

MENYOAL PENDEKATAN FENOMENOLOGI DALAM KAJIAN AGAMA

Dyah Nawangsari

Sekolah Tinggi Agama Islam Negeri (STAIN) Jember

Jl. Jumat 94 Mangli Kaliwates Jember

Dyahnawangsari@yahoo.co.id

Abstrak

Sebagai sistem kepercayaan, agama hadir dalam kehidupan manusia sebagai yang diyakini, dipahami dan dimanifestasikan dalam bentuk. Seluruh agama, secara spesifik, memiliki pola – laku aturan berkait ritual yang harus dilakukan para penganutnya. Karenanya, untuk menjelaskan keberadaan agama dalam konteks sosial, beragam pendekatan dan perspektif menjadi tumpuan dalam memahami realitas sebuah agama.

Sebagai sebuah pendekatan dan perspektif akademis, fenomenologi agama hadir sebagai upaya memahami agama secara objektif. Ia mendeskripsikan pengalaman-pengalaman agama dan keagamaan seakurat mungkin. Dalam penggambaran, analisis dan interpretasi makna, ia berupaya untuk menunda penilaian tentang apa yang riil atau tidak riil dalam pengalaman orang lain. Secara keseluruhan, orientasi fenomenologi dalam kajian agama ini hendak memberi gambaran utuh sebuah agama.

Kata Kunci: *Fenomenologi, Agama dan keagamaan*

Pendahuluan

Persoalan agama telah lama menjadi kajian filsafat tepatnya sejak awal abad ke-19 yang dirintis oleh Hegel (1770-1831 M).¹ Asal mula kajian ilmiah tentang agama itu sebagai akibat pengaruh Renaisans, dalam disiplin-disiplin keilmuan yang berbeda seperti linguistik, kajian-kajian tekstual, bidang-bidang studi yang sedang muncul seperti

¹ Dobrakan menentukan ditemukan Hegel pada agama yang ia konsentrasikan pada agama Kristen. Bagi Hegel inti munculnya agama Kristen adalah masuknya paham subyektifitas. Dengan faham subyektivitas tersebut manusia memahami diri dan dunia dari dalam sebagai kesadaran diri subyektif, jadi selaku subyek bukan obyek. Lihat: Frans Magnis Suseno, *Filsafat Sebagai Ilmu Kritis* (Yogyakarta: Kanisius, 1995), 106.

antropologi, sosiologi, arkeologi, dan dalam bidang kelimuan yang dikenal sebagai *Religionswissenschaft* (sains agama). Sejak itu, banyak pemikir mulai menaruh minat pada studi-studi tentang agama. Pada mulanya studi-studi ini lebih bersifat *a-priori* dan metafisik, dengan mengolah konsep-konsep ke-Tuhanan dan rumusan-rumusan ajaran agama. Minat para filosof terutama adalah menangkap hakikat agama itu. Kajian agama yang bersifat metafisik ini kemudian diimbangi oleh minat untuk melakukan penyelidikan terhadap suku-suku primitif dengan beragam disiplin ilmu antara lain sosiologi, antropologi, dan psikologi. Rupanya bentuk-bentuk kehidupan baru di tanah koloni bagi orang Eropa telah menimbulkan dorongan yang besar dalam studi ini, tidak ketinggalan pula—dan sering menjadi obyek utamanya—kepercayaan dan praktik kehidupan keagamaan mereka.

Akan tetapi tujuan utama dari keilmuan tersebut pada masa-masa awal adalah untuk memberikan deskripsi yang objektif, khususnya untuk komunitas akademis Barat, tentang berbagai aspek kehidupan beragama di seluruh dunia, yang biasanya untuk membuat perbandingan-perbandingan guna mendemostrasikan superioritas budaya dan agama Barat ketimbang agama dan budaya dari belahan dunia yang lainnya. Oleh karena itu, kajian agama pada awalnya dibentuk oleh asumsi-asumsi, praduga-praduga, dan penilaian-penilaian apologetis, religius, politis dan ekonomi. Kajian komparatif terhadap agama lebih memaparkan superioritas agama dan budayanya sendiri, dan jarang melihat dan mengkajinya dari perspektif orang lain. Misalnya, kajian awal tentang agama-agama “animistik”, yang dilakukan oleh E. B. Taylor, mencoba menentukan perkembangan evolusioner mereka dengan satu pandangan untuk memaparkan watak “primitif” dari ritus-ritus dan keyakinan-keyakinan mereka.² Selain itu, pendekatan dan metode penelitian agama yang digunakan mengadopsi pandangan positivistik tentang “fakta-fakta” empiris dan pengetahuan “objektif” yang bisa

