinto, *Izanagi dan Izanami* adalah pasangan dewa pencipta kepulauan Jepang, dan *Amaterasu Omikami* (dewi matahari) adalah putri mereka – garis keturunan ini penting karena kaisar Jepang diklaim sebagai keturunan Amaterasu, sehingga memperoleh legitimasi ilahi. *Nilai utama* Shinto adalah **kemurnian (purity)** – baik fisik maupun spiritual – serta **harmoni dengan alam dan komunitas**. Konsep *kegare* (ketidakmurnian) dihindari atau disucikan melalui ritual penyucian (*harae*), misalnya dengan air (*misogi*). *Ritual Shinto* banyak berpusat di **kuil (jinja)** – semacam tempat

suci tempat *kami* bersemayam. Orang Jepang berkunjung ke kuil untuk berdoa memohon berkat, terutama saat festival (*matsuri*) dan peristiwa penting kehidupan. Misalnya, **Hatsumode** (kunjungan ke kuil saat Tahun Baru) adalah tradisi nasional; *Shichigosan* (ritual pada usia anak 3,5,7 tahun) dilakukan di kuil memohon kesehatan anak; sebelum menikah banyak pasangan menjalani upacara pernikahan Shinto di kuil. Ritual standar saat ke kuil: cuci tangan dan mulut (purifikasi), lalu berdoa dengan menggelengkan lonceng, melempar koin, tepuk tangan dua kali, menunduk berdoa. Shinto juga memiliki banyak **matsuri (festival)**, biasanya terkait musim panen, perubahan musim, atau peristiwa mitologis. Contohnya: *Matsuri Tahun Baru* (*Shogatsu*), *Tanabata* (festival bintang), *Obon* (festival arwah leluhur di pertengahan tahun, meski *Obon* bercampur unsur Buddhis). Pada festival ini, *mikoshi* (kuil portabel) diarak, tarian tradisional digelar, dsb., sebagai bentuk menghormati kami dan memohon kesejahteraan. Ciri khas lain Shinto adalah **ema dan omamori** – papan doa dan jimat keberuntungan yang banyak ditemui di kuil, tempat umat menuliskan permohonan kepada kami atau memperoleh berkah perlindungan. *Shinto tidak memiliki nabi atau tokoh pendiri*, dan juga nyaris tanpa ajaran moral tertulis; moralitas Shinto inheren dari nilai tradisional Jepang seperti *makoto* (tulus hati) dan *masani* (keselarasan). Dalam hal ini, Shinto lebih merupakan *kepercayaan rakyat* yang diinstitusionalisasi. Di era

modern awal (periode Meiji, abad 19), Shinto dijadikan agama negara (*State Shinto*), dipakai untuk mendukung ideologi nasionalisme – kaisar dipuja di *Kuil Yasukuni*, semangat bushido dilekatkan dengan loyalitas Shinto kepada kaisar. Setelah Perang Dunia II, *State Shinto* dibubarkan oleh sekutu, tetapi Shinto tetap hidup sebagai agama rakyat hingga kini. **Relasi Shinto-Buddha:** Sangat penting dicatat bahwa di Jepang, **Shinto dan Buddhisme saling melengkapi**. Shinto digunakan untuk ritual *awal kehidupan* (kelahiran, pernikahan, doa memulai usaha), sedangkan **Buddhisme** digunakan untuk *akhir kehidupan* (pemakaman, sembahyangan arwah) (Canter, 2011). Sebagai contoh, bayi baru lahir dibawa ke kuil Shinto (*Miyamairi*) untuk diperkenalkan ke kami pelindung, tapi jika seseorang meninggal, pemakamannya biasanya dipimpin oleh pendeta Buddha dan dilaksanakan sesuai ritual Buddha. Kombinasi ini lazim disebut *shinbutsu shugo* (sinkretisme Shinto-Buddha). Selama berabad-abad, banyak kami Shinto diidentifikasi dengan tokoh Buddha (misal, kompleks Kuil Tōdaiji di Nara memuat kuil Shinto dan vihara Buddha bersebelahan). Masyarakat Jepang tradisional tidak merasa memiliki konflik identitas dengan menjalankan keduanya. Ungkapan terkenal: “Orang Jepang lahir sebagai Shinto, menikah sebagai Kristen (trend modern memakai upacara bergaya Barat), dan meninggal sebagai Buddhis.” Ini menggambarkan sinkretisme praktis. **Aspek sosial Shinto** sangat nyata dalam budaya Jepang: tradisi kekeluargaan, patriarki dan

loyalitas klan di Jepang pramodern didukung kepercayaan bahwa leluhur menjadi kami pelindung keluarga. Setiap desa atau kota punya *ujigami* (kami penjaga wilayah) dan festival lokal untuknya, yang memperkuat kohesi komunal. Bahkan banyak ritual nasional (misal upacara penobatan Kaisar) penuh unsur Shinto, menandai Shinto sebagai bagian identitas nasional Jepang. Sekarang ini, kebanyakan orang Jepang tidak berafiliasi agama secara formal, namun tetap melakukan ritual Shinto/Buddha – menunjukkan Shinto lebih sebagai *cara hidup tradisional* ketimbang agama dogmatis. Pada intinya, Shinto mengajarkan *penghormatan terhadap alam, tradisi leluhur, dan komunitas*, dengan cara menjaga kemurnian dan *mengalami rasa kagum (Awe) terhadap fenomena alam* sebagai manifestasi para kami.

Perspektif Komparatif: Tradisi spiritual di Timur Jauh menunjukkan pendekatan yang **sangat kontekstual** dan *earth-bound* (membumi). Konfusianisme dapat dilihat sebagai *etika humanistik sekuler* – ia tidak terpusat pada dunia gaib, melainkan pada dunia sosial nyata: keluarga, sekolah, negara. Ia mencari kesakralan dalam hubungan manusia (misal bakti anak kepada orang tua dianggap sakral). Taoisme membawa orientasi *mistis-naturalistik*: sakralitas ditemukan dalam alam dan pengalaman pribadi akan harmoni kosmis. Shinto mewakili *agama primal* dari masyarakat maju: ia mempertahankan animisme dan kultus leluhur dalam

bingkai budaya nasional canggih. Hal yang menonjol, ketiganya **tidak saling eksklusif** – berbeda dengan agama Semitik yang bersifat eksklusif (seseorang tak mungkin “Yahudi sekaligus Kristen” karena teologinya bertabrakan), di Asia Timur umum sekali seseorang “beragama Buddha, beretika Konfusian, berpraktik ritual Shinto/Tao” sekaligus (Lin et al., 2021). Hal ini karena peran masing-masing ajaran *tersegmentasi*: Konfusianisme mengatur *ruang publik dan moral sosial*, Taoisme/Shinto mengatur *ruang personal dan relasi dengan alam/roh*. Juga, *toleransi internal* sangat tinggi – tidak ada perang besar antara Konfusian vs Taois vs Buddhis; konflik yang ada biasanya berbau politik (seperti pembersihan Buddha pada era kaisar tertentu) tapi bukan konflik massa atas nama doktrin. Toleransi ini sebagian karena absennya sikap dakwah atau klaim kebenaran tunggal. Konfusianisme tidak memaksa semua orang jadi Konfusian – ia lebih doktrin untuk pejabat dan moral keluarga. Taoisme tidak punya misi menyebarkan Tao ke seluruh dunia – Tao justru mengajarkan *wuwei* (tidak memaksakan diri). Shinto pun tidak bersifat misioner – ia eksklusif untuk bangsa Jepang secara etnis. Dengan demikian, tradisi Timur Jauh relatif *bebas benturan teologis*, sehingga bisa hidup berdampingan lama. Dari sisi **ritual**, Konfusianisme amat minim ritual peribadatan selain penghormatan leluhur. Taoisme kaya ritual esoterik (di aliran agama-nya) tapi yang melekat di publik misal meditasi, fengshui, akupunktur yang sifatnya

fungsional. Shinto kaya upacara adat di kuil yang sangat estetik (busana miko, tarian kagura, arsitektur gerbang torii merah yang ikonik). Namun kesemua ritual itu *sangat lokal*. Ini berbeda dengan misal Misa Katolik atau Salat Jumat yang *universal* terstandardisasi di mana pun.

Aspek sosial: Konfusianisme membentuk masyarakat patriarkis hierarkis berbasis keluarga dan loyalitas – dampaknya di masyarakat Asia Timur terlihat pada struktur keluarga yang sangat menghormati orang tua hingga kini (misal budaya *merawat orang tua* di rumah sendiri lazim di Asia, dibanding budaya Barat yang cenderung memisah orang tua di panti jompo, salah satu cerminan nilai Konfusian vs nilai individualis Barat). Taoisme memengaruhi cara pandang terhadap kesehatan dan lingkungan – hingga kini, *pengobatan tradisional China (Traditional Chinese Medicine)*, *praktik qigong*, dsb., adalah warisan Taoisme yang melihat tubuh sebagai mikrokosmos alam. Shinto membentuk etos nasional Jepang: semangat kelompok (*teamwork*), cinta kebersihan (budaya bersih-bersih di tempat umum, mungkin terkait konsep kemurnian), dan estetika minimalis (seperti taman batu zen, meski itu Zen Buddha tapi sejalan Tao-Shinto menghargai kesederhanaan alamiah). Dari sisi teologi, tradisi Asia Timur tidak terlalu memperdebatkan *ultimate reality* secara metafisik seperti halnya teologi Barat – yang ditekankan adalah *jalan hidup praktis*. Sehingga terkadang ada anggapan orang Asia Timur “kurang religius”, padahal nilai-nilai

spiritualnya meresap dalam budaya. Secara komparatif, tradisi Timur Jauh memperlihatkan bahwa **agama dapat berbentuk non-dogmatis**, lebih berupa *ajaran moral dan estetika sakral*, berbeda dengan konsep agama teistik “berkitab” di tempat lain.

D. Agama-Agama Asli (Indigenous) Nusantara, Amerika, dan Afrika

Sebelum kedatangan agama-agama besar dunia, berbagai suku bangsa di Nusantara, Amerika, dan Afrika telah memiliki **kepercayaan asli** (indigenous religions) yang kaya akan mitologi dan ritual. Ciri umum agama-agama pribumi ini adalah sifatnya yang **animistis** dan **politeistis/henoteistis**, dengan struktur non-terpusat (tidak ada lembaga global atau kitab suci terkanon) dan pewarisan tradisi secara lisan. Mereka biasanya sangat terkait dengan alam dan lokasi geografis tertentu, menjadikan *lingkungan alam dan leluhur* sebagai pusat kehidupan spiritual (Gatdet, 2025). Meski banyak masyarakat pribumi kemudian mengadopsi agama-agama dunia (Kristen, Islam, Hindu, dsb.), unsur-unsur agama asli sering bertahan secara sinkretik dalam praktik budaya. *Mbiti (1969)*, seorang ahli agama Afrika, menyatakan bahwa kepercayaan tradisional cenderung **resilien (tahan uji)** dan *terus hidup meskipun masyarakat bersentuhan dengan agama dunia*, bahkan bisa berlanjut di perkotaan modern (Manyonganise, 2024). Hal ini terbukti, misalnya: upacara adat di

pedesaan atau kepercayaan pada roh nenek moyang masih berjalan beriringan dengan keanggotaan formal pada gereja atau masjid di Afrika dan Amerika Latin (Höllinger & Makula, 2021). Bagian ini akan meninjau beberapa contoh: agama asli Nusantara (dengan fokus Dayak Kalimantan dan Toraja Sulawesi), kepercayaan asli penduduk Amerika Utara/Latin, dan agama tradisional Afrika.

Agama-Agama Asli Nusantara: Nusantara (kepulauan Indonesia) secara historis dihuni ratusan etnis dengan kepercayaan lokal masing-masing. Misalnya, suku-suku *Dayak* di pedalaman Kalimantan memiliki agama tradisional yang dikenal sebagai **Kaharingan**. Kaharingan adalah kepercayaan animisme-dinamisme yang memuja **Ranying Hatalla Langit** sebagai Tuhan tertinggi pencipta, sekaligus menghormati arwah-arwah leluhur dan makhluk halus penjaga alam seperti roh hutan, sungai, dsb (Noor Asiah, Ishomuddin, Vina Salviana DS, 2024). Kepercayaan ini begitu menyatu dengan identitas Dayak sehingga dianggap “*agama asli*” suku tersebut yang memengaruhi seluruh sendi kehidupan sosial budaya mereka. Dalam praktik Kaharingan, kehidupan sehari-hari dipenuhi ritual adat: ada upacara *tiwah*, yakni ritual kematian sekunder tempat tulang-belulang kerabat yang telah lama wafat digali dan dimurnikan, lalu ditempatkan di *sandung* (semacam monumen) – ritual ini melambangkan pelepasan roh agar mencapai *lewu tatau* (kampung halus,

alam baka yang damai). Tiwah melibatkan seluruh komunitas Dayak, berlangsung meriah dengan tarian, kurban kerbau, dan pembacaan mantra suci, menunjukkan betapa agama asli berfungsi mempererat ikatan sosial kelompok. Tradisi lain termasuk *upacara panen padi* (makanan pokok) sebagai ungkapan syukur kepada *juata* (penunggu) padi, serta penggunaan *balian* (dukun) untuk penyembuhan dengan bantuan roh. Seiring perkembangan, pemerintah Indonesia mengharuskan enam agama resmi; Kaharingan lalu diakui sebagai bagian dari Hindu (disebut *Hindu Kaharingan*) demi legalitas (Maćkowiak, 2024). Meski demikian, esensinya tetap khas Dayak. Hal serupa terjadi pada suku *Toraja* di Sulawesi Selatan yang menganut **Aluk To Dolo** (artinya “jalan/laku nenek moyang”). Aluk To Dolo mengatur hampir semua aspek tradisional Toraja, terutama upacara pemakaman yang megah. **Rambu Solo'** (upacara pemakaman Toraja) dapat berlangsung berhari-hari, melibatkan penyembelihan puluhan kerbau – dipercaya semakin besar upacara, semakin mulia arwah leluhur mencapai *Puya* (alam arwah) dan melindungi keturunannya. Selain itu, Toraja punya ritus unik **Ma'nene'**, yaitu tradisi menggali dan membersihkan jasad leluhur secara berkala, mengganti pakaiannya, lalu mengaraknya sejenak sebelum dimakamkan lagi (Putra et al., 2023). Ini didasari keyakinan bahwa hubungan dengan leluhur terus berlanjut; menghormati jasad mereka memperkuat restu dan berkat bagi keluarga.

Agama asli Toraja tersebut kini sebagian besar dilebur ke dalam Kristen (mayoritas Toraja memeluk Kristen sejak abad 20), tetapi banyak unsur Aluk To Dolo tetap dijalankan bersama keKristenan (disebut “*agama tongkonan*” sebagai budaya). Demikianlah, agama-agama asli Nusantara umumnya **tidak memisahkan yang sakral dan profan**: bercocok tanam, berburu, berkeluarga – semua terjalin dengan ritual dan pantangan spiritual. *Interaksi dengan agama dunia*: pada banyak komunitas, terjadi sinkretisme. Contoh: di Jawa, kepercayaan asli (Kejawen) bercampur Islam menjadi tradisi *slametan*; di Bali, praktek animisme leluhur melebur menjadi Hindu Bali (dengan konsep *desa kala patra* dan pemujaan *bhuta kala* selain dewa-dewa Hindu). Hal ini menunjukkan fleksibilitas dan adaptasi agama pribumi dalam menerima unsur luar tanpa kehilangan jati diri.

Agama-Agama Asli di Amerika: Suku-suku pribumi di benua Amerika (baik Amerika Utara maupun Latin) memiliki keragaman kepercayaan yang luar biasa, namun ada beberapa tema umum. Umumnya mereka **animistik** – mempercayai bahwa semua benda di alam (gunung, sungai, hutan, hewan) memiliki roh atau *manitou/wakḥán* tertentu. Banyak yang memiliki konsep **Roh Agung** atau *Great Spirit* (seperti *Wakan Tanka* bagi Lakota, *Gitche Manitou* bagi Ojibwe) yang dipandang sebagai pencipta alam semesta, tetapi keagamaan sehari-hari lebih berfokus pada berkomunikasi dengan roh-roh

alam dan leluhur ketimbang menyembah Roh Agung secara langsung. *Ritual utama* masyarakat adat Amerika antara lain: **tarian upacara** (contoh: *Sun Dance* di kalangan Plains – tarian ritual selama beberapa hari sebagai persembahan kepada roh untuk keseimbangan kosmos; *Ghost Dance* yang muncul abad ke-19 sebagai gerakan keagamaan; tarian kesuburan dan panen di suku Pueblo), upacara **sweat lodge** (sauna spiritual dalam pondok tertutup untuk purifikasi fisik dan batin, umum di banyak suku Plains dan Great Basin), dan **vision quest** (ritual pencarian visi: individu – biasanya remaja laki-laki – pergi menyendiri berpuasa di alam liar untuk mendapat wahyu/petunjuk dari roh melalui penglihatan). Penggunaan *entheogen* atau tumbuhan sakral juga lazim: suku-suku di Meksiko dan Barat Daya AS menggunakan **peyote** (kaktus kecil berzat halusinogen) dalam *Native American Church* untuk berkomunikasi dengan roh; suku Amazon menggunakan *ayahuasca*, suku Andes menggunakan *coca* dalam konteks ritual. Selain itu, *shamanisme* sangat menonjol: dukun atau *medicine man/woman* bertindak sebagai perantara ke dunia spiritual, melakukan penyembuhan, ramalan, dan mengatur upacara. Kosmologi pribumi Amerika biasanya mengenal **dunia berlapis** (atas – tempat roh luhur, tengah – dunia manusia, bawah – dunia roh jahat atau nenek moyang tertentu). Mitos-mitos penciptaan mereka kaya alegori alam, misalnya kisah *Dunia di atas punggung kura-kura* di penduduk Iroquois. *Aspek sosial*: agama asli

Amerika melekat dalam struktur sosial suku. Banyak suku tak memiliki “agama” terpisah; seluruh adat istiadat mereka adalah ekspresi keyakinan. Contoh, di suku *Navajo*, konsep *Hózhó* (keharmonisan) adalah prinsip spiritual yang juga jadi prinsip sosial: mereka menjalani hidup seimbang dengan alam agar jiwa sehat. **Kolonisasi** Eropa membawa misi Kristen yang berusaha menghapus kepercayaan asli – misalnya, *Sun Dance* dilarang pemerintah AS/Kanada akhir abad 19. Namun, *resiliensi* kepercayaan ini tinggi: di banyak tempat terjadi *sinkretisme*. Di Amerika Latin, terutama Meksiko dan Amerika Tengah, praktik Katolik rakyat sering menyatu dengan kepercayaan Aztec/Maya/Inka; para santo kadang disamakan dengan dewa lama, upacara panen masih dijalankan dengan doa-doa campuran. *Höllinger (2021)* mencatat bahwa religiositas di Amerika Latin berbeda dengan Eropa karena **pengaruh kuat elemen agama pribumi** bertahan di sana, sehingga meski mayoritas Katolik, cara beragama mereka lebih mistis dan komunal (*Höllinger & Makula, 2021*). Sebagai contoh, di Guatemala penganut Katolik Maya tetap melakukan upacara kepada dewa hujan sambil berdoa Bapa Kami. Demikian pula, di Amerika Utara kini terjadi *revitalisasi budaya* – suku-suku seperti Lakota, Hopi, Cherokee, dsb., berusaha menghidupkan kembali ritual tradisional (*Sun Dance, Green Corn Ceremony, dll.*) sebagai bagian identitas, seringkali berdampingan dengan praktik Kristen. **Nilai inti** agama pribumi Amerika adalah

keharmonisan dan keseimbangan: manusia dilihat tak terpisah dari alam, sehingga menebang pohon, berburu hewan, semua ada aturannya supaya tak mengganggu keseimbangan. Konsep dosa dalam arti pelanggaran moral abstrak kurang menonjol; yang ada adalah pelanggaran terhadap harmoni (misal melanggar pantangan akan menyebabkan ketidakseimbangan yang harus dipulihkan lewat ritual). Tidak ada pula klaim kebenaran universal: tiap suku punya *Kitab Suci berupa alam sekitarnya*, dan yang penting adalah menjaga hubungan dengan tanah leluhur mereka. Ini kontras dengan agama dogmatik, tapi justru membuat agama asli sangat adaptif – saat dipaksa masuk Kristen, mereka *mengasimilasi simbol Kristen ke kerangka lama* (banyak gereja Katolik di pedesaan Andes memahat simbol matahari dan bulan). Singkatnya, agama asli Amerika memperlihatkan spiritualitas yang *holistik* – mencakup alam, komunitas, dan dunia gaib sebagai satu kesatuan.

Agama-Agama Asli di Afrika: Benua Afrika dihuni ribuan etnis dengan religi tradisional masing-masing, namun secara umum dikenal konsep *African Traditional Religion (ATR)*. ATR ditandai oleh **monoteisme berjenjang**: hampir semua etnis Afrika percaya pada satu **Deus Otiosus** atau Tuhan Mahatinggi (misal: Nyame di Ashanti, Ngai di Masai, Olodumare di Yoruba) pencipta alam semesta, namun Tuhan ini dianggap jauh dan tidak terlibat langsung dalam urusan harian (Gatdet, 2025). Oleh karena itu, **pemujaan utama ditujukan pada**

dewa-dewa tingkat bawah dan roh leluhur yang lebih dekat dengan manusia. Dewa-dewa tersebut biasanya terkait fenomena alam (dewa hujan, dewa gunung, dewi kesuburan, dsb.) atau penjaga suku/komunitas tertentu. Sementara *roh leluhur* (ancestor spirits) diyakini terus hidup secara tak kasatmata dan bisa memengaruhi kesejahteraan keturunannya – maka menghormati leluhur lewat upacara dan sesaji merupakan kewajiban penting (Gatdet, 2025). *K. Opoku* menyebut agama Afrika sebagai “*religion of the community*” – tak ada pemisahan antara kehidupan sosial dan spiritual. *Ritual dan praktik ATR* mencakup: **upacara daur hidup** (kelahiran, akil balig, perkawinan, kematian) yang sarat simbol dan inisiasi. Contoh, di banyak suku Bantu, *ritual inisiasi remaja* (sunat bagi lelaki, atau ritual tinggal di “rumah inisiasi” bagi perempuan) menandai peralihan ke dewasa dengan pengetahuan spiritual baru diajarkan oleh tetua adat. **Pemanggilan arwah leluhur** dilakukan rutin, misal melalui persembahan makanan/minuman di tempat keramat keluarga, atau pemanggilan arwah melalui medium. **Upacara dukun/penyembuhan**: dukun Afrika (sangoma di Zulu, babalawo di Yoruba) akan memanggil bantuan roh (kadang melalui tarian hingga trans) untuk menyembuhkan penyakit, mengusir sihir jahat, atau meramal. **Festival panen dan hujan**: contohnya di Afrika Barat, *Festival Yam Baru* di Ghana/Togo mempersembahkan panen pertama ubi pada roh bumi; di Afrika Selatan, suku Pedi punya *upacara meminta hujan*

jika kemarau panjang. ATR juga mengenal penggunaan **jimat dan magis** (disebut *gris-gris* di Afrika Barat) untuk perlindungan. *Nilai moral* ATR biasanya tersampaikan lewat pepatah dan cerita rakyat, menekankan *solidaritas, hormat terhadap tetua, keberanian, dan kejujuran*. Aspek menarik, di ATR tidak ada dikotomi jelas “agama” vs “penyihir”; kearifan tradisional meliputi keduanya. Seorang *griot* (pendongeng) sekaligus pawang ritual – seni, musik (misal djembe drum di ritual) jadi bagian ekspresi iman. Secara sosial, agama tradisional Afrika memberikan **kohesi suku**: keanggotaan suku otomatis berarti ikut ritual suku, sehingga identitas etnis dan religius nyaris sama. Inisiasi agama adalah inisiasi sosial. *Kolonialisme dan Islamisasi/Kristenisasi* mengubah lanskap religius Afrika drastis, namun seperti di belahan dunia lain, unsur ATR banyak yang **berasimilasi**. Contoh: di Yoruba Nigeria, banyak yang ke gereja hari Minggu tapi masih ke dukun hari Rabu. *Manyonganise (2024)* mengamati fenomena di Zimbabwe bahwa gerakan Pentakosta Kristen justru menyerap simbol-simbol ATR (misal penggunaan air “berkah” ala air dukun, atau menyebut roh jahat serupa konsep roh nenek moyang tidak tenang) agar lebih diterima jemaat (Manyonganise, 2024). Ini menunjukkan ATR begitu tertanam sehingga gereja pun *berinkulturasi*. Selain itu, *gereja-gereja independen Afrika* (AICs) seperti Kimbanguisme di Kongo atau Aladura di Nigeria sebenarnya jembatan antara ATR dan Kristen: mereka menggunakan Alkitab tapi liturginya

penuh elemen lokal (musik drum, tarian roh, poligami dibolehkan, dsb.). Demikian pula Islam di Afrika Barat telah membaur dengan ATR (contoh: tarekat sufi Muridiyyah di Senegal mengizinkan kepercayaan pada jimat tradisional). *Interkoneksi manusia-alam-nenek moyang* sangat dijunjung di ATR (Gatdet, 2025): misal konsep **ubuntu** di Afrika Selatan – “aku ada karena kita ada” – meski lebih etika sosial, ada dasar spiritual bahwa roh para pendahulu membentuk komunitas hidup. *Resiliensi ATR* juga tampak di pedesaan Afrika: penelitian sosial menunjukkan banyak komunitas pedesaan masih percaya takhayul lokal (contoh: percaya hutan tertentu angker, ada larangan tertentu hari keramat) walau formal memeluk agama dunia (Manyonganise, 2024). Hal ini mengafirmasi tesis Mbiti bahwa “orang Afrika tradisional *sangat religius*, agama meresapi kehidupan mereka; satu-satunya orang tak beragama adalah mayat” – maksudnya, mereka menjalani spiritualitas di setiap aspek hidup tanpa memisah label agama.

Secara **komparatif global**, agama-agama asli cenderung *komunal, adaptif, dan berbasis pengalaman alam lokal*. Mereka tidak memiliki ambisi menyebarkan agama ke suku lain; loyalitasnya pada tanah leluhur. Ini berbeda dari agama universal (Islam, Kristen, Buddha) yang sifatnya misioner. Juga, agama asli biasanya *tidak tertulis*, sehingga fleksibel terhadap perubahan – namun rentan hilang jika generasi muda tak lagi melanjutkan. Keunikan lainnya: *tidak ada dikotomi doktrin-ritual-sosial*

dalam agama asli, karena ketiganya menyatu. Misalnya, berburu itu tindakan ekonomi, tapi diatur tabu spiritual (doa ke roh hewan); jadi tak terpisah. Berbeda dengan, misal, Kristen yang bisa membedakan ranah “gereja pada hari Minggu” vs “kerja pada hari biasa”. Oleh karena itu, studi antropologi kerap menyebut religi pribumi sebagai “*a way of life*” ketimbang sistem dogma.

Meskipun terdesak oleh dominasi agama-agama besar dan modernisasi, agama-agama pribumi terus bertahan atau mengalami kebangkitan kultural. Ada kesadaran bahwa warisan spiritual asli mengandung kearifan lingkungan (indigenous ecological knowledge) yang penting bagi dunia modern. Misalnya, prinsip kearifan lokal Dayak tentang menjaga hutan “*Hutan adalah ibu, jangan dirusak*” kini relevan dalam wacana ekologi. Demikian pula konsep *Sacred Balance* suku-suku Indian selaras dengan gerakan lingkungan global. Maka, studi komparatif agama dewasa ini juga menaruh perhatian pada *dialog dengan tradisi pribumi* untuk memahami perspektif alternatif tentang relasi manusia-Tuhan-alam.

Untuk memberikan gambaran ringkas mengenai karakteristik utama agama-agama yang telah dibahas, berikut disajikan tabel komparatif yang mencakup **doktrin utama, ritual kunci, dan aspek sosial-budaya** dari masing-masing agama:

Tabel 17. Perbandingan Doktrin, Ritual, dan Aspek Sosial

Agama / Tradisi	Doktrin Utama (Kepercayaan & Ajaran Pokok)	Ritual Utama (Praktik Ibadah & Upacara)	Aspek Sosial-Budaya (Struktur & Pengaruh Sosial)
<p>Yudaisme (Yahudi)</p>	<p><i>Monoteisme etnik:</i> Tuhan YHWH esa, pencipta alam, perjanjian dengan Israel. <i>Hukum Taurat:</i> 613 mitzvot (perintah) sebagai panduan hidup suci. <i>Konsep umat terpilih:</i> Israel dipilih untuk terima wahyu. <i>Eskalasi Mesianik:</i> menanti Mesias (era keemasan damai di bumi).</p>	<p><i>Sabat:</i> istirahat & ibadah tiap Sabtu. <i>Ritual siklus hidup:</i> sunat bayi, Bar/Bat Mitzvah (akil balig), pernikahan di bawah hupah, doa Kaddish untuk kematian. <i>Festival:</i> Paskah (Pesach) peringatan eksodus, Shavuot (Taurat di Sinai), Sukkot, Hanukkah, Yom Kippur (puasa penebusan). <i>Doa & Ibadah:</i> doa tiga kali sehari menghadap Yerusalem, pembacaan Torah</p>	<p><i>Komunitas berbasis Torah:</i> kehidupan diatur hukum agama (diet kosher, aturan Sabat). <i>Struktur sosial rabbinik:</i> rabbi sebagai guru/pemuka, sinagoga sebagai pusat komunitas & pendidikan. <i>Diaspora:</i> identitas terpelihara meski tersebar, melalui tradisi keluarga & jaringan komunitas. <i>Pengaruh sosial:</i> etos</p>

		di sinagoga pada Sabtu.	pendidikan & amal kuat; nilai Yudeo-Kristen pengaruhi hukum/etika Barat.
Kekriste-nan	<p><i>Monoteisme Trinitarian:</i> Satu Tuhan dalam tiga pribadi (Bapa, Putra, Roh Kudus). <i>Yesus Kristus:</i> Anak Allah, Mesias juruselamat umat manusia melalui penyaliban & kebangkitan (doktrin penebusan dosa). <i>Injil:</i> Keselamatan oleh kasih karunia melalui iman, bukan hanya perbuatan; perintah utama mengasihi Tuhan & sesama.</p>	<p><i>Sakramen:</i> Baptisan (inisiasi umat) & Ekaristi/Perjamuan Kudus (mengenang pengorbanan Yesus) di sebagian besar denominasi. <i>Kebaktian Minggu:</i> ibadah berjemaah dengan doa, kidung pujian, pembacaan Alkitab, khotbah. <i>Hari raya liturgis:</i> Natal (kelahiran Kristus), Paskah (kebangkitan), ditambah Advent, Prapaskah, Pentakosta; tradisi Lent (puasa 40 hari). <i>Doa:</i> Doa Bapa Kami, rosario (Katolik), ibadat</p>	<p><i>Gereja sebagai lembaga sosial:</i> komunitas jemaat dipimpin pendeta/uskup; berperan dalam pendidikan (sekolah gereja), kesehatan (rs misi), dan amal (panti asuhan). <i>Kekristenan global & beragam:</i> Katolik tersentral (Vatikan), Protestan terdesentral, Ortodoks nasional; konflik dan kerjasama</p>

	<p><i>Eskatologi:</i> Kedatangan kedua Kristus, penghakiman terakhir, Surga & Neraka kekal.</p>	<p>harian (matins-vespers di Ortodoks). <i>Ritus lainnya:</i> penguatan/konfirmasi, pengakuan dosa (Katolik), pernikahan gerejawi, ritus penguburan.</p>	<p>lintas denominasi. <i>Pengaruh peradaban Barat:</i> hukum, seni, kalender (minggu kerja), nilai kemanusiaan dipengaruhi etika Kristen. <i>Gerakan sosial:</i> gereja terlibat isu HAM, abolisi perbudakan, gerakan sipil (contoh: Martin L. King, Teologi Pembebasan Amerika Latin).</p>
Islam	<p><i>Monoteisme absolut (Tauhid):</i> Allah Maha Esa, tiada sekutu; Muhammad utusan terakhir. <i>Qur'an & Sunnah:</i> Wahyu terakhir sebagai sumber hukum</p>	<p><i>Lima Rukun Islam:</i> Syahadat (pengakuan iman), Salat 5 waktu sehari (ritual shalat menghadap Ka'bah) (Nakissa, 2023), Zakat (derma wajib ~2.5% harta),</p>	<p><i>Hukum & masyarakat:</i> banyak negara menerapkan aspek Syariah (terutama hukum keluarga, waris); lembaga ulama (mufti, kiai)</p>

	<p>& doktrin; Syariah mencakup seluruh aspek kehidupan (ibadah, muamalah). <i>Rukun Iman:</i> iman kpd Allah, malaikat, kitab, rasul, hari akhir, qadha-qadar. <i>Ummah:</i> konsep komunitas muslim global bersaudara; dakwah menyebarkan Islam.</p>	<p>Puasa Ramadhan, Haji ke Mekkah bagi yang mampu. <i>Ibadah Jumat:</i> shalat berjemaah & khutbah tiap Jumat siang di masjid. <i>Hari besar:</i> Idul Fitri (akhir Ramadhan) dengan zakat fitrah & silaturahmi, Idul Adha (kurban hewan memperingati kisah Ibrahim). <i>Tradisi lainnya:</i> dzikir (mengingat Allah), doa lima waktu, baca Qur'an (tilawah) rutin, akikah kelahiran, nikah secara Islam, tahlilan/ziarah kubur.</p>	<p>berpengaruh normatif. <i>Ukhuwwah Islamiyah:</i> solidaritas sosial via zakat, sedekah, wakaf; sistem pendidikan pesantren & madrasah menanamkan identitas. <i>Kebudayaan:</i> arsitektur masjid, seni kaligrafi, busana sopan (hijab) menjadi ciri sosial; pantang makanan haram (mis. babi, alkohol) mempengaruhi pola konsumsi. <i>Gerakan politik:</i> dari khilafah historis hingga ormas modern (mis. NU, Muhammadiyah)</p>
--	---	--	---

			h di Indonesia) sangat menentukan lanskap sosial.
Hindu (Sanatana Dharma)	<i>Politeisme & Monisme:</i> Ribuan dewa manifestasi Brahman (realitas tertinggi yang maha esa); konsep Trimurti (Brahma-Wisnu-Siwa). <i>Karma & Samsara:</i> Jiwa (Atman) terikat siklus reinkarnasi sesuai karma; kelahiran kembali berulang hingga capai moksha (pembebasan). <i>Dharma:</i> Kewajiban moral/kosmologis sesuai status (varna/ashrama); etika ahimsa (tanpa menyakiti)	<i>Ibadah harian:</i> Puja di pura atau rumah (persembahan bunga, dupa kepada arca dewa). <i>Upacara Veda:</i> Homa (ritual api), mantra Gayatri harian oleh brahmana. <i>Siklus hidup:</i> upanayana (upanayanam) atau ritual benang suci bagi remaja kasta dua kali lahir; pernikahan Hindu dengan api suci saksi; kremasi jenazah dan ritual astu (tabur abu di sungai suci). <i>Festival besar:</i> Diwali (Dipawali) pesta lampu, Holi pesta warna, Navaratri/Durga	<i>Stratifikasi sosial:</i> Tradisionalnya masyarakat terbagi warna (Brahmana, Ksatria, Waisya, Sudra) & jati (subkasta) – mempengaruhi profesi, pergaulan; walau kini mulai luntur, masih ada efeknya (contoh: pernikahan antar-kasta). <i>Keluarga & komunitas:</i> budaya patriarkal, hormati tetua; gotong royong di festival/kuil lokal. <i>Jejaring pendidikan &</i>