² Tylor memperkenalkan istilah animisme untuk menyebut semua bentuk kepercayaan dalam makhluk-makhluk berjiwa. Kepercayaan ini meliputi dua bentuk, yakni kepercayaan bahwa manusia mempunyai jiwa yang tetap bertahan sesudah kematiannya dan kepercayaan bahwa ada makhluk-makhluk berjiwa lainnya (makhluk-makhluk yang dipribadikan). Lihat: Mariasusai Dhavamony, *Phenomenology of Religion*, Alih Bahasa Kelompok Stusi Agama Driyakarya, *Fenomenologi Agama* (Yogyakarta: Kanisius, 1995), 65.

diamati. Secara tipikal, mereka mengorganisir data agama dalam suatu kerangka yang telah ditentukan sebelumnya, unlinear, yang dimulai dari tingkatan agama-agama primitif yang terendah, tidak berkembang dan berevolusi pada puncak monoteisme Barat khususnya Kristenitas.

Fenomenologi agama muncul dalam rangka untuk menjauhi pendekatan-pendekatan sempit, etnosentris dan normatif ini. Ia berupaya mendeskripsikan pengalaman-pengalaman agama seakurat mungkin. Dalam penggambaran, analisis dan interpretasi makna, ia berupaya untuk menunda penilaian tentang apa yang riil atau tidak riil dalam pengalaman orang lain. Ia berupaya menggambarkan, memahami dan berlaku adil kepada fenomena agama seperti yang muncul dalam pengalaman keberagaman orang lain. Menurut prinsip yang dicanangkannya fenomenologi harus kembali kepada data bukan kepada pemikiran, yakni pada halnya sendiri yang harus menampakkan dirinya.

Fenomenologi berasal dari bahasa Yunani, "*phainein*," yang berarti "memperlihatkan", yang dari kata ini muncul kata *phainemenon* yang berarti "sesuatu yang muncul". Atau sederhananya, fenomenologi dianggap sebagai "kembali kepada benda itu sendiri" (*back to the things themselves*). Sebagai suatu istilah fenomenologi telah ada sejak Emmanuel Kant yang mencoba memikirkan dan memilah unsur mana yang berasal dari pengalaman dan unsur mana yang terdapat dalam akal.³ Kemudian lebih luas lagi ketika digunakan oleh Hegel yang beranggapan bahwa fenomenologi berkaitan dengan pengetahuan sebagaimana ia tampak kepada kesadaran, sebuah ilmu yang menggambarkan apa yang dipikirkan, dirasa dan diketahui oleh seseorang dalam kesadaran dan pengalamannya saat itu.⁴

³ Pemikiran Kant dilatarbelakangi oleh realitas bahwa *pure reason* yang menghasilkan sains tidak mampu memasuki wilayah *neumena* yaitu dunia *thing it self*. Ketika sains mencoba memasuki wilayah *neumena* ia akan tersesat dan hilang dalam *antinomy*. Demikian juga ketika rasio mencoba memasuki wilayah *neumena* ia akan terjebak dan hilang dalam *paralogisme*. Oleh karena itu untuk memasuki wilayah *neumena*—termasuk di dalam etika dan agama—maka harus menggunakan *practical reason* (akal praktis). Zubaidi, dkk, *Filsafat Barat Dari logika Baru Rene Descartes Hingga Revolusi Sains ala Thomas Kuhn* (Yogyakarta: Ar-Ruzz Media, 2007), 68.