	<p>dihargai. <i>Toleransi</i> <i>teologis</i>: banyak jalan (bhakti, jnana, karma, yoga) menuju Tuhan; "kebenaran itu satu, orang bijak menyebut dengan banyak nama".</p>	<p>Puja, Thaipusam, Kumbh Mela (ziarah massal di sangam sungai suci). <i>Yoga & meditasi</i>: praktik spiritual personal mencapai moksha (Raja Yoga, dll).</p>	<p><i>seni</i>: kuil juga pusat belajar sastra, tarian (Bharatanatyam, Odissi) terkait cerita dewa; seni pahat patung dewa, epos Ramayana-Mahabharata jadi basis nilai. <i>Diaspora</i>: komunitas Hindu di luar India (Fiji, Bali, Karibia) adaptif – memadukan adat lokal dg ritual Hindu.</p>
<p>Buddha (Buddhis-me)</p>	<p><i>Empat Kebenaran Mulia</i>: hidup diliputi dukkha (duka), sebabnya nafsu/kemelekatan, dapat dihentikan, caranya lewat Jalan Mulia 8 Langkah. <i>Anatta & Anicca</i>:</p>	<p><i>Praktik meditasi</i>: Vipassana (insight meditation), Samatha (ketenangan); di biara dilakukan harian, umat awam ikut retreat. <i>Bhavana & Sila</i>: latihan mental dan moral (lima sila bagi awam: tak membunuh,</p>	<p><i>Komunitas monastik (Sangha)</i>: biksu/biksuni dihormati posisi tinggi; umat awam menunjang materi dan mendapat bimbingan spiritual – hubungan</p>

	<p>tiada <i>self</i> kekal (jiwa pribadi) dan segala fenomena tidak permanen; kebijakan memahaminya ini bawa pencerahan (Lin et al., 2021). <i>Karma & Samsara</i>: Meneruskan konsep Hindu, tapi tanpa atman - “yang bereinkarnasi” adalah rangkaian kesadaran berkelanjutan yang terpengaruh karma. <i>Nirvana</i>: Pembebasan tertinggi berupa padamnya penderitaan & nafsu; keluar dari siklus samsara.</p>	<p>mencuri, berzina, berdusta, mabuk). <i>Puja & chanting</i>: penghormatan pada Buddha (menyajikan bunga, dupa di altar), melantunkan sutra/mantra (contoh: Sutra Hati, mantra Om Mani Padme Hum di Mahayana). <i>Waisak</i>: perayaan kelahiran, pencerahan, parinirvana Buddha (purnama Mei) dengan prosesi, pelepasan lampion. <i>Kathina</i>: upacara pemberian jubah baru ke bhikkhu pasca masa vassa (retret musim hujan). <i>Ritual lokal</i>: upacara Obon (Jepang) menghormati arwah leluhur, ritual Vesak di</p>	<p>simbiosis. <i>Pengaruh sosial</i>: di negara Theravada (Thailand, Myanmar) biksu berperan dalam nasihat moral & sosial; raja mendukung sangha (model <i>dhammaraja</i>). <i>Pendidikan</i>: banyak biara merangkap sekolah; ajaran Buddha juga melandasi nilai nasional (misal konsep <i>Gross National Happiness</i> di Bhutan). <i>Sosial modern</i>: muncul gerakan Engaged Buddhism (Thich Nhat Hanh, Dalai Lama) terlibat</p>
--	---	---	---

		Asia Tenggara, Losar (Tibet) tahun baru.	isu perdamaian, lingkungan; di Barat, meditasi Buddha diadopsi lintas agama sebagai mindfulness (kesehatan mental).
Jain (Jainisme)	<i>Non-teisme radikal:</i> tiada Tuhan pencipta; kosmos ada tanpa awal. <i>Jiva & Ajiva:</i> Setiap makhluk punya jiwa (jiva) murni yang terjebak materi (ajiva) oleh <i>karma</i> ; karma berupa zat halus yang mengotori jiwa akibat perbuatan buruk. <i>Ahimsa parama dharma:</i> non-kekerasan adalah kewajiban tertinggi – harmoni dengan	<i>Puja Tirthankara:</i> pemujaan patung Mahavira atau Parshva di kuil sebagai teladan sempurna (bukan pemujaan makhluk tertinggi). <i>Ritual asketik:</i> para rahib jalani disiplin keras – puasa panjang, tidur lantai tanpa alas, tak pakai alas kaki, <i>sallekhana</i> (puasa sampai meninggal) dianggap puncak tapas. <i>Upavasa & Paryushana:</i> umat awam pun berpuasa rutin,	<i>Komunitas kecil & erat:</i> Jain biasanya terkonsentrasi di komunitas urban perdagangan; memiliki dewan lokal yang atur urusan sosial & sengketa berdasar prinsip agama. <i>Ekonomi & filantropi:</i> banyak Jain sukses di bisnis dan menyalurkan kekayaan untuk rumah sakit gratis, gau-shala

	<p>semua makhluk mutlak (philarchive.org).</p> <p><i>Penitensi & Moksha:</i> Hanya melalui disiplin diri ekstrem (puasa, tapa) karma bisa gugur lapis demi lapis hingga jiwa bebas (moksha) menjadi Siddha.</p> <p><i>Relativisme Anekantavada:</i> kebenaran bersifat jamak/sudut pandang banyak; toleransi pemahaman.</p>	<p>terutama di festival Paryushana (8 hari refleksi & puasa, momen saling minta maaf).</p> <p><i>Vegetarian/Vegan:</i> diet ketat tanpa membunuh hewan; air disaring sebelum diminum (hindari telur serangga mikro).</p> <p><i>Kalpa Sutra reading:</i> upacara pembacaan kitab suci (kalpasutra) tentang kehidupan Mahavira, tiap tahun.</p>	<p>(penampungan sapi), sekolah – dipandang cara memperbaiki karma.</p> <p><i>Peran gender:</i> sebagian sekte (Digambara) tak mengizinkan perempuan capai moksha kecuali reinkarnasi sbg laki-laki; sekte Svetambara terima biksuni, bahkan mayoritas sangha Jain adalah perempuan.</p> <p><i>Interaksi sosial:</i> Jain cenderung hidup damai berdampingan dengan Hindu & Buddhis, berpengaruh dalam</p>
--	--	---	---

			menyebarkan ethos vegetarian di India.
Sikh (Sikhisme)	<p><i>Monoteisme ketat:</i> Satu Tuhan transenden (Waheguru/Ek Onkar) tanpa rupa; anti-penyembahan berhala.</p> <p><i>Guru Granth Sahib:</i> Kitab suci berisi sabda 10 Guru dan puisi sufi/Bhagat; dianggap Guru Hidup yang memberikan petunjuk.</p> <p><i>Khalasahumanisme:</i> Menekankan persaudaraan manusia, kesetaraan di hadapan Tuhan (menolak kasta) (philarchive.org); hidup jujur dari kerja halal (<i>kirat karo</i>),</p>	<p><i>Ardas & Kirtan:</i> Doa permohonan bersama (Ardas) dan nyanyian himne (kirtan) dari Guru Granth di Gurdwara.</p> <p><i>Pembacaan Guru Granth: Akhand Path</i> (pembacaan nonstop 48 jam kitab suci) untuk peringatan khusus; hukum (membuka acak halaman kitab suci untuk petunjuk harian).</p> <p><i>Langar:</i> Dapur umum setelah ibadah, semua boleh makan bersama gratis tanpa memandang kasta/agama - simbol egalitarianisme (philarchive.org).</p> <p><i>Inisiasi Khalsa:</i></p>	<p><i>Komunitas Sangat:</i> Gurdwara berfungsi sebagai pusat spiritual sekaligus sosial (forum musyawarah, sekolah Punjabi/Gurmukhi).</p> <p><i>Kesetaraan & inklusi:</i> Tradisi langar dan larangan diskriminasi gender (meski realitas patriarki masih ada) menjadikan masyarakat Sikh relatif egaliter.</p> <p><i>Militansi defensif:</i> Sejarah Khalsa menjadikan Sikhs juga</p>

	<p>berbagi rezeki (<i>vand chakko</i>). <i>Santana Dharma influence</i>: Percaya reinkarnasi & karma (dipengaruhi Hindu), namun menolak ritual kosong dan asketisme berlebihan; keselamatan melalui bhakti dan anugerah Tuhan.</p>	<p>Upacara <i>Amrit Sanchar</i> (pembaptisan) dengan meminum air suci (amrit) yang diaduk pedang, lalu wajib memegang 5K (Kesh, Kangha, Kara, Kachera, Kirpan). <i>Hari Guru & Vaisakhi</i>: Perayaan kelahiran para Guru dan Vaisakhi (14 April, hari lahir Khalsa) dengan perarakan <i>Nagar Kirtan</i>.</p>	<p>identitas kesatria pelindung – hingga kini banyak Sikh proporsional di militer/polisi India; nilai keberanian dan pengorbanan dijunjung (kisah 40 martir, dll). <i>Diaspora</i>: Sikh merantau global (UK, Kanada, Malaysia) membentuk diaspora solid; identitas terlihat (turban) kadang hadapi tantangan diskriminasi, namun juga memudahkan kohesi diaspora dan dukungan internal</p>
--	--	--	---

			(melalui gurdwara diaspora).
Konfusianisme	<p><i>Humanisme etis:</i> Tiada tuhan personal dominan; fokus pada tata moral & sosial di dunia kini.</p> <p><i>Konsep Tian:</i> “Langit” sebagai orde moral tertinggi, memberi mandat legitimasi pada penguasa berbudi (Mandate of Heaven).</p> <p><i>Lima Kebajikan:</i> Ren (kasih sayang), Yi (kebenaran/keadilan), Li (ritual/sopan santun), Zhi (kebijaksanaan), Xin (dapat dipercaya).</p> <p><i>Filial Piety (Xiao):</i> Kewajiban suci</p>	<p><i>Ritus keluarga:</i> Sembahyang leluhur di altar rumah, khususnya saat peringatan kematian & tahun baru Imlek; ziarah kubur (Qingming) membersihkan makam & persembahan.</p> <p><i>Upacara minum teh & kesopanan:</i> Tindakan sehari-hari pun diatur Li (etika) – cara memberi salam, cara makan, dsb., dianggap ritual peradaban.</p> <p><i>Pendidikan & kultus Konfusius:</i> Ujian kenegaraan (di masa lalu) hapalan kitab Konfusius; kini upacara penghormatan Kongzi tiap tahun di kuil Confucius (Kongmiao)</p>	<p><i>Keluarga & hirarki:</i> Masyarakat berbasis keluarga patriarkal besar; usia & status menentukan penghormatan (<i>junior hormat senior</i>).</p> <p><i>Negara paternalistik:</i> Konfusianisme melanggengkan model pemerintahan hierarkis (Kaisar sbg “Bapa” rakyat); birokrasi meritokratis (pegawai dipilih lewat ujian) – model ini pengaruhi tatanan birokrasi modern di Asia Timur.</p>

	<p>anak mengabdikan orang tua & leluhur; keluarga sebagai dasar masyarakat (Lin et al., 2021). <i>Harmoni Sosial:</i> Tercapai bila semua jalankan peran etisnya (raja adil-rakyat loyal, suami sayang-istri patuh, dsb.).</p>	<p>melibatkan tarian dan musik klasik. <i>Tidak ada ibadah wajib:</i> Konfusianisme tak punya sembahyang harian atau ritual keagamaan formal seperti shalat/misa.</p>	<p><i>Budaya kerja & pendidikan:</i> Etos Konfusius menekankan kerja keras, hemat, pendidikan tinggi – dinilai berkontribusi pada “Budaya Konfusian” yg mendorong kemajuan ekonomi (mis. di Jepang, Korea, China modern). <i>Agama sipil:</i> Nilai Konfusian sering dijadikan moral dasar negara (contoh: etika Pancasila di Indonesia terinspirasi filsafat Konfusian untuk harmoni, di Korea ada “nilai hyo”).</p>
--	--	---	---

			Konfusianisme masih hidup sebagai filsafat moral, meski tak banyak penganut formal.
Taoisme	<p><i>Filosofi Tao:</i> Tao = “Jalan” alami semesta; sumber & tatanan kosmik tertinggi, tak terlukiskan kata (the nameless). <i>Wu-wei:</i> Berbuat selaras alam, tanpa paksaan; mengikuti arus perubahan laksana air (Lin et al., 2021). <i>Pantheisme & Qi:</i> Tuhan tidak personal; Tao melingkupi semua. Energi hidup (<i>qi</i>) mengalir dalam diri & alam – keseimbangan <i>yin-yang</i> kunci harmoni. <i>Kehidupan</i></p>	<p><i>Meditasi & Qigong:</i> Latihan pernapasan (<i>Neigong, Tai Chi</i>) dan meditasi diam (<i>Zuowang</i>) untuk menyatukan diri dengan Tao. <i>Ritual keagamaan (Daojiao):</i> Dilakukan pendeta Tao untuk komunitas: misal ritus pengusiran roh jahat, upacara doa hujan, persembahan di kuil Tao untuk dewa-dewi (Jade Emperor, Eight Immortals). <i>Perayaan:</i> Imlek, Cap Go Meh, festival Qingming (ziarah kubur), Zhongyuan (Ghost Festival), Dongzhi</p>	<p><i>Hidup menyebar di rakyat:</i> Taoisme bukan struktur jemaat kaku; ada kuil-kuil tempat awam sesekali sembahyang minta berkah (mirip fungsi shrine Shinto). <i>Pengaruh seni & sastra:</i> Puisi dan lukisan China klasik sarat inspirasi Tao (landskap alam kosong manusia, puisi Li Bai dsb. tentang alam & anggur merefleksikan semangat spontan).</p>

	<p><i>sederhana</i>: Sifat ideal adalah spontan, polos laksana anak (Pu – <i>uncarved block</i>); menolak ambisi berlebihan & konvensi kaku.</p> <p><i>Keabadian spiritual</i>: Sebagian aliran mengejar panjang umur/immortality melalui meditasi, herbal, alkimia internal.</p>	<p>(solstice) – bercampur unsur Konfusian/Buddha.</p> <p><i>Feng Shui</i>: Praktek penataan lingkungan tempat tinggal/kuburan agar selaras dengan energi alam.</p> <p><i>Pengobatan Tradisional</i>: Akupunktur, ramuan herbal, dan Taiji dilembagakan sebagai bagian dari merawat keseimbangan Yin-Yang dalam tubuh – warisan Tao.</p>	<p><i>Organisasi sosial</i>: Sekte Taoisme religius (Zhengyi, Quanzhen) punya hierarki guru-murid, tapi jumlah penganutnya relatif kecil; kebanyakan orang menjalani aspek Taoisme tanpa merasa “beragama Tao”.</p> <p><i>Ekologi & filosofi modern</i>: Taoisme sering dianggap mengandung bijak ekologi (karena ajarannya sejalan dengan prinsip keberlanjutan alam (Lin et al., 2021); dalam manajemen modern</p>
--	---	---	--

			konsep <i>wu-wei</i> diaplikasikan sebagai kepemimpinan <i>laissez-faire</i> produktif.
Shinto (Jepang)	<p><i>Animisme Politeistik:</i> Ribuan <i>kami</i> (roh/dewa alam dan leluhur) menghuni segala objek & fenomena; manusia hidup berdampingan & harus hormati kami.</p> <p><i>Mitologi nasional:</i> Jepang dicipta oleh Izanagi-Izanami; kaisar merupakan keturunan dewi matahari Amaterasu - memberikan legitimasi suci Kekaisaran.</p> <p><i>Kebenaran implisit:</i> Tidak ada doktrin tertulis</p>	<p><i>Kuil (Jinja) Worship:</i> Kunjungan ke kuil untuk berdoa kepada kami lokal, dengan tata cara: cuci tangan (<i>temizu</i>), bunyikan lonceng, persembahan koin, dua kali tepuk, berdoa menunduk.</p> <p><i>Matsuri (festival):</i> Perayaan meriah - misal Gion Matsuri di Kyoto, Kanda Matsuri di Tokyo - arak mikoshi (kuil portable), tari & musik tradisional untuk menyenangkan kami dan memohon berkah komunitas.</p> <p><i>Ritual siklus hidup:</i></p>	<p><i>Komunitas lokal:</i> Tiap daerah punya ujigami (kami pelindung) dan asosiasi warga menyelenggarakan festival - memperkuat identitas komunal.</p> <p><i>Tidak berlembaga ketat:</i> Imam Shinto (<i>kannushi</i>) menikah & bekerja paruh waktu; tak ada otoritas pusat dogmatis (meski ada Jinja Honcho setelah PD2 sebagai asosiasi kuil).</p> <p><i>Identitas</i></p>

	<p>sistematis; ajaran tersirat via mitos & praktik. Fokus pada <i>Makoto</i> (ketulusan hati) dan <i>Magokoro</i> (hati murni) dalam bersikap. <i>Konsep kegunaan & kemurnian:</i> Ketidaksucian (tsumi/kegare) harus disucikan agar hubungan dengan kami harmonis; ritual pensucian sentral.</p>	<p>Miyamairi (bawa bayi usia 30 hari ke kuil mohon perlindungan), Shichi-go-san (ritual anak umur 7-5-3 tahun ke kuil pakai kimono), pernikahan Shinto (dipimpin imam di kuil, meminum sake ritual). <i>Tahun Baru & Obon:</i> Hatsumode (kunjungan massal ke kuil saat Tahun Baru) dan festival Obon (meski berunsur Buddha, diintegrasikan - menari Bon Odori untuk arwah leluhur). <i>Purifikasi:</i> Oharai (pengibasan tongkat kertas putih oleh imam untuk menyucikan orang/benda), Misogi (mandi air terjun/dingin</p>	<p><i>nasional:</i> Shinto membentuk rasa bangga tradisi Jepang, terutama era Meiji digunakan sebagai ideologi negara (State Shinto). Pasca PD2, Shinto dilepas dari politik tapi tetap jadi budaya populer (misal upacara pembukaan olimpiade Tokyo ada elemen Shinto). <i>Sinkretisme & Modernitas:</i> Kebanyakan orang Jepang tak mengaku “religius”, tapi masih menjalani ritual Shinto (misal >70%</p>
--	---	---	--

		<p>untuk membersihkan diri spiritual).</p>	<p>menikah di kuil atau lakukan hatsumode). Shinto pun mempengaruhi etos kerja (misal senam pagi karyawan asalnya Shinto?), dan kecintaan alam (festival bunga sakura Hanami). <i>Pariwisata spiritual:</i> Kuil-kuil besar (Meiji Jingu, Fushimi Inari) jadi destinasi wisata, menandakan Shinto juga dialami sebagai warisan budaya.</p>
<p>Indigenous Nusantara (Dayak,</p>	<p><i>Animisme-Dinamisme:</i> Alam penuh roh: roh nenek moyang, roh penjaga hutan,</p>	<p><i>Upacara siklus hidup adat:</i> Ritual kelahiran (misal turun tanah bayi), potong gigi, pernikahan adat</p>	<p><i>Struktur sosial tribal:</i> Dipimpin tetua adat yang juga kepala spiritual;</p>

<p>Toraja, dll.)</p>	<p>sungai, dsb.; ada pula Mahadewa pencipta (contoh: Ranying Hatalla Langit pada Dayak Kaharingan) namun sehari-hari fokus pada roh alam dan leluhur. <i>Kosmologi lokal:</i> Dunia terbagi beberapa lapisan (atas - tempat dewa, tengah - manusia, bawah - arwah gentayangan); manusia harus jaga harmoni di ketiga dunia dengan ritual. <i>Adat sebagai hukum sakral:</i> Norma sosial (perkawinan, pantang makanan, dsb.) dilihat mengikat karena ditetapkan</p>	<p>dengan persembahan pada leluhur, sampai upacara kematian (contoh: Tiwah pada Dayak Ngaju - penguburan sekunder tulang dengan ritual besar (Noor Asiah, Ishomuddin, Vina Salviana DS, 2024); Rambu Solo' Toraja - pesta pemakaman sehari-hari). <i>Festas panen & alam:</i> Upacara menyambut panen padi (pesta syukur, tarian memohon kesuburan terus), ritual minta hujan atau menghentikan bencana (misal ritual Balian untuk tolak bala di Dayak, atau Pesta Danau di Batak Toba untuk penjaga air).</p>	<p>keputusan kolektif berdasarkan musyawarah adat yang disakralkan sumpah kepada roh leluhur. <i>Hidup komunal & gotong royong:</i> Setiap acara adat melibatkan seluruh kampung; solidaritas kuat karena diyakini leluhur mengawasi - sanksi tak hanya sosial tapi juga spiritual (dikucilkan sama dengan dikutuk leluhur). <i>Akulturasi & sinkretisme:</i> Banyak komunitas mengadopsi</p>
----------------------	---	---	---

	<p>leluhur suci; pelanggaran dianggap mendatangkan bala kecuali ditebus.</p>	<p><i>Shamanisme:</i> Praktik perdukunan (pemanggilan roh lewat trans, ramalan dengan medium, penyembuhan tradisional pakai mantra & ramuan) sangat dominan – dukun kampung rujukan utama saat sakit atau ada sengketa gaib. <i>Seni ritual:</i> Tarian tradisional (Kinyah di Dayak, Tari Kabasaran Minahasa) seringkali berfungsi magis, musik (tabuhan gendang, gong) iringi upacara untuk panggil roh.</p>	<p>Islam/Kristen namun tetap pelihara adat (contoh: upacara <i>Tedhak Siten</i> di Jawa meski keluarga Muslim, atau umat Katolik di Flores masih buat sesajian kecil di sawah). <i>Identitas budaya:</i> Agama asli dianggap warisan nenek moyang, jadi sumber kebanggaan etnis (contoh: suku Dayak berjuang agar Kaharingan diakui negara; suku Toraja menjadikan ritual Rambu Solo’ atraksi budaya unik). <i>Dampak modern:</i></p>
--	--	---	---

			Sebagian ritual memudar karena pendidikan modern & agama mayoritas anggap “takhayul”, tapi belakangan ada revival (misal Festival Erau Kesultanan Kutai direvitalisasi jadi event budaya nasional).
Indigenous American (Native American)	<i>Animisme & Totemisme:</i> Percaya makhluk hidup & objek punya roh; banyak suku punya hewan totem leluhur (misal suku dengan totem serigala menganggap serigala keramat sebagai nenek moyang	<i>Tarian & Musik Ritual:</i> Tarian Matahari (Sun Dance) suku Plains: penari menari di tiang pusat selama berjam-jam bahkan melukai diri sebagai persembahan ke roh, untuk mendapatkan visi dan keseimbangan	<i>Organisasi suku & spiritualitas:</i> Tidak ada “pendeta” formal, tapi ada <i>shaman/medicine man</i> dihormati karena keahlian gaib & penyembuhan; keputusan

	<p>simbolis). <i>The Great Spirit:</i> Ada konsep Makhluk Agung Pencipta (contoh: <i>Wakan Tanka</i> - Roh Agung Sioux), namun tidak disembah langsung secara rutin; lebih disapa dalam doa syukur atau permohonan besar. <i>Siklus alam sakral:</i> Waktu dianggap siklik mengikuti musim & siklus alam (misal penghormatan titik balik matahari, equinox); keseimbangan antara Bumi (Ibu Pertiwi) & Langit (Bapak Langit) harus dijaga. <i>Tradisi lisan & mitos:</i> Ajaran</p>	<p>alam; Tarian Hantu (Ghost Dance) akhir abad 19 sebagai respon menghadapi penindasan, berusaha menghubungi roh leluhur agar mengusir penjajah. <i>Upacara Vision Quest:</i> Remaja/adults solitary fasting di tempat terpencil beberapa hari hingga dapat penglihatan gaib penuntun hidup (umum di banyak suku Plains, Plateau). <i>Konsil Ramuan:</i> Penggunaan tumbuhan halusinogen dalam ritual: kaktus Peyote di suku Huichol dan Navajo (melalui Native American Church) - melantunkan</p>	<p>suku sering melibatkan konsultasi penglihatan spiritual. <i>Komunal & egaliter:</i> Banyak suku (kecuali beberapa kerajaan Aztec/Inca) bersifat egaliter - berbagi hasil buruan, gotong royong bangun <i>tipi</i>; ini dipandang selaras ajaran Roh Agung untuk saling jaga. <i>Kolonialisme & marginalisasi:</i> Penaklukan Eropa membawa pemaksaan Kristen, melarang praktik asli (Sun Dance dilarang 1883-</p>
--	--	--	--

	<p>moral diturunkan via mitos (cerita Coyote si penipu, Raven pencipta cahaya, dll.) - sarat pesan bagaimana manusia harus bertindak harmoni dengan alam.</p>	<p>lagu-lagu suci semalaman setelah konsumsi peyote untuk mendekatkan diri dengan Roh; tembakau suci di pipa perdamaian disuguhkan dalam upacara antar-suku sebagai sumpah di hadapan Roh. <i>Sweat Lodge</i>: upacara purifikasi dalam pondok uap - peserta duduk melingkar di ruang gelap panas beruap, berdoa dan bernyanyi memanggil roh pembimbing, lalu keluar seolah terlahir kembali.</p>	<p>1934 di AS); tapi kearifan asli terus hidup sembunyi & dalam budaya (contoh: banyak suku reservasi masih rahasiakan ritual; tradisi pow-wow - pertemuan tari tahunan - direvitalisasi abad 20). <i>Sinkretisme modern</i>: Muncul gereja campuran seperti Native American Church (menggabung elemen Kristen dengan ritual peyote); di Amerika Latin, kepercayaan Aztec/Maya bercampur Katolik</p>
--	---	---	--

			<p>(contoh: sosok Santa Guadalupe Meksiko dipercayai juga manifestasi dewi Tonantzin). <i>Hak & revitalisasi:</i> Kini gerakan hak adat memperjuangkan kebebasan beragama adat (UU 1978 di AS kembalikan hak ritual); wisata spiritual (orang Barat ikut sweat lodge/ayahuasca retreat) meningkat, meski menuai debat soal komodifikasi ritual sakral.</p>
Indigenous Afrika	<i>Politeisme Monoteistik:</i> Ada Supreme God (Nana Buluku, Ngai, etc.) tapi	<i>Pemujaan leluhur:</i> Pemberian sesaji makanan/minuman di altar	<i>Struktur suku & kepala suku:</i> Pemimpin adat sering merangkap

	<p>dianggap jauh; keseharian fokus ke dewa-dewi daerah (dewa petir, hujan, kesuburan) dan roh nenek moyang klan (Gatdet, 2025).</p> <p><i>Interkoneksi alam-manusia:</i> Manusia, alam, dan dunia gaib satu kesatuan – misal kemarau berarti ada ritual alam yg terlewat atau moral sosial rusak.</p> <p><i>Spiritualitas utilitarian:</i> Ritual ditujukan minta kesejahteraan konkret: panen baik, penyakit hilang, keturunan banyak.</p> <p><i>Sihir & Magis:</i> Percaya kekuatan magis</p>	<p>keluarga atau pohon keramat; memanggil nama leluhur dalam doa sebelum acara penting.</p> <p><i>Ritual inisiasi dewasa:</i> Sunat ritus bagi laki-laki (misal suku Xhosa – setelah upacara, si pemuda diakui pria dewasa), beberapa budaya juga sunat perempuan (kontroversial kini); masa karantina belajar rahasia adat dan uji nyali.</p> <p><i>Tarian trance & musik drum:</i> Upacara voodoo di Afrika Barat: penari ditabuh ritmis hingga kerasukan loa (roh), lalu roh bicara lewat medium memberi petunjuk/penyembuhan. Di Afrika Timur, tarian</p>	<p>imam ritual tertinggi suku, dibantu panritua/dalang spiritual; keputusan penting disertai upacara sumpah di depan altar leluhur.</p> <p><i>Komunitas gotong royong:</i> ATR menekankan solidaritas – kerja bersama di ladang setelah doa panen; saling bantu krn percaya leluhur menghukum yg egois.</p> <p><i>Penyesuaian era modern:</i> Banyak penganut ATR secara nominal juga Muslim/Kristen – integrasi</p>
--	---	---	--

	<p>dapat ditarik untuk baik (healing) atau jahat (santet); moralitas dinilai dari penggunaan kekuatan gaib ini.</p> <p><i>Tidak ada konsep "pertobatan individu":</i></p> <p>Kebenaran = ikut tradisi leluhur; dosa = melanggar adat.</p>	<p><i>ngoma</i> untuk penyembuhan kolektif oleh dukun dan partisipan.</p> <p><i>Fetish & jimat:</i> Pembuatan jimat pelindung (gris-gris) oleh marabout di Senegal, atau <i>juju</i> di Nigeria – benda berisi mantra untuk keberuntungan atau penolak bala, sering dibawa orang sehari-hari.</p> <p><i>Festival panen & hujan:</i> Contoh: Festival Yams Baru (Nigeria/Ghana) – syukuran panen ubi pertama dengan tarian topeng; ritual minta hujan di suku Kalahari dengan tarian trance oleh para shaman.</p>	<p>misal: orang Yoruba bisa ke gereja & juga ritual Ifa.</p> <p><i>Agama Baru Afro:</i> Muncul sinkretisme diaspora Afrika: <i>Santeria</i> di Kuba, <i>Candomble</i> di Brasil – gabung Katolik dan dewa Yoruba (Orisha); di Afrika sendiri, Gereja Aladura (Yoruba) praktik doa Kristen dengan gaya trance & ramal Yoruba.</p> <p><i>Revitalisasi & identitas:</i> Beberapa negara (Benin, Haiti) akui Vodou/ATR sebagai agama resmi warisan budaya;</p>
--	---	--	--

			festival budaya pan-Afrika sering masukkan upacara adat untuk menguatkan identitas etnis.
--	--	--	--

Dari paparan di atas, tampak jelas bahwa **setiap agama besar maupun tradisi lokal memiliki ciri khas doktrin, ritual, dan dampak sosialnya**. *Agama-agama Abrahamik* menonjol dengan monoteisme dan norma kenabian-hukum, yang membentuk peradaban berbasis kitab suci dan etika universal, tetapi juga menunjukkan perbedaan internal (misal penekanan keadilan hukum dalam Yudaisme/Islam vs kasih dalam Kristen) (Nakissa, 2023). *Tradisi Dharma* menawarkan pandangan siklikal kehidupan (reinkarnasi) dan beragam jalan spiritual (bhakti, meditasi, askesis), serta cenderung lebih toleran teologis, walau masing-masing (Hindu, Buddha, Jain, Sikh) memiliki fokus berbeda – dari politeisme Hindu hingga monoteisme Sikh – namun berbagi konsep karma dan moksha. *Agama-agama Timur Jauh* (Konfusianisme, Taoisme, Shinto) memperlihatkan spiritualitas yang menyatu dengan budaya: menekankan harmoni, etika, dan hubungan manusia-alam; mereka menunjukkan bahwa religiositas tidak selalu berwujud dogma formal, melainkan dapat berupa *cara hidup* yang menghargai

tradisi dan lingkungan (Lin et al., 2021). Sementara itu, *agama-agama asli* di Nusantara, Amerika, dan Afrika mengingatkan kita akan akar spiritual manusia yang sangat dekat dengan alam dan komunitas lokal – meskipun tidak tertulis dan sering dianggap “sederhana”, tradisi-tradisi ini mengandung kearifan mendalam tentang interaksi manusia dengan lingkungan dan sesamanya (Gatdet, 2025).

Secara komparatif, dapat disimpulkan beberapa benang merah: Pertama, **fungsi sosial agama** cukup universal – yakni memberi *makna hidup, panduan moral, dan kohesi sosial* bagi penganutnya. Setiap tradisi, dari Yahudi hingga Kaharingan, menyediakan narasi asal-usul dan tujuan hidup, aturan mana yang baik dan buruk, serta upacara yang mempererat solidaritas kelompok. Kedua, **keragaman ekspresi spiritual** manusia sangat luas tetapi tidak terlepas dari sejumlah *tema umum*: misalnya konsep ketuhanan (tunggal atau jamak), konsep jiwa dan akhirat (ada yang percaya surga-neraka linear, ada reinkarnasi siklikal, ada yang fokus leluhur tanpa konsep akhirat jauh), serta pendekatan terhadap alam (menaklukkannya vs menyelaraskannya). Ketiga, **adaptasi dan perubahan**: agama-agama tidak statis; interaksi antaragama (persentuhan Islam-Hindu melahirkan Sikhisme, sinkretisme Kristen-pribumi di Amerika Latin, dll.) menunjukkan sifat dinamis kepercayaan. Studi akademik 2019-2024 pun menyoroti fenomena modern seperti *revivalisme agama lokal, dialog antaragama* untuk

menekankan nilai bersama (misal inisiatif “universal human values” dalam Abrahamik (Mariyam Jameelah & Rahmat Aiman, 2025)), serta tantangan global seperti sekularisasi di satu sisi dan fundamentalisme di sisi lain.

Pendekatan komparatif yang mendalam sebagaimana dilakukan di atas membantu kita melihat bahwa **setiap agama memiliki keunikan, namun juga berbagi nilai-nilai kemanusiaan universal**. Nilai seperti *kejujuran, kasih sayang, kedermawanan, dan kehormatan terhadap hidup* ditemukan dalam berbagai ajaran (dalam ungkapan berbeda) – misalnya ahimsa di Jain/Buddha paralel dengan “*Thou shalt not kill*” di Abrahamik, prinsip welas asih (karuna) di Buddha/Jain sejalan dengan *agape* di Kristen, konsep sedekah (zakat) di Islam sebanding dengan dana paramita di Buddha, dll. Ini mengindikasikan adanya landasan moral umum umat manusia (Nakissa, 2023). Tentu, tiap agama juga memiliki *perbedaan teologis dan ritual substantif* yang patut dihormati sebagai bagian keragaman warisan budaya dunia.

Dalam konteks akademik, penelitian komparatif agama seperti ini memperkaya pemahaman lintas disiplin – antropologi, sejarah, teologi, sosiologi – dan berkontribusi pada terwujudnya *dialog antarperadaban*. Memahami bahwa, misalnya, Islam dan Kristen sama-sama mewarisi etika Abrahamik meski berbeda praktek, atau bahwa ritual suku Dayak punya kesamaan fungsi dengan ritus liturgi formal, dapat menumbuhkan sikap

saling menghargai. *Arjana (2020)* mengingatkan akan bahaya simplifikasi yang dulu sering merendahkan tradisi non-Barat (Nakissa, 2023); kajian mutakhir berupaya melihat setiap tradisi dalam konteksnya sendiri dan dalam pola-pola universal manusia. Pada akhirnya, memperdalam pengetahuan mengenai berbagai agama dunia semestinya *bukan menjauhkan*, tapi **mendekatkan manusia satu sama lain** – karena kita dapat melihat cermin nilai kita dalam tradisi orang lain. Dengan kerangka pandang yang luas dan apresiatif, perbedaan teologis bukan lagi sumber pertikaian, melainkan peluang belajar saling melengkapi. Dunia modern yang majemuk membutuhkan pemahaman lintas agama seperti ini demi perdamaian dan kerja sama global. Sebagaimana pepatah Hindu “*Ekam sat viprah bahudha vadanti*” (Kebenaran itu satu, para bijak menyebutnya dengan banyak nama), kita dapat mengakui adanya kebenaran dan kebijaksanaan dalam aneka nama dan jalan – baik itu disebut *God, Tao, Dharma*, maupun *Roh Leluhur* – yang semuanya mengarahkan manusia pada kehidupan yang lebih bermakna, beradab, dan selaras.

Bab 6

Isu-isu Kontemporer dalam Studi Perbandingan Agama

A. Agama dan Globalisasi

Globalisasi, sebagai fenomena yang mengintegrasikan dunia melalui pertukaran informasi, teknologi, dan budaya, memiliki dampak yang signifikan terhadap agama. Transformasi ini mencakup praktik keagamaan, identitas komunitas, dan interaksi antarumat beragama. Agama tidak lagi terbatas pada batas geografis tertentu, melainkan melintasi berbagai budaya dan negara, menciptakan dinamika baru dalam masyarakat global.

Globalisasi telah mempengaruhi cara individu dan komunitas menjalankan praktik keagamaan mereka. Pertukaran budaya dan informasi memungkinkan adaptasi dan modifikasi ritual serta tradisi keagamaan. Misalnya, diaspora Muslim di negara-negara Barat sering kali menyesuaikan praktik keagamaan mereka agar sesuai dengan konteks sosial dan budaya setempat, tanpa mengorbankan esensi keyakinan mereka. Hal ini menunjukkan fleksibilitas agama dalam menghadapi

perubahan global (Soares, 1998). Selain itu, globalisasi telah memfasilitasi penyebaran gerakan keagamaan baru yang melampaui batas geografis. Gerakan-gerakan ini memanfaatkan teknologi komunikasi modern untuk menyebarkan ajaran mereka dan menarik pengikut dari berbagai belahan dunia. Contohnya, gerakan Pentecostalisme telah berkembang pesat di Amerika Latin, Afrika, dan Asia, sebagian besar karena kemampuan mereka memanfaatkan media massa dan jaringan global (Kgatle, 2024).