⁴ Hegel membangun filsafatnya dari suatu keyakinan dasar tentang kesatuan (*unity*). *Universe* sebagai simbol kesatuan adalah manifestasi dari Yang Mutlak (The Absolute). Dalam hal ini yang parsial tidak diartikan sebagai ilusi, namun yang parsial hadir sebagai tahap perkembangan menuju ke kesatuan, sehingga yang parsial hanya dapat

Fenomenologi sebagai aliran filsafat sekaligus sebagai metode berfikir diperkenalkan oleh Edmund Husserl. Husserl menyatakan bahwa filsafat sebagai ilmu harus berubah dari yang semula bagian dari ilmu alam yang empiris menjadi filsafat sebagai ilmu otonom, *apriori* yang beranjak dari kebenaran fenomena, seperti yang tampak apa adanya. Oleh karena itu perhatian filsafat hendaknya difokuskan pada penyelidikan tentang *lebenswelt* (dunia kehidupan) atau *erlebnisse* (kehidupan subyektif dan batiniah). Penyelidikan ini hendaknya menekankan watak intensional kesadaran, dan tanpa mengandaikan praduga-praduga konseptual dari ilmu-ilmu empiris.⁵ Dengan demikian fenomena itu akan mengungkap hakikat dirinya sendiri.

Adapun untuk mencapai hakikat ini Husserl mengemukakan metode *bracketing* (pengurangan) dalam bentuk reduksi-reduksi; *pertama* adalah Reduksi fenomenologis (*epoche*) yaitu menempatkan alam nyata atau dunia luar ke "dalam kurung" atau menyisihkannya agar ia tampil ke dalam kesadaran. *Kedua* adalah reduksi *eidetis*, yang memperlihatkan hakikat *eidos* di dalam fenomena. *Ketiga* reduksi transendental yaitu mengurung setiap hubungan antara fenomena dengan dunia luar. Melalui ketiga reduksi ini dapat dicapai kesadaran transendental.⁶

Fenomenologi Agama

Munculnya fenomenologi Husserl segera mendapat pamor yang luas, dikarenakan fenomenologi tidak mengajukan suatu pemikiran yang eksklusif sebagaimana aliran-aliran filsafat yang telah berkembang sebelumnya. Dengan demikian fenomenologi bisa digunakan untuk dan dianut oleh berbagai disiplin ilmu seperti antropologi, sosiologi dan studi-studi agama. Sehingga dari sinilah muncul istilah fenomenologi agama sebagai suatu metode pendekatan dalam studi agama tanpa memperhatikan sejarah suatu agama, tetapi yang diperhatikan adalah bagaimana agama menampakkan diri. Fenomena agama atau gejala yang

dimengerti dalam kerangka kesatuan. Yang Mutlak bukan sebagai *the thing itself* (ada dalam dirinya sendiri), bukan sesuatu sesuatu kekuatan transenden dan bukan pula ego subyektif; yang mutlak adalah proses dunia dalam dirinya sendiri (*a process world itself*) yang aktif, dan Hegel menyebutnya ide absolut. *Ibid*, 87.

⁵ Ali Maksum, *Pengantar Filsafat Dari Masa Klasik Hingga Postmodernisme* (Yogyakarta: Ar-Ruzz Media, 2008), 191.

⁶ Zubaidi, dkk, *Filsafat Barat*, 122-124.

dengannya agama menampakkan diri menjadi perhatian utama dalam rangka memahami hakikat agama. Dengan metode fenomenologi dicoba ditemukan struktur dasariah agama yang meliputi isi fundamental, sifat hakiki, relasi hakiki dengan kesadaran dan dengan objek lain yang disadari. Fenomenologi agama tidak hanya ingin mendeskripsikan fenomena yang ditelaah, tidak juga hanya menerangkan hakikat filosofis fenomena, lebih dari itu suatu fenomena religius diberi arti secara lebih mendalam sebagaimana dihayati manusia religius.⁷ Fenomenologi agama seperti itu adalah dalam rangka menghindari bias subjektif dan ketidaksesuaian antara penyelidikan dengan kenyataan agama sebagai suatu yang dialami dan dihayati, bahkan oleh si pengamat sendiri.