Globalisasi juga mempengaruhi identitas komunitas agama. Pertemuan budaya yang intensif dapat menyebabkan asimilasi, akulturasi, atau bahkan resistensi terhadap pengaruh eksternal. Beberapa komunitas agama memilih untuk mempertahankan identitas tradisional mereka sebagai respons terhadap arus globalisasi, sementara yang lain mengadopsi elemen-elemen baru yang dianggap kompatibel dengan keyakinan mereka. Misalnya, komunitas Hindu di diaspora sering kali menggabungkan praktik tradisional dengan elemen budaya lokal, menciptakan bentuk identitas hibrida yang unik (Vertovec, 2001).

Di sisi lain, globalisasi dapat memicu munculnya fundamentalisme sebagai bentuk resistensi terhadap perubahan yang dianggap mengancam identitas agama. Fundamentalisme sering kali muncul sebagai respons terhadap ketidakpastian yang ditimbulkan oleh globalisasi, di mana individu atau kelompok mencari

kepastian dalam interpretasi literal teks suci dan penolakan terhadap nilai-nilai modern yang dianggap bertentangan dengan ajaran agama (Rubin, 2002).

Globalisasi meningkatkan interaksi antarumat beragama melalui migrasi, pariwisata, dan komunikasi digital. Interaksi ini dapat menghasilkan dialog yang konstruktif atau konflik, tergantung pada konteks sosial dan politik. Di beberapa wilayah, pluralisme agama yang dihasilkan dari migrasi telah mendorong dialog antaragama dan kerjasama dalam isu-isu sosial. Namun, di tempat lain, perbedaan agama dapat menjadi sumber ketegangan dan konflik, terutama jika dipolitisasi atau digunakan untuk membenarkan diskriminasi (Joustra, 2016).

Dialog antaragama menjadi penting dalam konteks globalisasi untuk mempromosikan pemahaman dan toleransi. Organisasi internasional dan lokal telah menginisiasi berbagai program untuk memfasilitasi dialog ini, dengan tujuan mengurangi prasangka dan meningkatkan kerjasama antar komunitas agama. Misalnya, di Nigeria, dialog antara pemimpin Muslim dan Kristen telah berhasil mengurangi ketegangan dan mencegah konflik di beberapa wilayah (Ibrahim, 1989).

Migrasi internasional, sebagai bagian integral dari globalisasi, memiliki dampak signifikan terhadap agama. Migran membawa serta keyakinan dan praktik keagamaan mereka ke negara tujuan, yang dapat memperkaya keragaman budaya tetapi juga

menimbulkan tantangan integrasi. Di negara-negara Barat, peningkatan populasi Muslim akibat migrasi telah memicu perdebatan tentang multikulturalisme, sekularisme, dan identitas nasional (March, 2021).

Bagi komunitas migran, agama sering kali berfungsi sebagai sumber dukungan sosial dan identitas. Tempat ibadah menjadi pusat komunitas di mana migran dapat mempertahankan budaya asal mereka, mendapatkan dukungan emosional, dan membangun jaringan sosial. Namun, generasi kedua dan ketiga migran mungkin menghadapi tantangan dalam menyeimbangkan identitas keagamaan dan budaya asal dengan budaya negara tempat tinggal mereka, yang dapat mempengaruhi keterlibatan mereka dalam praktik keagamaan (Scribner, 2016).

Perkembangan teknologi digital telah merevolusi cara agama dipraktikkan dan disebar. Platform media sosial, situs web, dan aplikasi mobile memungkinkan individu mengakses informasi keagamaan, berpartisipasi dalam komunitas virtual, dan bahkan menjalankan ritual secara online. Misalnya, selama pandemi COVID-19, banyak komunitas agama beralih ke layanan daring untuk menjaga kontinuitas praktik keagamaan (Campbell, 2012).

Namun, globalisasi digital juga menimbulkan tantangan, seperti penyebaran informasi yang salah, munculnya ekstremisme online, dan komodifikasi agama. Konten keagamaan yang tidak diverifikasi dapat

menyebar luas dan cepat, menyebabkan kebingungan atau radikalisasi. Selain itu, beberapa individu atau kelompok memanfaatkan platform digital untuk menyebarkan ideologi ekstremis, merekrut anggota baru, atau menggalang dana untuk kegiatan teroris (Rosenfeld, 2010).

B. Agama dan Lingkungan Hidup

Dalam beberapa dekade terakhir, hubungan antara agama dan lingkungan hidup telah menjadi fokus penting dalam studi keagamaan. Agama memainkan peran krusial dalam membentuk sikap dan perilaku manusia terhadap lingkungan. Berbagai tradisi agama memiliki ajaran yang mendorong praktik berkelanjutan dan kepedulian terhadap alam. Misalnya, konsep teologis seperti *stewardship* dalam Kekristenan, ekologi *dharmic* dalam Hindu dan Buddha, serta konsep *khalifah* dalam Islam memberikan dasar etis bagi konservasi lingkungan. Studi menunjukkan bahwa komunitas agama yang mengadopsi nilai-nilai ekologi cenderung memiliki kepedulian lebih tinggi terhadap isu-isu lingkungan dan keberlanjutan.

Ajaran agama sering kali menekankan tanggung jawab moral manusia dalam menjaga kelestarian alam. Dalam Islam, misalnya, konsep *khalifah* menempatkan manusia sebagai wakil Tuhan di bumi dengan tanggung jawab untuk memelihara dan mengelola alam secara bijaksana. Hal ini mencakup pemanfaatan sumber daya alam yang berkelanjutan dan penghindaran eksploitasi

berlebihan. Prinsip ini menekankan keseimbangan antara pemanfaatan dan pelestarian sumber daya alam untuk kesejahteraan generasi sekarang dan mendatang (Miftahuddin et al., 2024).

Demikian pula, dalam tradisi Hindu dan Buddha, konsep ekologi *dharmic* mengajarkan hubungan harmonis antara manusia dan alam. Ajaran ini menekankan bahwa semua makhluk hidup saling terkait dan bahwa manusia memiliki tanggung jawab untuk menjaga keseimbangan ekosistem. Praktik seperti *ahimsa* (tanpa kekerasan) dan penghormatan terhadap semua bentuk kehidupan mencerminkan nilai-nilai ekologis yang mendalam dalam tradisi ini (samsulhidayatcenter.com).

Institusi keagamaan di berbagai belahan dunia telah mengambil peran aktif dalam menanggapi tantangan perubahan iklim. Di Indonesia, misalnya, organisasi seperti Nahdlatul Ulama (NU) dan Muhammadiyah telah mengintegrasikan nilai-nilai ekologis dalam program-program mereka. NU melalui Lembaga Penanggulangan Bencana dan Perubahan Iklim (LPBI) aktif dalam edukasi dan aksi lingkungan, sementara Muhammadiyah mengembangkan inisiatif *Green Mosque* untuk mempromosikan praktik ramah lingkungan di kalangan umat (muslim-elders.or.id).

Selain itu, pendidikan agama juga mulai memasukkan isu-isu lingkungan dalam kurikulumnya. Proyek *Religious Environmentalism Actions* (REACT) yang

diinisiasi oleh Pusat Pengkajian Islam dan Masyarakat (PPIM) UIN Jakarta bertujuan untuk memahami potensi agama dalam menggerakkan aksi nyata mengatasi perubahan iklim. Upaya ini mencakup penelitian dan kampanye untuk meningkatkan kesadaran lingkungan berbasis nilai-nilai keagamaan (Miftahuddin et al., 2024).

Meskipun banyak ajaran agama yang mendukung pelestarian lingkungan, terdapat tantangan dalam implementasinya. Salah satu tantangan utama adalah interpretasi ajaran yang dapat digunakan untuk membenarkan eksploitasi sumber daya alam. Misalnya, pandangan bahwa alam disediakan untuk kepentingan manusia semata dapat mendorong perilaku eksploitatif. Selain itu, institusi keagamaan mungkin menghadapi kesulitan dalam mengatasi isu-isu lingkungan jika mereka tidak memiliki kapasitas atau sumber daya yang memadai.

Tantangan lainnya adalah kurangnya kesadaran atau pendidikan lingkungan di kalangan umat beragama. Meskipun ajaran agama mendukung pelestarian alam, tanpa pemahaman yang mendalam dan penerapan praktis, ajaran tersebut mungkin tidak efektif dalam mendorong perubahan perilaku.

Oleh karena itu, pendidikan yang mengintegrasikan nilai-nilai agama dan pengetahuan lingkungan menjadi kunci dalam mengatasi tantangan ini.

Untuk memahami peran agama dalam konteks lingkungan secara komprehensif, diperlukan pendekatan

interdisipliner yang menggabungkan kajian teologis, antropologis, dan ekologi sosial. Pendekatan ini memungkinkan analisis yang lebih holistik tentang bagaimana ajaran agama mempengaruhi sikap dan perilaku terhadap lingkungan, serta bagaimana faktor-faktor sosial dan budaya memediasi hubungan tersebut.

Misalnya, studi tentang ekoteologi Islam dapat mengungkap bagaimana nilai-nilai keagamaan diterjemahkan ke dalam praktik konservasi di komunitas Muslim. Demikian pula, penelitian antropologis dapat mengeksplorasi bagaimana tradisi lokal dan praktik keagamaan berkontribusi terhadap pelestarian lingkungan di berbagai budaya. Pendekatan interdisipliner ini juga dapat membantu mengidentifikasi hambatan dan peluang dalam mobilisasi komunitas agama untuk aksi lingkungan.

Agama memiliki potensi besar dalam mendorong pelestarian lingkungan melalui ajaran dan nilai-nilai yang mendukung keberlanjutan. Institusi keagamaan dan komunitas berperan penting dalam mengimplementasikan nilai-nilai ini melalui edukasi, advokasi, dan aksi nyata. Namun, tantangan seperti interpretasi ajaran yang eksploitatif dan keterbatasan kapasitas institusi perlu diatasi. Pendekatan interdisipliner dalam studi agama dan lingkungan dapat memberikan wawasan yang lebih mendalam dan solusi yang efektif untuk mengintegrasikan nilai-nilai keagamaan dalam upaya pelestarian lingkungan.

C. Agama dan Konflik Sosial

Agama memiliki peran yang kompleks dalam dinamika konflik sosial. Di satu sisi, agama dapat menjadi sumber perdamaian dan rekonsiliasi; di sisi lain, agama juga dapat memicu atau memperburuk konflik yang berakar pada perbedaan etnis, politik, dan ekonomi. Studi menunjukkan bahwa konflik berbasis agama sering kali dipicu oleh faktor-faktor seperti ketidakadilan sosial dan marginalisasi kelompok tertentu. Sebaliknya, agama juga dapat berperan sebagai alat rekonsiliasi dan penyelesaian konflik melalui model penyelesaian konflik berbasis keagamaan yang telah digunakan di berbagai belahan dunia untuk membangun kembali kepercayaan sosial dan memperbaiki hubungan antar komunitas yang berkonflik. Oleh karena itu, pemahaman yang lebih mendalam mengenai hubungan antara agama dan konflik sosial menjadi penting dalam studi agama.

Meskipun agama sering dianggap sebagai sumber moral dan nilai, dalam beberapa kasus, agama dapat menjadi faktor pemicu konflik sosial. Konflik yang mengatasnamakan agama sering kali bukan merupakan justifikasi dari doktrin agama itu sendiri, melainkan lebih disebabkan oleh ketidakjelasan hubungan antara agama dan kebudayaan. Para sosiolog berpendapat bahwa setiap agama memiliki dua sisi yang berbeda namun tidak dapat dipisahkan: pertama, agama pada tataran normatifitas (nilai) yang bersifat eternal; kedua, agama dalam wilayah historisitas, yaitu ketika nilai-nilai eternal agama yang

universal memasuki nilai budaya. Ketika nilai-nilai universal agama memasuki dimensi historisitas atau budaya tertentu, interpretasi yang berbeda dapat muncul, yang berpotensi memicu konflik sosial (Syamsuddin, 2020).

Di sisi lain, agama juga memiliki potensi besar sebagai alat rekonsiliasi dan penyelesaian konflik. Nilai-nilai moral, etika, dan ajaran perdamaian yang ditemukan dalam agama sering kali digunakan sebagai panduan dalam menyelesaikan konflik. Selain itu, komunitas agama sering bertindak sebagai mediator atau fasilitator dialog antara pihak yang terlibat dalam konflik. Misalnya, tokoh agama atau pemimpin spiritual memainkan peran penting dalam memfasilitasi dialog dan menciptakan pemahaman antara pihak-pihak yang terlibat dalam konflik (Sianipar et al., 2023).

Tokoh agama memiliki peran signifikan dalam penanganan konflik sosial. Mereka sering dihormati oleh komunitasnya dan memiliki kemampuan untuk merangkul semua pihak yang terlibat dalam konflik. Dengan pendekatan yang berbasis kasih sayang dan keadilan, tokoh agama dapat membantu meredakan ketegangan dan memfasilitasi proses rekonsiliasi di antara pihak-pihak yang berseteru.

Misalnya, dalam penelitian mengenai peran tokoh agama dalam penanganan konflik sosial di Sambas, Kalimantan Barat, ditemukan bahwa tokoh agama berperan aktif dalam membangun kembali interaksi

sosial pascakonflik dengan mengadakan forum dialog antara pihak-pihak yang berkonflik (Hamdi & Muktaf, 2018).

Moderasi beragama memainkan peran penting dalam penyelesaian konflik keagamaan dan mencapai tujuan perdamaian serta harmoni sosial. Moderasi beragama membuka jalan untuk dialog antara pihak yang terlibat dalam konflik keagamaan. Melalui dialog, pemahaman yang lebih baik dapat tercapai, dan persepsi salah satu pihak terhadap pihak lain dapat dikoreksi. Ini dapat membantu mengatasi prasangka, stereotip, dan miskonsepsi yang sering kali menjadi pemicu konflik. Selain itu, moderasi beragama mendorong kerja sama antarumat beragama dalam membangun rekonsiliasi. Melalui kerja sama ini, mereka dapat mencari solusi bersama yang menghormati kepentingan dan kebutuhan semua pihak yang terlibat. Pendekatan ini mempromosikan harmoni sosial dan perdamaian.

Meskipun agama memiliki potensi positif yang signifikan dalam penyelesaian konflik, terdapat tantangan dalam implementasinya. Salah satu tantangan utama adalah interpretasi yang berbeda dari teks-teks suci. Perbedaan interpretasi ini dapat menimbulkan perpecahan di dalam komunitas agama itu sendiri dan bahkan memicu konflik antaragama. Selain itu, eksklusivitas dan fanatisme agama juga dapat menjadi penghambat dalam menangani konflik sosial. Ketika kelompok agama merasa superior dan tidak

menghormati keyakinan lain, konflik mudah terjadi. Penyalahgunaan agama oleh individu atau kelompok tertentu untuk kepentingan pribadi atau politik juga menjadi tantangan dalam peran agama. Penggunaan agama sebagai alat untuk mencapai tujuan yang tidak etis dapat memperburuk konflik dan merusak citra agama itu sendiri (Sianipar et al., 2023).

Untuk mengatasi tantangan tersebut, beberapa solusi dapat diterapkan:

1. **Dialog Antarumat Beragama:** Dialog antarumat beragama adalah langkah penting dalam mengatasi perbedaan interpretasi dan mencegah konflik. Melalui dialog yang terbuka dan jujur, berbagai kelompok agama dapat saling memahami dan bekerja sama untuk mencapai tujuan bersama dalam menciptakan perdamaian. ([Wirabuana University](#))
2. **Pendidikan Inklusif:** Pendidikan inklusif yang menghargai keberagaman agama dan budaya dapat membantu mengurangi eksklusivitas dan fanatisme. Kurikulum yang memperkenalkan siswa pada nilai-nilai toleransi, penghormatan, dan kerja sama antaragama dapat membentuk generasi yang lebih terbuka dan damai.

D. Agama, Toleransi, dan Harmoni Sosial

Dalam masyarakat multikultural, isu toleransi dan harmoni sosial menjadi semakin relevan. Agama memiliki

potensi untuk mendukung toleransi dan pluralisme, namun juga dapat menjadi sumber eksklusivitas dan segregasi. Dialog antaragama sering kali digunakan sebagai pendekatan dalam membangun harmoni sosial dan memperkuat hubungan antarumat beragama. Studi menunjukkan bahwa negara dengan kebijakan pluralisme agama yang kuat cenderung memiliki tingkat konflik berbasis agama yang lebih rendah dibandingkan dengan negara yang memiliki kebijakan eksklusif atau diskriminatif terhadap agama tertentu. Oleh karena itu, pendekatan berbasis inklusivitas menjadi penting dalam membangun masyarakat yang harmonis.

Agama, dengan ajaran moral dan etika yang dimilikinya, memiliki potensi besar untuk mendorong toleransi dan harmoni sosial. Nilai-nilai seperti kasih sayang, keadilan, dan penghormatan terhadap sesama manusia yang diajarkan dalam berbagai tradisi agama dapat menjadi landasan kuat bagi terciptanya masyarakat yang toleran dan harmonis. Misalnya, konsep *Ahimsa* dalam Hindu dan Buddha yang menekankan non-kekerasan, atau ajaran tentang kasih dalam Kekristenan, semuanya mendorong penganutnya untuk hidup berdampingan secara damai dengan orang lain, terlepas dari perbedaan yang ada.

Selain itu, banyak ajaran agama yang menekankan pentingnya menghormati perbedaan dan hidup dalam kerukunan. Dalam Islam, konsep *ukhuwah* (persaudaraan) tidak hanya mencakup sesama Muslim,

tetapi juga hubungan harmonis dengan non-Muslim. Demikian pula, dalam ajaran Sikhisme, konsep *Sarbat da Bhala* mendorong kesejahteraan bagi semua umat manusia. Dengan demikian, agama dapat berfungsi sebagai pendorong kuat bagi toleransi dan harmoni sosial ketika nilai-nilai inklusif ini ditekankan dan dipraktikkan oleh penganutnya.

Meskipun memiliki potensi untuk mendorong toleransi, agama juga dapat menjadi sumber eksklusivitas dan segregasi. Interpretasi sempit atau fundamentalis terhadap ajaran agama dapat menyebabkan pandangan bahwa hanya keyakinan mereka yang benar, sementara keyakinan lain dianggap salah atau bahkan berbahaya. Pandangan seperti ini dapat memicu diskriminasi, marginalisasi, dan bahkan konflik terhadap kelompok lain yang berbeda keyakinan.

Sebagai contoh, beberapa kelompok agama mungkin menolak berinteraksi atau bekerja sama dengan kelompok lain karena perbedaan doktrinal. Hal ini dapat menyebabkan segregasi sosial, di mana komunitas hidup terpisah dan kurang memiliki pemahaman atau penghormatan terhadap satu sama lain. Selain itu, politisasi agama, di mana agama digunakan untuk mencapai tujuan politik tertentu, juga dapat memperdalam perpecahan dan meningkatkan ketegangan antar kelompok.

Untuk mengatasi tantangan eksklusivitas dan segregasi, dialog antaragama menjadi alat yang sangat

efektif. Melalui dialog, perwakilan dari berbagai tradisi agama dapat bertemu, berbagi pandangan, dan membangun pemahaman yang lebih dalam tentang keyakinan dan praktik masing-masing. Dialog ini tidak hanya membantu mengurangi prasangka dan stereotip, tetapi juga mendorong kerjasama dalam menangani isu-isu sosial yang menjadi kepentingan bersama, seperti kemiskinan, ketidakadilan, dan perubahan iklim.

Misalnya, di Indonesia, Forum Kerukunan Umat Beragama (FKUB) telah berperan dalam memfasilitasi dialog antaragama di tingkat lokal dan nasional. FKUB bekerja untuk mencegah dan menyelesaikan konflik berbasis agama serta mempromosikan toleransi dan kerukunan di masyarakat. Inisiatif seperti ini menunjukkan bahwa dialog antaragama dapat menjadi sarana efektif dalam membangun harmoni sosial di masyarakat multikultural.

Kebijakan pemerintah yang mendukung pluralisme agama memainkan peran penting dalam menciptakan harmoni sosial. Negara-negara yang mengakui dan melindungi keberagaman agama cenderung memiliki tingkat konflik berbasis agama yang lebih rendah. Sebaliknya, kebijakan yang eksklusif atau diskriminatif terhadap agama tertentu dapat memicu ketegangan dan konflik.

Sebagai contoh, negara-negara dengan konstitusi yang menjamin kebebasan beragama dan menerapkan kebijakan inklusif terhadap semua kelompok agama

cenderung menikmati stabilitas sosial yang lebih baik. Mereka juga lebih mampu mencegah radikalisme dan ekstremisme, karena semua kelompok merasa dihargai dan dilindungi oleh negara. Oleh karena itu, penting bagi pemerintah untuk mengembangkan dan menerapkan kebijakan yang mendukung pluralisme dan toleransi agama.

Pendekatan berbasis inklusivitas adalah kunci dalam membangun masyarakat yang harmonis. Ini melibatkan pengakuan dan penghormatan terhadap keberagaman, serta upaya aktif untuk memastikan bahwa semua kelompok, terlepas dari latar belakang agama atau budaya mereka, memiliki kesempatan yang sama untuk berpartisipasi dalam kehidupan sosial, ekonomi, dan politik.

Pendidikan memainkan peran penting dalam pendekatan ini. Dengan mengintegrasikan nilai-nilai toleransi, penghormatan terhadap perbedaan, dan pemahaman lintas budaya dalam kurikulum pendidikan, generasi muda dapat dibekali dengan sikap dan keterampilan yang diperlukan untuk hidup harmonis dalam masyarakat multikultural. Selain itu, media massa juga memiliki peran dalam mempromosikan narasi inklusif dan menyoroti contoh-contoh positif dari kerukunan antar kelompok.

E. Agama dalam Perspektif Gender

Relasi antara agama dan gender telah menjadi isu sentral dalam studi agama kontemporer. Agama seringkali dianggap sebagai sumber nilai-nilai patriarki yang menempatkan perempuan pada posisi subordinat. Namun, dalam beberapa kasus, agama juga berfungsi sebagai alat emansipasi bagi perempuan. Pendekatan interseksionalitas dalam kajian agama dan gender menyoroti bagaimana pengalaman perempuan dalam komunitas keagamaan dipengaruhi oleh faktor-faktor lain seperti kelas sosial, etnisitas, dan orientasi seksual. Oleh karena itu, kajian agama dalam perspektif gender memerlukan pendekatan multidisipliner yang mampu menangkap kompleksitas hubungan antara agama dan identitas gender.

1. Agama sebagai Sumber Nilai-Nilai Patriarki

Banyak tradisi agama memiliki teks dan interpretasi yang menempatkan laki-laki sebagai otoritas utama dalam masyarakat dan keluarga. Misalnya, dalam beberapa interpretasi agama, laki-laki dianggap sebagai pemimpin perempuan, yang sering dijadikan argumen untuk memperkuat supremasi laki-laki atas perempuan. Pandangan ini dapat menyebabkan pemahaman agama yang bias gender, di mana perempuan dianggap harus selalu berada di bawah laki-laki (Nurmila, 2015).

Budaya patriarki yang didukung oleh interpretasi agama yang bias dapat memperkuat ketidaksetaraan

gender dalam berbagai aspek kehidupan, termasuk akses terhadap pendidikan, pekerjaan, dan partisipasi politik. Misalnya, dalam beberapa komunitas, perempuan mungkin dilarang bekerja atau berpartisipasi dalam kegiatan publik tanpa izin dari suami atau anggota keluarga laki-laki lainnya. Hal ini menunjukkan bagaimana interpretasi agama yang patriarkal dapat membatasi peran dan peluang perempuan dalam masyarakat.

Di sisi lain, agama juga dapat menjadi alat emansipasi bagi perempuan. Banyak perempuan menggunakan ajaran agama untuk menantang norma-norma patriarki dan memperjuangkan hak-hak mereka. Misalnya, dalam Islam, konsep kesetaraan manusia di hadapan Allah telah digunakan oleh feminis Muslim untuk menuntut hak-hak yang sama bagi perempuan. Mereka menekankan bahwa ketidakadilan gender bukanlah ajaran agama, melainkan hasil dari interpretasi yang bias dan praktik budaya patriarki (plb.fip.unesa.ac.id)

Hermeneutika feminis dalam Islam, misalnya, adalah pendekatan yang digunakan untuk menafsirkan teks-teks suci dengan mempertimbangkan perspektif perempuan. Pendekatan ini berusaha mengidentifikasi dan mengatasi bias gender dalam interpretasi tradisional, serta menekankan nilai-nilai kesetaraan dan keadilan yang terkandung dalam ajaran agama (en.wikipedia.org)

Pendekatan interseksionalitas menekankan bahwa pengalaman perempuan dalam komunitas keagamaan tidak hanya dipengaruhi oleh gender, tetapi juga oleh faktor-faktor lain seperti kelas sosial, etnisitas, orientasi seksual, dan agama itu sendiri. Misalnya, perempuan dari kelompok minoritas agama mungkin menghadapi diskriminasi ganda: sebagai perempuan dan sebagai anggota kelompok agama minoritas. Dalam konteks interseksionalitas, penting untuk memahami bahwa identitas seseorang terdiri dari berbagai aspek yang saling berinteraksi, dan pengalaman diskriminasi atau privilese dapat berbeda tergantung pada kombinasi faktor-faktor tersebut (Kiranantika, 2022).

Pendekatan interseksionalitas memungkinkan analisis yang lebih komprehensif tentang bagaimana berbagai bentuk penindasan saling berinteraksi dan mempengaruhi pengalaman individu. Dalam konteks agama, pendekatan ini dapat membantu mengidentifikasi bagaimana norma-norma keagamaan tertentu mungkin berdampak berbeda pada perempuan tergantung pada latar belakang sosial, ekonomi, dan budaya mereka.

Untuk memahami kompleksitas hubungan antara agama dan identitas gender, diperlukan pendekatan multidisipliner yang menggabungkan berbagai disiplin ilmu seperti sosiologi, antropologi, studi agama, dan kajian gender. Pendekatan ini memungkinkan analisis yang lebih holistik tentang bagaimana agama

membentuk dan dipengaruhi oleh konstruksi gender dalam masyarakat. Misalnya, studi sosiologis dapat mengungkap bagaimana struktur sosial dan ekonomi mempengaruhi interpretasi agama terkait gender, sementara antropologi dapat memberikan wawasan tentang praktik keagamaan dan peran gender dalam berbagai budaya.

Pendekatan multidisipliner juga memungkinkan pengembangan strategi yang lebih efektif untuk mengatasi ketidaksetaraan gender dalam konteks keagamaan. Dengan memahami berbagai faktor yang mempengaruhi relasi gender dalam agama, para peneliti dan praktisi dapat merancang intervensi yang lebih tepat sasaran untuk mempromosikan kesetaraan dan keadilan gender (Mulyani, 2023).

Relasi antara agama dan gender adalah kompleks dan multifaset. Sementara agama dapat menjadi sumber nilai-nilai patriarki yang menempatkan perempuan pada posisi subordinat, agama juga memiliki potensi sebagai alat emansipasi bagi perempuan. Pendekatan interseksionalitas dan multidisipliner dalam kajian agama dan gender penting untuk memahami kompleksitas ini dan mengembangkan strategi yang efektif untuk mempromosikan kesetaraan dan keadilan gender dalam konteks keagamaan.

F. Agama dalam Dunia Digital

Perkembangan teknologi digital telah mengubah secara signifikan cara umat beragama berinteraksi dengan keyakinan mereka. Media sosial, aplikasi keagamaan, dan komunitas virtual menciptakan bentuk-bentuk baru praktik keagamaan. Digitalisasi agama tidak hanya memperluas akses terhadap sumber daya keagamaan tetapi juga memunculkan tantangan baru seperti disinformasi agama dan ekstremisme daring. Transformasi ini juga mempengaruhi otoritas keagamaan, di mana pemimpin agama harus bersaing dengan otoritas baru yang muncul di ruang digital. Dengan demikian, studi agama dalam dunia digital menjadi semakin penting dalam memahami bagaimana agama berkembang di era modern.

Teknologi digital telah merevolusi cara individu menjalankan dan menghayati agama mereka. Platform seperti media sosial, aplikasi mobile, dan situs web keagamaan memungkinkan umat untuk mengakses informasi religius, mengikuti ceramah, dan berpartisipasi dalam diskusi keagamaan tanpa batasan geografis. Misalnya, aplikasi Al-Qur'an digital memungkinkan umat Muslim membaca dan mendengarkan ayat-ayat suci kapan saja dan di mana saja.

Demikian pula, live streaming khotbah atau misa memungkinkan umat yang tidak dapat hadir secara fisik tetap terhubung dengan komunitas keagamaan mereka.

Fenomena ini menunjukkan bahwa teknologi digital telah menjadi alat penting dalam memfasilitasi praktik keagamaan di era modern.

Salah satu dampak signifikan dari digitalisasi agama adalah pergeseran otoritas keagamaan. Tradisionalnya, otoritas keagamaan berada di tangan ulama, pendeta, atau tokoh agama yang diakui. Namun, dengan munculnya platform digital, individu tanpa legitimasi formal dapat menyebarkan interpretasi keagamaan mereka sendiri. Hal ini menantang otoritas tradisional dan menciptakan pluralitas suara dalam diskursus keagamaan. Sebagai contoh, influencer religius di media sosial dapat memiliki jutaan pengikut dan mempengaruhi pandangan keagamaan mereka, meskipun tanpa pendidikan teologis formal. Situasi ini menimbulkan pertanyaan tentang kredibilitas dan akurasi informasi keagamaan yang disebar di dunia maya.

Digitalisasi agama juga membawa tantangan berupa penyebaran disinformasi dan ekstremisme daring. Kemudahan akses dan anonimitas di internet memungkinkan penyebaran ajaran sesat atau interpretasi ekstrem tanpa kontrol yang memadai. Misalnya, kelompok radikal dapat menggunakan media sosial untuk merekrut anggota baru atau menyebarkan ideologi mereka.

Selain itu, informasi keagamaan yang tidak akurat atau menyesatkan dapat menyebabkan kebingungan dan perpecahan di kalangan umat. Oleh karena itu, literasi

digital dan kemampuan untuk memverifikasi sumber informasi menjadi keterampilan penting bagi umat beragama di era digital.

Media sosial telah menjadi platform utama untuk penyebaran ajaran agama. Tokoh agama dan lembaga keagamaan memanfaatkan platform seperti Facebook, Instagram, dan YouTube untuk menjangkau audiens yang lebih luas. Konten seperti ceramah, kutipan inspiratif, dan diskusi interaktif memungkinkan umat untuk terlibat lebih aktif dalam praktik keagamaan mereka. Namun, penggunaan media sosial juga menuntut tanggung jawab dalam memastikan bahwa informasi yang disebarluaskan akurat dan tidak memicu konflik atau kesalahpahaman. Selain itu, algoritma media sosial yang memprioritaskan konten sensasional dapat menyebabkan penyebaran informasi yang tidak akurat atau ekstrem. binus.ac.id

Pembentukan komunitas virtual telah mengubah cara individu berinteraksi dan membentuk identitas keagamaan mereka. Forum online, grup media sosial, dan platform diskusi memungkinkan individu dengan minat atau keyakinan yang sama untuk berkumpul dan berbagi pandangan. Hal ini dapat memperkuat identitas keagamaan dan memberikan dukungan sosial. Namun, komunitas virtual juga dapat menjadi ruang untuk polarisasi, di mana individu hanya berinteraksi dengan mereka yang memiliki pandangan serupa, sehingga mengurangi pemahaman lintas kelompok.

Selain itu, anonimitas di dunia maya dapat memfasilitasi perilaku intoleran atau penyebaran kebencian tanpa konsekuensi langsung.

Teknologi digital menawarkan peluang besar dalam pendidikan agama. Platform e-learning, aplikasi pendidikan, dan sumber daya online memungkinkan akses yang lebih luas dan fleksibel terhadap materi keagamaan. Misalnya, kursus online tentang tafsir Al-Qur'an atau sejarah agama dapat diakses oleh individu di seluruh dunia. Namun, tantangan muncul dalam memastikan kualitas dan akurasi materi yang disajikan. Selain itu, interaksi tatap muka yang hilang dalam pendidikan online dapat mempengaruhi pembentukan nilai-nilai dan etika yang biasanya diperoleh melalui interaksi langsung dengan guru atau mentor.

Lembaga keagamaan perlu beradaptasi dengan perkembangan teknologi digital untuk tetap relevan dan efektif dalam misinya. Ini termasuk mengembangkan kehadiran online, memanfaatkan media sosial untuk komunikasi, dan menyediakan layanan digital seperti konsultasi keagamaan atau streaming ibadah. Namun, adaptasi ini harus dilakukan dengan mempertimbangkan nilai-nilai inti dan tradisi keagamaan, serta memastikan bahwa teknologi digunakan sebagai alat untuk mendukung, bukan menggantikan, esensi dari praktik keagamaan.

Selain itu, pelatihan bagi pemimpin agama dalam literasi digital menjadi penting untuk memastikan mereka dapat memanfaatkan teknologi dengan bijak dan efektif.

Bab 7

Studi Perbandingan Agama di Indonesia

Indonesia, sebagai negara dengan keragaman agama yang kaya, menghadapi berbagai dinamika dalam interaksi antarumat beragama. Studi perbandingan agama menjadi alat penting untuk memahami kompleksitas ini, terutama dalam konteks pluralitas keagamaan, dialog lintas iman, serta tantangan dan peluang yang dihadapi oleh perguruan tinggi Islam (Lestari, 2020).

A. Pluralitas Keagamaan di Indonesia

Indonesia dikenal dengan pluralitas keagamaannya, di mana enam agama resmi—Islam, Kristen Protestan, Katolik, Hindu, Buddha, dan Khonghucu—diakui oleh pemerintah. Selain itu, terdapat berbagai kepercayaan lokal yang turut memperkaya lanskap keagamaan Indonesia. Keberagaman ini mencerminkan sejarah panjang interaksi budaya dan agama yang membentuk identitas nasional (Lestari, 2020).

Namun, pluralitas ini juga menimbulkan tantangan, terutama terkait dengan klaim kebenaran absolut oleh

masing-masing kelompok agama. Klaim ini dapat memicu konflik dan mengancam kohesi sosial. Sebagai contoh, penelitian menunjukkan bahwa kecenderungan konflik sering kali bersumber dari klaim kebenaran masing-masing kelompok keagamaan (Lestari, 2020). Oleh karena itu, diperlukan upaya untuk mempromosikan toleransi dan saling pengertian antarumat beragama.

B. Dialog Lintas Iman di Indonesia: Studi Kasus dan Model Praktis

Dialog lintas iman menjadi strategi penting dalam membangun harmoni sosial di tengah keberagaman. Di Indonesia, berbagai inisiatif dialog telah dilakukan untuk menjembatani perbedaan dan memperkuat hubungan antarumat beragama.

Salah satu contoh adalah pendekatan inklusivisme yang menekankan pentingnya keterbukaan dan penghormatan terhadap perbedaan. Pendekatan ini mendorong pemeluk agama untuk tidak hanya memahami ajaran agamanya sendiri, tetapi juga menghargai keyakinan agama lain. Hal ini sejalan dengan pandangan Mukti Ali yang menekankan pentingnya dialog sebagai sarana untuk mencapai saling pengertian dan kerukunan (Ahmad Zainul Hamdi, 2017).

Namun, dialog lintas iman juga menghadapi tantangan, seperti sikap eksklusivisme dan kurangnya pemahaman tentang agama lain. Untuk mengatasi hal ini,

diperlukan pendidikan multikultural yang menekankan pentingnya toleransi dan penghormatan terhadap perbedaan. Selain itu, keterlibatan tokoh agama dan masyarakat dalam dialog juga penting untuk memastikan keberlanjutan dan efektivitasnya.

Perguruan tinggi Islam di Indonesia memiliki peran strategis dalam mengembangkan studi perbandingan agama. Namun, terdapat tantangan yang perlu diatasi, seperti resistensi terhadap kajian agama lain dan keterbatasan literatur yang tersedia. Selain itu, adanya anggapan bahwa mempelajari agama lain dapat melemahkan iman juga menjadi hambatan dalam pengembangan studi ini.