Oleh karena itu fenomenologi agama dapat didefinisikan ke dalam empat pengertian sebagaimana yang dikemukakan oleh Douglas Allen sebagai berikut: *Pertama*, fenomenologi agama diartikan sebagai sebuah investigasi terhadap fenomena atau objek-objek, fakta-fakta dan peristiwa-peristiwa agama yang bisa diamati. *Kedua*, fenomenologi diartikan sebagai sebuah studi komparatif dan klasifikasi tipe-tipe fenomena agama yang berbeda. Pengertian ini berkembang di kalangan ilmuan Belanda, dari P. D. Chantepie de la Saussaye hingga sejarawan agama Skandinavia Geo Widengren dan Ake Hulkrantz. *Ketiga*, fenomenologi agama diartikan sebagai cabang, disiplin atau metode khusus dalam kajian-kajian agama. Pengertian ini diajukan oleh W. Brede Kristensen, Gerardus van der Leeuw, Joachim Wach, C. Jouco Bleeker, Mircea Eliade, Jacques Waardenburg. *Keempat*, ada ilmuan yang fenomenologi agamanya dipengaruhi oleh fenomenologi filsafat. Beberapa ilmuan, seperti Max Scheler dan Paul Ricoer, mengidentifikasi banyak karyanya dengan fenomenologi filsafat. Yang lainnya, seperti Rudolf Otto, Gerardus van der Leeuw dan Mircea Eliade, menggunakan metode filsafat dan dipengaruhi oleh filsafat fenomenologi. Ada juga pendekatan-pendekatan teologis berpengaruh yang menggunakan fenomenologi agama sebagai satu tingkatan dalam formulasi teologi, seperti Friedrich Schleiermacher, Paul Tillich dan Jean-Luc Marion.⁸

⁷ Mariasusai Dhavamony, *Phenomenology of*, 42

⁸ Douglas Allen, "Phenomenology of Religion" dalam *The Routledge Companion to the Study of Religion* (London and New York: Routledge, 2005), 189-190

Perdebatan Fenomenologi Agama

Sebagaimana telah diuraikan sebelumnya bahwa fenomenologi banyak digunakan oleh disiplin ilmu lain dalam mendekati obyek kajiannya. Akan tetapi berbeda dengan berbagai disiplin ilmu, aplikasi metode fenomenologi dalam penyelidikan agama mengalami banyak kesulitan. Kesulitan itu bersumber dari: *pertama*, kenyataan bahwa agama-agama itu berkembang, sehingga agama merupakan objek kajian yang hidup dan berkembang secara khas. *Kedua*, agama itu bersifat individual, subjektif, dan batiniah, sehingga loyalitas menjadi tuntutan terpokok dalam beragama. Akibatnya, dalam studi agama orang sering membandingkan agama-agama dengan metodenya sendiri, seraya merumuskan keunggulan agamanya.⁹ Hal inilah yang akhirnya mendorong munculnya berbagai kritik terhadap penggunaan fenomenologi itu sendiri. Di antara kritik itu antara lain:

Dikotomi subjek-obyek dalam fenomenologi agama

Dalam kaitannya dengan posisi subyek dan obyek ini fenomenologi mengalami kesulitan sebagaimana diungkapkan Amin Abdullah antara lain: *pertama*: jika ilmu-ilmu lain dapat membedakan secara tegas dan lugas antara peran “obyek” dan “subyek” dalam telaah akademik mereka, sedangkan dalam studi agama hal demikian tidak mungkin dilakukan. Keterlibatan subyek sangat kental dalam studi agama, namun adanya fenomena “obyek” di luar subyektifitas peneliti juga jelas-jelas ada dan tidak dapat dinegasikan begitu saja meskipun obyek-obyek di luar subyek tadi juga mewakili subyektifitas sendiri. Dengan demikian sejak awal berangkat studi agama memang bersifat *objektif-cum-subjektif* atau *subjektif-cum-objektif*, inilah letak keunikan sekaligus kesulitan studi agama. *Kedua*, yang menjadi ciri khas studi terhadap agama adalah adanya unsur *nonfalsifiable postulated-Alternate Realities*, yaitu adanya kepercayaan, keimanan, aqidah, credo, yang diasumsikan pasti benar dan tidak bisa dipertanyakan atau dipertanyakan oleh siapa pun.¹⁰ Meskipun demikian pada dasarnya ada beberapa aspek yang

⁹ Diambil dari, Fenomena dan Unsur Fundamental Agama, dalam [Http://Aprilins.com](http://Aprilins.com) Yang dirilis pada 12 April 2009, 17.41 GMT.