Di sisi lain, terdapat peluang besar untuk mengembangkan studi perbandingan agama sebagai upaya untuk memperkuat toleransi dan pemahaman antarumat beragama. Dengan pendekatan yang tepat, studi ini dapat menjadi alat untuk mengatasi stereotip dan prasangka, serta mempromosikan dialog dan kerjasama lintas iman. Sebagai contoh, pengembangan kurikulum yang memasukkan studi perbandingan agama dapat membantu mahasiswa memahami kompleksitas keberagaman dan pentingnya toleransi.

Tabel 18. Tabel Perbandingan Doktrin, Ritual dan Aspek Sosial

Aspek	Islam	Kristen Protestan	Katolik	Hindu	Buddha	Khong-hucu
Doktrin Utama	Monoteisme; keyakinan pada Allah dan Nabi Muhammad sebagai rasul-Nya	Trinitas; keselamatan melalui iman kepada Yesus Kristus	Trinitas; sakramen sebagai sarana rahmat	Dharma; karma dan reinkarnasi	Empat Kebenaran Mulia; Jalan Mulia Berunsur Delapan	Tian; konsep Yin dan Yang; Lima Kebajikan
Ritual	Shalat lima waktu; puasa Ramadan; zakat; haji	Baptisan; Perjamuan Kudus; ibadah Minggu	Misa; sakramen; doa Rosario	Upacara Yadnya; puja; meditasi	Meditasi; puja; perayaan Waisak	Sembahyang; perayaan Imlek; ritual leluhur
Aspek Sosial	Zakat dan sedekah untuk kesejahteraan sosial; ukhuwah Islamiyah	Pelayanan sosial; misi dan evangelisasi	Karitas; pendidikan dan layanan kesehatan	Sistem kasta (meskipun tidak dominan di Indonesia); gotong royong	Sangha (komunitas monastik); ajaran cinta kasih universal	Filial piety (bakti kepada orang tua); harmoni dalam keluarga dan masyarakat

Studi perbandingan agama di Indonesia memiliki peran penting dalam mempromosikan toleransi dan harmoni sosial. Dengan memahami doktrin, ritual, dan aspek sosial dari berbagai agama, masyarakat dapat mengembangkan sikap saling menghormati dan bekerja sama untuk mencapai tujuan bersama. Perguruan tinggi Islam, sebagai lembaga pendidikan, memiliki tanggung jawab untuk mengembangkan kajian ini dan mengatasi tantangan yang ada, sehingga dapat memanfaatkan peluang untuk menciptakan masyarakat yang lebih inklusif dan harmonis.

Bab 8

Praktikum Studi Perbandingan Agama

Studi perbandingan agama merupakan disiplin ilmu yang memfasilitasi pemahaman mendalam tentang berbagai tradisi keagamaan. Untuk mencapai pemahaman yang komprehensif, pendekatan praktikum melalui penelitian lapangan, studi kasus, dan dialog lintas iman menjadi esensial. Bab ini akan membahas metode penelitian lapangan dalam studi perbandingan agama, studi kasus praktis di Kalimantan Barat, serta workshop dialog lintas iman dan pengalaman lapangan.

A. Metode Penelitian Lapangan dalam Studi Perbandingan Agama

Penelitian lapangan dalam studi perbandingan agama bertujuan untuk mengumpulkan data empiris mengenai praktik, kepercayaan, dan dinamika sosial komunitas keagamaan. Metode ini memungkinkan peneliti untuk memahami konteks dan nuansa yang mungkin tidak terjangkau melalui studi literatur semata.

Pendekatan kualitatif sering digunakan dalam penelitian lapangan untuk mengeksplorasi fenomena

keagamaan secara mendalam. Metode seperti wawancara mendalam, observasi partisipatif, dan analisis dokumen digunakan untuk memahami perspektif dan pengalaman individu dalam konteks keagamaan mereka. Pendekatan ini menekankan pemahaman holistik dan interpretatif terhadap fenomena yang diteliti (Bado, 2021).

Etnografi adalah metode penelitian yang berfokus pada studi mendalam tentang budaya dan praktik sosial suatu kelompok. Dalam konteks studi perbandingan agama, etnografi memungkinkan peneliti untuk mengamati dan berpartisipasi dalam ritual keagamaan, memahami simbolisme, dan interaksi sosial dalam komunitas keagamaan. Pendekatan ini memberikan wawasan tentang bagaimana agama dipraktikkan dan dialami dalam kehidupan sehari-hari.

Studi kasus memungkinkan peneliti untuk mengeksplorasi fenomena keagamaan dalam konteks spesifik. Dengan fokus pada kasus tertentu, peneliti dapat menggali dinamika unik yang mungkin tidak terlihat dalam studi yang lebih luas. Misalnya, studi kasus tentang komunitas keagamaan minoritas di daerah tertentu dapat mengungkap tantangan dan adaptasi yang mereka alami dalam mempertahankan identitas keagamaan mereka (Mustaqim, 2016).

Penelitian lapangan dalam studi perbandingan agama memerlukan perhatian khusus terhadap etika penelitian. Peneliti harus menghormati keyakinan dan praktik keagamaan subjek penelitian, menjaga

kerahasiaan informasi, dan memastikan bahwa partisipasi dalam penelitian bersifat sukarela. Selain itu, peneliti harus peka terhadap dinamika kekuasaan dan potensi bias yang dapat mempengaruhi interpretasi data.

B. Studi Kasus Praktis di Lingkungan Kalimantan Barat

Kalimantan Barat merupakan wilayah dengan keragaman etnis dan agama yang signifikan, menjadikannya lokasi yang menarik untuk studi perbandingan agama. Studi kasus di daerah ini dapat memberikan wawasan tentang interaksi antaragama, adaptasi budaya, dan dinamika sosial yang unik.

Kalimantan Barat dihuni oleh berbagai kelompok etnis seperti Dayak, Melayu, Tionghoa, dan lainnya, yang menganut agama Islam, Kristen, Katolik, Buddha, dan kepercayaan lokal. Keragaman ini menciptakan mosaik budaya dan agama yang kaya, namun juga menimbulkan tantangan dalam menjaga harmoni sosial.

Interaksi antaragama di Kalimantan Barat tidak selalu berjalan mulus. Terdapat sejarah konflik sosial yang melibatkan ketegangan etnis dan agama. Studi kasus tentang konflik ini dapat mengungkap faktor-faktor penyebab, seperti ketidakadilan ekonomi, politik identitas, dan stereotip negatif. Pemahaman mendalam tentang akar masalah ini penting untuk merumuskan strategi pencegahan konflik di masa depan.

Setelah periode konflik, berbagai upaya rekonsiliasi telah dilakukan untuk memulihkan harmoni sosial. Inisiatif seperti forum dialog antaragama, program pembangunan bersama, dan pendidikan multikultural telah diterapkan untuk membangun kembali kepercayaan antar komunitas. Studi kasus tentang upaya-upaya ini dapat memberikan pelajaran berharga tentang pentingnya kolaborasi dan komunikasi dalam menciptakan perdamaian.

Pemerintah daerah dan organisasi non-pemerintah memainkan peran penting dalam memfasilitasi dialog dan kerja sama antaragama. Kebijakan inklusif, program pemberdayaan ekonomi, dan kampanye anti-diskriminasi adalah beberapa langkah yang diambil untuk mendukung kohesi sosial. Analisis terhadap peran aktor-aktor ini dapat membantu memahami dinamika kekuasaan dan pengaruh dalam proses rekonsiliasi.

C. Workshop Dialog Lintas Iman dan Pengalaman Lapangan

Workshop dialog lintas iman merupakan platform penting untuk mempromosikan pemahaman dan toleransi antar komunitas keagamaan. Melalui interaksi langsung, peserta dapat berbagi pengalaman, mengklarifikasi miskonsepsi, dan membangun jaringan kerja sama.

Workshop dialog lintas iman bertujuan untuk meningkatkan pemahaman tentang keyakinan dan praktik agama lain, mengurangi prasangka, dan mempromosikan kerjasama dalam isu-isu sosial. Manfaatnya meliputi peningkatan toleransi, penguatan jaringan sosial, dan kontribusi terhadap perdamaian sosial.

Pelaksanaan workshop biasanya melibatkan sesi diskusi, presentasi, dan kegiatan kelompok. Pendekatan partisipatif digunakan untuk memastikan keterlibatan aktif semua peserta. Studi kasus, permainan peran, dan kunjungan lapangan dapat digunakan untuk memperkaya pengalaman belajar.

Bab 9

Refleksi Kritis dan Prospek Studi Perbandingan Agama di Masa Depan

Studi perbandingan agama memiliki peran penting dalam memahami keragaman kepercayaan dan praktik keagamaan di seluruh dunia. Dalam konteks Indonesia, disiplin ini tidak hanya berfungsi sebagai alat akademik, tetapi juga sebagai sarana untuk mempromosikan moderasi beragama dan harmoni sosial. Namun, dengan munculnya era digital dan Revolusi Industri 4.0, studi perbandingan agama menghadapi tantangan dan peluang baru yang memerlukan refleksi kritis.

A. Tantangan Studi Agama di Era Digital dan Revolusi Industri 4.0

Revolusi Industri 4.0 ditandai dengan integrasi teknologi digital ke dalam berbagai aspek kehidupan, termasuk pendidikan dan studi agama. Transformasi ini membawa tantangan unik bagi studi perbandingan agama, yang mencakup adaptasi terhadap teknologi baru, validitas informasi, dan perubahan dalam metode penelitian.

Era digital telah mempermudah akses terhadap informasi keagamaan melalui internet dan platform digital lainnya. Namun, kemudahan akses ini juga menimbulkan tantangan terkait validitas dan keaslian informasi. Banyaknya sumber yang tidak terverifikasi dapat menyebabkan penyebaran informasi yang keliru atau menyesatkan tentang agama. Oleh karena itu, penting bagi akademisi dan peneliti untuk mengembangkan literasi digital yang kuat guna memilah informasi yang akurat dan dapat dipercaya.

Teknologi digital menawarkan alat dan metode baru dalam penelitian agama, seperti analisis data besar (big data), etnografi virtual, dan survei online. Meskipun metode ini memberikan peluang untuk penelitian yang lebih luas dan efisien, mereka juga menimbulkan pertanyaan tentang etika penelitian, privasi, dan representasi yang akurat. Peneliti harus mempertimbangkan implikasi etis dari penggunaan teknologi ini dan memastikan bahwa metode yang digunakan sesuai dengan standar akademik yang ketat.

Untuk menghadapi tantangan era digital, akademisi dan praktisi agama perlu meningkatkan kompetensi digital mereka. Hal ini mencakup pemahaman tentang teknologi informasi, kemampuan menggunakan alat digital dalam penelitian dan pengajaran, serta kesadaran akan isu-isu etis yang terkait dengan teknologi. Pengembangan kurikulum yang mengintegrasikan literasi digital menjadi esensial dalam pendidikan agama saat ini.

B. Prospek Studi Perbandingan Agama sebagai Pilar Moderasi Beragama di Indonesia

Indonesia, dengan keragaman agama yang kaya, menghadapi tantangan dalam menjaga harmoni dan toleransi antarumat beragama. Studi perbandingan agama memiliki potensi besar untuk berkontribusi dalam mempromosikan moderasi beragama dan memperkuat kohesi sosial.

Integrasi studi perbandingan agama dalam kurikulum pendidikan dapat meningkatkan pemahaman siswa tentang keragaman keagamaan dan pentingnya toleransi. Melalui pembelajaran yang komprehensif tentang berbagai tradisi keagamaan, siswa dapat mengembangkan sikap inklusif dan menghargai perbedaan. Hal ini sejalan dengan upaya pemerintah dalam mempromosikan moderasi beragama sebagai bagian dari pembangunan karakter bangsa.

Lembaga keagamaan dan akademik memiliki peran kunci dalam memfasilitasi dialog antaragama dan penelitian kolaboratif. Dengan menyediakan platform untuk diskusi dan pertukaran pengetahuan, lembaga-lembaga ini dapat membantu mengurangi ketegangan antar komunitas dan mempromosikan pemahaman yang lebih dalam tentang kepercayaan dan praktik keagamaan yang berbeda.

Penelitian dalam studi perbandingan agama dapat memberikan dasar bagi pengembangan kebijakan publik

yang mendukung moderasi beragama. Dengan memahami dinamika interaksi antaragama dan faktor-faktor yang mempengaruhi toleransi, pembuat kebijakan dapat merancang program dan regulasi yang mempromosikan harmoni sosial dan mencegah konflik berbasis agama.

BAB 10

Penutup

Ilmu Perbandingan Agama adalah disiplin akademik yang memiliki peran penting dalam memahami dinamika keberagaman agama di dunia. Melalui pendekatan multidisipliner, studi ini telah memungkinkan analisis kritis terhadap berbagai tradisi keagamaan dengan tetap mempertahankan objektivitas dan sikap ilmiah. Dalam buku ini, telah dibahas berbagai aspek yang berkaitan dengan perbandingan agama, mulai dari konsep dasar, metode dan pendekatan, hingga studi kasus agama-agama di Indonesia dan dunia.

Salah satu temuan utama dalam kajian ini adalah bahwa agama bukanlah entitas yang statis, melainkan mengalami perubahan dan adaptasi sesuai dengan perkembangan zaman. Globalisasi, digitalisasi, dan perubahan sosial-politik memberikan dampak signifikan terhadap praktik keagamaan dan cara pandang umat beragama. Oleh karena itu, ilmu perbandingan agama berfungsi sebagai jembatan untuk memahami bagaimana agama-agama berinteraksi, beradaptasi, dan berkontribusi terhadap masyarakat global.

Dari segi metodologi, buku ini menyoroti berbagai pendekatan yang digunakan dalam studi perbandingan agama, seperti pendekatan fenomenologi, sosiologi agama, antropologi, dan hermeneutika. Keberagaman metode ini memberikan wawasan yang lebih luas dalam memahami fenomena keagamaan secara komprehensif.

Dalam konteks Indonesia, pluralisme agama menjadi realitas yang menuntut adanya pemahaman mendalam dan dialog lintas agama yang konstruktif. Studi perbandingan agama berperan penting dalam menciptakan harmoni sosial serta mengurangi potensi konflik berbasis agama. Dengan adanya pendekatan akademik yang terbuka dan inklusif, diharapkan bahwa toleransi dan penghargaan terhadap perbedaan dapat terus dikembangkan dalam masyarakat multikultural.

Selain itu, tantangan yang muncul dalam studi ini juga tidak bisa diabaikan. Salah satu tantangan utama adalah bagaimana memastikan bahwa studi perbandingan agama tetap bersifat akademik dan tidak menjadi alat apologetik atau polemik antaragama. Objektivitas dan sikap kritis menjadi kunci utama dalam menjaga kualitas penelitian dalam bidang ini.

Prospek masa depan ilmu perbandingan agama semakin terbuka seiring dengan perkembangan teknologi dan globalisasi. Studi ini akan terus berkembang dengan memanfaatkan kemajuan digital, termasuk penggunaan kecerdasan buatan dan data besar (big data) dalam analisis teks-teks keagamaan. Selain itu, pendekatan

interdisipliner yang menghubungkan perbandingan agama dengan studi lingkungan, gender, dan konflik sosial akan semakin relevan dalam menjawab tantangan zaman.

Sebagai kesimpulan, ilmu perbandingan agama tidak hanya berperan dalam ranah akademik tetapi juga memiliki dampak yang nyata dalam membangun masyarakat yang lebih toleran dan inklusif. Dengan pendekatan yang kritis dan objektif, studi ini mampu memberikan pemahaman yang lebih mendalam tentang peran agama dalam kehidupan manusia serta bagaimana agama dapat menjadi faktor pemersatu dalam perbedaan. Harapannya, melalui kajian yang terus berkembang, ilmu perbandingan agama dapat berkontribusi lebih besar dalam menciptakan perdamaian dan keharmonisan dalam masyarakat global.

Daftar Pustaka

- Ahmad Zainul Hamdi, M. (2017). Wacana & Praktik Pluralisme Keagamaan Di Indosia (Muktafi (ed.); 1st ed.). Penerbit Daulat Press. [https://repository.uinsa.ac.id/id/eprint/919/1/Masdar_Hilmy_Wacana dan Praktik Pluralisme Keagamaan di Indonesia.pdf](https://repository.uinsa.ac.id/id/eprint/919/1/Masdar_Hilmy_Wacana_dan_Praktik_Pluralisme_Keagamaan_di_Indonesia.pdf)
- Akbar, A. (2020). Fazlur Rahman's influence on contemporary Islamic thought. *The Muslim World*, 110(2), 129–153.
- Al-Naimat, T. M. (2020). The Original Sin in Judaism, Christianity, and Islam: A Comparative Study. *Journal of Social Sciences (COES&RJ-JSS)*, 9(4), 1494–1508. <https://doi.org/10.25255/jss.2020.9.4.1494.1508>
- Argent, M. (2017). Rudolf Otto: The Idea of the Holy, viewed through the lenses of spiritual direction and psychoanalysis. *International Journal for the Study of the Christian Church*, 17(1), 46–59. <https://doi.org/10.1080/1474225X.2017.1308913>
- Bado, B. (2021). Model Pendekatan Kualitatif: Telaah Dalam Metode Penelitian Ilmiah. In *Pengantar Metode Kualitatif*.

- Bahri, M. Z. (2014). Teaching religions in Indonesian Islamic higher education: From Comparative Religion to Religious Studies. *Indonesian Journal of Islam and Muslim Societies*. <https://doi.org/10.18326/ijims.v4i2.155-188>
- Barrett, N. F. (2023). Religious Symbolism and the Experience of Life as Meaningful: Addition, Enhancement, or Both? *Religions*. <https://doi.org/10.3390/rel14010088>
- Benchín, F. (2022). On Mystery: explorations on the experience of the numinous. *Journal of Analytical Psychology*, 67(1), 55–72. <https://doi.org/10.1111/1468-5922.12776>
- Berner, U. (2021). Max müller, charles darwin and the science of religion. *HTS Theologiese Studies / Theological Studies*, 77(2). <https://doi.org/10.4102/hts.v77i2.6730>
- Bolle, K. W. (1980). *A History of Religious Ideas. Volume 1, From the Stone Age to the Eleusinian Mysteries*. By Mircea Eliade. Translated by Willard R. Trask. Chicago: University of Chicago Press, 1978. xvii + 489 pp. \$20.00. *Church History*, 49(1), 76–77. <https://doi.org/10.2307/3164641>
- Bolton, R. (2018). *Interreligious Dialogue and Peacebuilding: Theory of Change of Interreligious Peacebuilding*. Catholic Relief Services.

- Bowie, F. (2021). Anthropology of Religion. In *The Wiley Blackwell Companion to the Study of Religion*, Second Edition. <https://doi.org/10.1002/9781119092797.ch1>
- Campbell, H. A. (2012). Digital religion: Understanding religious practice in new media worlds. In *Digital Religion: Understanding Religious Practice in New Media Worlds*. <https://doi.org/10.4324/9780203084861>
- Canter, S. O. (2011). *Shintō and Buddhism: the Japanese Homogeneous Blend (BIB 590)*. Trinity Baptist College.
- Charles, S. J., van Mulukom, V., Brown, J. E., Watts, F., Dunbar, R. I. M., & Farias, M. (2021). United on Sunday: The effects of secular rituals on social bonding and affect. *PLoS ONE*, 16(1 January 2021). <https://doi.org/10.1371/journal.pone.0242546>
- Dolcos, F., Hohl, K., Hu, Y., & Dolcos, S. (2021). Religiosity and Resilience: Cognitive Reappraisal and Coping Self-Efficacy Mediate the Link between Religious Coping and Well-Being. *Journal of Religion and Health*, 60(4), 2892–2905. <https://doi.org/10.1007/s10943-020-01160-y>
- Driessen, M. D. (2025). Interreligious Dialogue, Conflict Resolution and Peacebuilding: A Review. *Religions*, 16(2), 150

- Fiorenza, E. S. (1984). *Bread Not Stone: The Challenge of Feminist Biblical Interpretation*. Beacon Press
- Freiberger, O. (2021). Elements of a comparative methodology in the study of religion. In *Comparative Methods in Law, Humanities and Social Sciences*.
<https://doi.org/10.4337/9781802201468.00010>
- Gatdet, C. (2025). Rethinking the roles of pastoralists' indigenous religious practices in Nuer nation Zone, Gambella Region, South-West Ethiopia. *Cogent Arts and Humanities*, 12(1), 1–20.
<https://doi.org/10.1080/23311983.2025.2451508>
- Gebhardt, G. (2000). Towards a global ethic. *Ecumenical Review*, 52(4), 503–512.
<https://doi.org/10.1111/j.1758-6623.2000.tb00060.x>
- Gschwandtner, C. M. (2019). What is phenomenology of religion? (Part I): The study of religious phenomena. *Philosophy Compass*, 14(2).
<https://doi.org/10.1111/phc3.12566>
- Hamdi, A. Z., & Muktaf. (2018). Wacana dan Praktik Pluralisme Keagamaan Di Indonesia. *Kajian*, 15(2), 53–54.
<https://doi.org/http://dx.doi.org/10.22212/kajian.v15i2.427>

- Hedges, P. (2021). "Forget worldviews: Towards a Deleuzian religious studies." *Journal of the British Association for the Study of Religions*, 23(1), 29-41
- Höllinger, F., & Makula, L. (2021). Religiosity in the major religious cultures of the world. *International Journal of Sociology*, 51(5), 345–359. <https://doi.org/10.1080/00207659.2021.1958181>
- Ibrahim, J. (1989). The Politics of Religion in Nigeria: The Parameters of the 1987 Crisis in Kaduna State. *Review of African Political Economy*, 16(45–46), 65–82. <https://doi.org/10.1080/03056248908703826>
- Jonbäck, F. (2021). Default agnosticism. *Religions*, 12(1), 1–13. <https://doi.org/10.3390/rel12010054>
- Joustra, R. (2016). Political Secularism, Religion, and the State: A Time Series Analysis of Worldwide Data. *The Review of Faith & International Affairs*. <https://doi.org/10.1080/15570274.2016.1145472>
- Kapoor, V., Belk, R., & Goulding, C. (2022). Ritual Revision During a Crisis: The Case of Indian Religious Rituals During the COVID-19 Pandemic. *Journal of Public Policy and Marketing*, 41(3), 277–297. <https://doi.org/10.1177/07439156221081485>
- Kgatle, M. S. (2024). Spirit-Filled World: Religious Dis/Continuity in African Pentecostalism. *International Bulletin of Mission Research*, 48(1), 103–112. <https://doi.org/10.1177/23969393231182053>

- Kiranantika, A. (2022). Memahami Interseksionalitas Dalam Keberagaman Indonesia: Tinjauan dalam Sosiologi Gender. *Indonesian Journal of Sociology, Education, and Development*, 4(1), 48–55. <https://doi.org/10.52483/ijsted.v4i1.77>
- Launay, R. (2022). Defining Religion: Durkheim and Weber Compared. *Religions*, 13(2). <https://doi.org/10.3390/rel13020089>
- Lestari, J. (2020). PLURALISME AGAMA DI INDONESIA: Tantangan dan Peluang Bagi Keutuhan Bangsa. *Al-Adyan: Journal of Religious Studies*, 1(1), 29–38. <https://doi.org/10.15548/al-adyan.v1i1.1714>
- Lin, Y. Y., Swanson, D. P., & Rogge, R. D. (2021). The Three Teachings of East Asia (TTEA) Inventory: Developing and Validating a Measure of the Interrelated Ideologies of Confucianism, Buddhism, and Taoism. *Frontiers in Psychology*. <https://doi.org/10.3389/fpsyg.2021.626122>
- Lovern, L. (2023). Wisdom traditions, religion, and the global era (Special issue introduction). *Religions*, 14(1), Article 45
- Maćkowiak, A. M. (2024). Christian and Indigenous: Multiple “Religions” in Contemporary Toraja Funerals. *Religions*, 15(9), 1112. <https://doi.org/10.3390/rel15091112>

- Malik, M. A. (2023). Contribution of Muslim scholars to comparative religions: Selected works study. *Insight Islamicus*, 23, 73–86
- Manyonganise, M. (2024). 'When Faith Is Not Enough': Encounters between African Indigenous Religious Practices and Prophetic Pentecostal Movements in Zimbabwe. *Religions*, 15(1). <https://doi.org/10.3390/rel15010115>
- March, A. F. (2021). What Is Political Islam? By Jocelyne Cesari. *Journal of Islamic Studies*, 32(3), 448–452. <https://doi.org/10.1093/jis/etab024>
- Mariyam Jameelah & Rahmat Aiman. (2025). Universal Values as a Meeting Point in Abrahamic Religions: Insights from Schuon and Smith. *Peradaban Journal of Religion and Society*, 4(1), 29–46. <https://doi.org/https://doi.org/10.59001/pjrs.v4i1.284>
- McKay, R., & Whitehouse, H. (2015). Religion and morality. *Psychological Bulletin*, 141(2), 447–473. <https://doi.org/10.1037/a0038455>
- Miftahuddin, M., Hasanudin, I., Aonillah, A. S., & Irfan, M. (2024). Integrasi Islam Moderat dalam Upaya Melestarikan dan Menjaga Kehidupan Terhadap Perusakan Alam. *Jurnal Intelek Dan Cendekiawan Nusantara*, 1(1), 481–487. <https://doi.org/E-ISSN:3046-4560>

- Moosa, E. (2024). Rahman, Fazlur. In Oxford Research Encyclopedia of Religion. <https://doi.org/10.1093/acrefore/9780199340378.013.898>
- Moroń, M., Biolik-Moroń, M., & Matuszewski, K. (2021). Alterations in religious rituals due to COVID-19 could be related to intragroup negativity: A case of changes in receiving holy communion in the roman catholic community in Poland. *Religions*, 12(4). <https://doi.org/10.3390/rel12040240>
- Mukherjee, D. C. (2022). Friedrich max müller a scholar extraordinaire. *International Journal of Sanskrit Research*, 8(2), 93–95. <https://doi.org/10.22271/23947519.2022.v8.i2b.1680>
- Mulyani, P. N. (2023). Perspektif Agama Islam Terhadap Kesetaraan Gender Dalam Rumah Tangga. *Moderasi: Jurnal Kajian Islam Kontemporer*, 1(1), 1–25. <https://doi.org/ISSN 1111-1111>
- Mustaqim. (2016). Metode Penelitian Gabungan. In *Jurnal Intelegensia* (Vol. 4, p. 408). <https://books.google.co.id/books?id=RnA-DwAAQBAJ>
- Nakissa, A. (2023). Comparing Moralities in the Abrahamic and Indic Religions Using Cognitive Science: Kindness, Peace, and Love versus Justice,

- Violence, and Hate. *Religions*, 14(2).
<https://doi.org/10.3390/rel14020203>
- Noor Asiah, Ishomuddin, Vina Salviana DS, T. S. (2024). The Meaning of Lilis Lamiang in the Social Life of the Katingan Dayak Community of Central Kalimantan. *International Journal of Humanities Social Sciences and Education (IJHSSE)*, 11(11), 39–51.
<https://doi.org/https://doi.org/10.20431/2349-0381.1111004>
- Nordlander, A. (2024). A Standing Invitation to the Gods: Philosophy of Religion and the Phenomenology of the Sacred. *Religions*, 15(1), 137.
<https://doi.org/10.3390/rel15010137>
- Nurmila, N. (2015). Pengaruh Budaya Patriarki Terhadap Pemahaman Agama Dan Pembentukan Budaya. *KARSA: Jurnal Sosial Dan Budaya Keislaman*, 23(1), 1. <https://doi.org/10.19105/karsa.v23i1.606>
- Omer, A. (2023). Decolonizing Religion and Peacebuilding: Insight from the Global South. (Analysis on interreligious peace nexus)
- Paola, C. (2019). "Philology and the Comparative Study of Myths." Religious Studies Project Podcast
- Pew Research Center. (2022). Is belief in God needed to be moral? (Global Survey Report) [pewresearch.org](https://www.pewresearch.org). Washington, D.C.: Pew Research Center. Retrieved from [pewresearch.org](https://www.pewresearch.org)

- Pizarro, J. J., Zumeta, L. N., Bouchat, P., Włodarczyk, A., Rimé, B., Basabe, N., Amutio, A., & Páez, D. (2022). Emotional processes, collective behavior, and social movements: A meta-analytic review of collective effervescence outcomes during collective gatherings and demonstrations. In *Frontiers in Psychology* (Vol. 13). <https://doi.org/10.3389/fpsyg.2022.974683>
- Putra, A. S., Hijjang, P., Tang, M., & Badollahi, M. Z. (2023). Ma'nene' Ritual" Ethnographic Study of Ma'nene' Ritual Practices in Toraja. *Journal of Advanced Zoology*, 44(4), 404–408. <https://doi.org/10.17762/jaz.v44i4.1890>
- Ram Proshad Barman. (2022). Religion from Sociological Perspectives: An Overview. *Asian Journal of Social Sciences and Legal Studies*, 4(2), 24–31. <https://doi.org/10.34104/ajssls.022.024031>
- Rambe, T. (2017). Implementasi Pemikiran A. Mukti Ali terhadap Problem Hubungan Antar Umat Beragama di Indonesia. *Journal Analytica Islamica*, 6(2), 104–116.
- Reeh, N. (2020). Inter-religious Relations as a New Foundation for Comparative Religion. *Method and Theory in the Study of Religion*. <https://doi.org/10.1163/15700682-12341468>
- Roberts, P., & Sykes, H. (2008). Current Challenges and Future Prospects. In *Urban Regeneration: A*

- Handbook (pp. 295–315). SAGE Publications Ltd.
<https://doi.org/10.4135/9781446219980.n14>
- Rosenfeld, J. E. (2010). Terrorism, identity and legitimacy: The four waves theory and political violence. In *Terrorism, Identity and Legitimacy: The Four Waves Theory and Political Violence*.
<https://doi.org/10.4324/9780203834329>
- Rubin, J. H. (2002). Review: “Terror in the mind of god: The global rise of religious violence.” In *International Journal of Phytoremediation* (Vol. 21, Issue 1).
https://doi.org/10.1207/S15327582IJPR1204_06
- Sabetta, G. (2025). Comparative Public Theology and Interreligious Education in the Age of Religious Pluralism. *Religions*, 16(3), 313.
- Schmid, H. (2020). Interreligious dialogues in Switzerland. In *Interdisciplinary Journal for Religion and Transformation in Contemporary Society* (Vol. 6, Issue 2, pp. 293–316).
<https://doi.org/10.30965/23642807-00602004>
- Scribner, T. (2016). Immigrant Faith: Patterns of Immigrant Religion in the United States, Canada, and Western Europe. *Journal of American Ethnic History*, 36(1), 102–104.
<https://doi.org/10.5406/jamerethnhist.36.1.0102>
- Sharma, A. (2017, January 19). In Memoriam: Huston Smith (1919–2016). *Religious Studies News (AAR)*

- Sianipar, G., Judijanto, L., Jenuri, J., Abubakar, Hakim, L. D. R., & Supriyanto, A. (2023). Pengaruh agama terhadap penyelesaian konflik sosial di masyarakat. *Jurnal Review Pendidikan Dan Pengajaran (JRPP)*, 6(4), 149–152. <https://doi.org/e-ISSN 2655-6022>
- Sidky, H. (2022). Study of Religion in Anthropology. *Journal of Cognitive Historiography*, 6(1–2), 139–162. <https://doi.org/10.1558/jch.41062>
- Smart, N. (1998). *The World's Religions: Old Traditions and Modern Transformations*. Cambridge University Press
- Smith, H. (1991). *The World's Religions: Our Great Wisdom Traditions*. New York: HarperOne. (Karya asli terbit 1958 dengan judul *The Religions of Man*).
- Soares, B. F. (1998). Muslim Politics. *American Ethnologist*.
<https://doi.org/10.1525/ae.1998.25.1.75>
- Sørensen, J., & Nielbo, K. L. (2014). The Experimental Study of Religion: or There and Back Again. *Journal for the Cognitive Science of Religion*, 1(2), 215–232.
- Spineto, N. (2018). Rudolf Otto and Mircea Eliade. In *Archivio di Filosofia*.
<https://doi.org/10.19272/201808503013>
- Stalnaker, A. (2023). Religious Ethics and its Publics. *Journal of Religious Ethics*, 51(3), 446–457. <https://doi.org/10.1111/jore.12443>

- Studstill, R. (2000a). Eliade, phenomenology, and the sacred. In *Religious Studies* (Vol. 36, Issue 2, pp. 177–194).
<https://doi.org/10.1017/S0034412500005175>
- Studstill, R. (2000b). Eliade, phenomenology, and the sacred. In *Religious Studies*.
<https://doi.org/10.1017/S0034412500005175>
- Supena, I. (2022). Gadamer's Philosophical Hermeneutics on Religious Language and COVID-19. In *Filosofija, Sociologija* (Vol. 33, Issue 3, pp. 310–317).
<https://doi.org/10.6001/fil-soc.v33i3.4780>
- Syamsuddin, A. (2020). Konflik Sosial Dalam Perspektif Sosiologi Agama. *Al-Din: Jurnal Dakwah Dan Sosial Keagamaan*, 6(1).
<https://doi.org/10.35673/ajds.v6i1.865>
- Tremlett, P.-F. (2022). Forget worldviews: Towards a Deleuzian religious studies. *Journal of the British Association for the Study of Religion (JBASR)*, 23, 29.
<https://doi.org/10.18792/jbasr.v23i0.55>
- Trotter, J. (2022, October 3). Remembering Mircea Eliade. *Chronicles: A Magazine of American Culture*
- Tuckett, J. (2016). "Clarifying phenomenologies in the study of religion: separating Kristensen and van der Leeuw from Otto and Eliade." *Religion*, 46(1), 75–101

- Unsworth, A., & Howard Ecklund, E. (2021). Evangelicals, evolution, and inerrancy: a comparative study of congregational boundary work. *Journal of Contemporary Religion*, 36(2), 199–221. <https://doi.org/10.1080/13537903.2021.1945752>
- Verdianto, Y. (2020). Hermeneutika Alkitab Dalam Sejarah: Prinsip Penafsiran Alkitab Dari Masa ke Masa. *Mitra Sriwijaya: Jurnal Teologi Dan Pendidikan Kristen*, 1(1). <https://doi.org/10.46974/ms.v1i1.2>
- Vertovec, S. (2001). Transnationalism and identity. *Journal of Ethnic and Migration Studies*, 27(4), 573–582. <https://doi.org/10.1080/13691830120090386>
- Wach, J. (1944). *The Comparative Study of Religions*. (Introduces phenomenological approach and history of religions perspective).
- Warnke, G. (1993). Feminism and Hermeneutics. *Hypatia*, 8(1), 81–98. <https://doi.org/10.1111/j.1527-2001.1993.tb00629.x>
- Wilmington University (2024). HUM 306 – Comparative Religions (Undergraduate Catalog 2024–2025).
- Yancey, G. D., & Lovern, L. (Eds.). (2023). *Until Our Lungs Give Out: Conversations on Matter and Meaning in an Uncertain World*. Special Issue in Religions, 14(10). (Petikan editorial diakses dari MDPI Religions Special Issue website)

BIODATA PENULIS



Samsul Hidayat, lahir di Singkawang pada 15 November 1973, adalah akademisi dan penulis yang aktif dalam bidang Studi Agama-Agama. Ia merupakan dosen di Program Studi Studi Agama-Agama IAIN Pontianak serta menjabat sebagai Wakil Ketua Asosiasi Studi Agama Indonesia (ASAI). Sebagai peneliti, ia memiliki fokus pada interaksi antaragama, tradisi keagamaan Tionghoa di Indonesia, serta moderasi beragama. Beberapa karya terbarunya yang berpengaruh meliputi *Halal Food in The Dragon House* (2023), *Food and Religion: Eksplorasi Makanan dalam Tradisi Keagamaan* (2024), dan *Simbol-Symbol Keagamaan: Konteks Historis, Kerangka Interpretatif, dan Aplikasi Kontemporer* (2024).

Selain itu, ia juga meneliti tentang Islam, Konfusianisme, serta peran organisasi sosial Tionghoa di Kalimantan Barat. Di bidang akademik, ia telah menerbitkan berbagai artikel di jurnal nasional dan internasional, termasuk penelitian tentang sinkretisme

agama di Singkawang serta hubungan Islam dan sains. Karya-karyanya dapat diakses melalui www.samsulhidayatcenter.com.

Email: samsulhidayat@iainptk.ac.id