¹⁰ Lihat: M. Amin Abdullah, “Mempertautkan ‘Ulum al-Din al-Fikr al-Islamy dan Dirasat Islamiyah Sumbangan Keilmuan untuk Peradaban Global”, dalam *Workshop Pembelajaran Inovatif Berbasis Integrasi-Interkoneksi*, Yogyakarta, 19 Desember 2008.

menjadi ciri umum agama, yaitu adanya doktrin, ritual, teks suci, lembaga yang memperkuat agama tersebut serta adanya moralitas. Akan tetapi kesemuanya merupakan elemen-elemen agama yang tidak bisa dikaji dengan pendekatan kefilosofatan atau pendekatan ilmu pengetahuan lainnya. Itulah sebabnya prinsip-prinsip metodologis Husserl guna mendekati kajian agama juga mengalami kendala.

Prinsip *epoche* sebagaimana disarankan Husserl dimaksudkan untuk menunda penilaian tentang 'sikap alam' (realitas) dengan mengeluarkan prasangka yang potensial terdistorsi baik berasal dari kalangan teologi Kristen konfensional maupun dari ilmu pengetahuan positif, dan dengan menggunakan metode empati, bisa masuk ke dalam pengalaman orang-orang yang beriman untuk mencapai pemahaman secara mendalam (*verstehen*). Hal ini menimbulkan kritik sebagaimana disampaikan oleh Gavin Flood bahwa dengan memosisikan pengalaman manusia pada inti dari semua agama yang berintuisi oleh 'isolasi subyek', fenomenolog mengabaikan, atau paling tidak meminimalkan, pentingnya lokalisasi sosial, sejarah dan konteks budaya. Di samping itu, hak istimewa epistemis fenomenologi memberikan bekas-bekas tersembunyi kepada peneliti, karena selubung hubungan kekuasaan antara peneliti dan masyarakat yang sedang diteliti. Dengan melakukan pengurangan fenomenologis untuk menghilangkan setiap jenis prasangka, para ahli agama secara paradoks tetap mengendalikan pengetahuan dan aturan-aturan untuk menafsirkan fenomena keagamaan. Hal ini membuat fenomenolog, rentan terhadap tuduhan bahwa ia telah menetapkan sebuah metode untuk mempertahankan kekuasaan atas objek studi akademis. Selain itu tidak dapat dipungkiri, bahwa pengalaman keagamaan pribadi mereka memberikan akses istimewa terhadap pikiran praktisi agama. Akhirnya klaim terhadap wawasan keagamaan, sangat menyiratkan agenda teologis di bawah fenomenologi agama. Hal ini mengarah kepada perdebatan berikutnya, yang menunjukkan semakin tegangnya hubungan antara studi akademis agama-agama dan teologi.¹¹

Problem konteks antara fenomenologi agama dan Teologi

Sejak awal fenomenologi agama sudah menegaskan perbedaannya

¹¹ *Ibid*, 215

bahkan independensinya terhadap filsafat dan teologi, dan mengkritik ilmu-ilmu sosial yang cenderung reduksionis terhadap agama. Akan tetapi ternyata fenomenologi masih belum bisa membebaskan diri dari pengaruh ketiganya. Oleh karena itu diskusi tentang hubungan antara studi teologi dan agama tidak pernah terputus di kalangan akademisi. Salah satu upaya kelembagaan yang paling awal untuk memisahkan studi agama-agama dari teologi terjadi di Kongres Marburg Asosiasi Internasional untuk Sejarah Agama (IAHR) pada tahun 1960, yang menegaskan bahwa kesadaran *numinus* atau pengalaman transenden adalah fakta-fakta empiris eksistensi manusia dan sejarah, yang dapat dipelajari seperti semua fakta kehidupan manusia, dengan menggunakan metode yang sesuai. Oleh karena itu studi empiris tentang tanggapan manusia terhadap yang transenden yang merupakan pembahasan nilai absolut agama, benar-benar merupakan disiplin ilmu *independen*, seperti halnya teologi dan filsafat agama.

Richard King, menyebut teologi sebagai “kakak” studi agama. Oleh karena itu dia mengidentifikasi tiga posisi yang menguraikan hubungan antara teologi dan studi agama dengan beberapa paradigma atau model sebagai berikut: (1) Paradigma terpisah, (2) Studi agama sebagai model ‘perluasan gereja’, (3) Teologi sebagai model ‘perluasan gereja’.¹² Paradigma King ini semakin mempertegas bahwa masalah pemisahan agama dengan teologi, tetap dipertahankan baik secara teoritis maupun praktis, di kalangan para sarjana agama dan lembaga-lembaga akademis. Geertz dan McCutcheon menghubungkan keteguhan ini dengan asumsi-asumsi yang melekat dalam fenomenologi agama.

¹² Pada paradigma pertama studi keagamaan dan teologi sepenuhnya terpisah, karena studi agama mengadopsi sikap non-konfensional, sekuler yang asing bagi teologi. Hal ini menekankan pada nilai posisi *outsider* yang mungkin akan mengambil pendirian yang tidak populer bagi orang yang beriman atau bahkan bertentangan dengan kebenaran yang diterima oleh komunitas iman tertentu. Paradigma kedua menganggap teologi sebagai hanya satu di antara sekian banyak metodologi dalam studi agama. Sedangkan pada paradigma ketiga studi agama termasuk dalam teologi. Studi agama dilakukan, bahkan dalam bentuk sekuler, untuk tujuan informasi dan mengembangkan refleksi teologis. Atau dari sudut yang lain, studi agama hanya dilihat sebagai bentuk lain dari teologi modern, tapi dalam pandangan sekuler, pasca-pandangan Kristen. *Ibid*, 217

Mereka berpendapat bahwa karena banyak dari praktisi sebelumnya dididik dalam teologi, fenomenologi agama menjadi disiplin yang berguna dan memungkinkan sarjana agama untuk mengejar kepentingan-kepentingan teologis mereka.

Titik yang sama ini telah dibuat—bahkan lebih keras—oleh sarjana agama Kanada, Donald Wiebe, yang menuduh studi akademis agama sebagai sebuah 'kegagalan saraf' ketika diminta untuk melawan tekanan yang diberikan oleh teologi terhadap agama. Tuduhan Wiebe ini terutama diarahkan kepada Van der Leeuw, Elliade dan Smart yang dianggap telah melakukan teologisasi terhadap kajian akademis tentang agama-agama. Hal ini dilakukan sebab baik Van der Leeuw maupun Elliade menegaskan bahwa seorang yang religius mengakui adanya kekuatan transenden atau realitas yang supranatural sebagai sumber pengalaman keagamaan manusia. Mereka menguatkan pernyataan ini dengan menegaskan bahwa yang transenden membentuk satu realitas ontologis, yang dalam sebagian hal harus dialami ilmuwan secara personal jika pemahaman yang murni tentang agama ingin dicapai atau dikomunikasikan. Dengan begitu, van der Leeuw dan Elliade rentan pada tuduhan bahwa fenomenologi mereka serupa dengan teologi agama.

Begitu pula, gagasan-gagasan Ninian Smart, menurut Wiebe, memunculkan pula asumsi-asumsi teologis di balik fenomenologi agama. Ini tampak jelas pada penolakannya untuk mengikuti posisi "ateisme metodologis" Peter Berger karena alasan bahwa hal itu mungkin bisa menyakiti komunitas orang beriman. Smart juga bersikukuh pada pandangan bahwa "mempelajari agama" dan "merasakan kekuatan yang hidup dari agama" tidak hanya bisa berjalan bersama, tetapi "mesti berjalan bersama jika kajian tentang agama diharapkan bisa masuk ke dalam era baru yang menjanjikan. Meskipun Smart mengatakan bahwa kajian agama sangat berbeda dari teologi, dengan mengangkat isu tentang kebenaran agama, Smart sebenarnya membangun kembali ikatan-ikatan awal antara kajian akademis tentang agama dan kesalehan. Pada titik inilah, kata Wiebe, ambiguitas posisi Smart muncul. Jika ilmuwan agama bertujuan tidak hanya memperoleh pengetahuan tentang agama-agama, namun juga mengungkapkan keyakinannya tentang nilai-nilai dan sentimen-sentimen keagamaan, maka sesuatu yang lebih dari pengetahuan agama akan terkandung, jika bukan teologi, setidaknya metafisika.

Wiebe tidak sendirian dalam melakukan kritik tentang keterikatan

fenomenologi agama dengan teologi. Ivan Strenski, misalnya, berpendapat bahwa Eliade, sebagai non-reduksionis, telah mencoba menyusupkan ke dalam pendekatan metodologis untuk studi agama, keimanan agamanya sendiri dalam eksistensi transendental terhadap Yang Suci. Robert Segal, dalam cara yang serupa dengan Wiebe, telah mengkritik penekanan dalam fenomenologi pada sudut pandang orang beriman, dengan mengatakan bahwa sarjana agama tidak pernah bisa menghargai realitas agama bagi orang beriman tanpa mendukung asumsi-asumsi yang sangat memotivasi para penggemar iman. Di samping itu Timothy Fitzgerald sejalan dengan Wiebe, berkesimpulan bahwa asumsi-asumsi teologis telah melekat pada pemikiran para fenomenolog. Dia membawa argumen yang bahkan lebih radikal dari pada sarjana sebelumnya dengan berpendapat bahwa istilah 'agama' sebagai kategori analitis harus ditinggalkan sebagai sebuah konsep ideologi esensial yang diciptakan oleh para teolog untuk tujuan teologis. Bagi Fitzgerald, studi agama, menurut definisinya, adalah teologi. Adapun sesuatu yang dipelajari selain teologi, ketika digunakan kata 'agama', pada dasarnya adalah studi tentang budaya dan masyarakat.

Peran sosial ilmuan agama

Perdebatan lain menyangkut kontroversi fenomenologi agama yang diciptakan dalam konteks di mana studi tentang agama-agama dilakukan, seringkali menuntut para ahli untuk membuat keputusan pribadi tentang apakah mereka harus terlibat atau tidak sebagai sarjana di bidang sosial, isu-isu politik dan ekonomi yang secara langsung mempengaruhi komunitas keagamaan yang mereka pelajari. Debat ini berhubungan erat dengan resolusi dialogis Flood ke dalam konteks dikotomi subjek-objek, misalnya, dalam hal sarjana-sarjana yang mengkaji komunitas agama dalam situasi konflik, atau terlibat dengan kelompok-kelompok yang menentang ideologi keagamaan untuk tujuan pembangunan dunia internasional. Pertanyaannya adalah apakah studi agama, dapat dilanjutkan jika peneliti menolak untuk terlibat dalam kehidupan yang (kadang-kadang situasinya membahayakan) mempengaruhi obyek kemanusiaan penelitian mereka. Sebuah kasus yang jelas dalam hal ini berhubungan dengan sihir di Afrika, yang telah dipelajari, ditafsirkan dan dijelaskan melalui banyak teori, tetapi biasanya tidak melibatkan sarjana sebagai orang terpelajar, dalam upaya untuk memperbaiki efek yang seringkali tidak manusiawi terhadap keyakinan

ilmu sihir, yang biasanya terjadi pada wanita.

Para sarjana agama sering mendapat peringatan bahwa fenomenologi agama adalah murni urusan ilmiah.¹³ Peringatan terhadap sarjana agama membingungkan tugas akademis dengan tujuan-tujuan sosial, moral atau politik mereka, dan dalam beberapa hal bertentangan dengan dasar humanistik yang menjadi titik tekan dari fenomenologi agama. Eliade dengan teori Neo-humanisme memiliki sebuah keyakinan bahwa studi agama menghasilkan paling tidak rasa makna hidup yang kondusif untuk kesehatan mental yang positif. Sebanding dengan tujuan-tujuan itu diungkapkan dalam bahasa misionaris oleh Edwin W. Smith dan Geoffrey Parrinder dengan mengidentifikasi kepercayaan universal kepada Tuhan di Afrika, itu bukan hanya mengartikulasikan sebuah teologi misionaris tetapi setidaknya pada satu tingkat, sedang bersengketa di dasar humanistik tentang deskripsi sebelumnya tentang Afrika sebagai primitif, animistis dan intelektual dan secara genetik kekurangan.

Dalam kaitanya dengan perdebatan ini McCutcheon berpandangan ada dua masalah yang dilakukan oleh ilmuan agama. *Pertama*, mereka bersikukuh pada otonomi disiplin keilmuan mereka, dan ini mempengaruhi tindakan pemisahan kajian-kajian agama secara kelembagaan dari disiplin-disiplin ilmu lainnya. Dengan menentukan fokus agama sebagai yang tidak bisa diketahui, non-historis, suci-transenden, Eliade dan para fenomenolog lain telah melepaskan hak-haknya untuk membuat komentar-komentar tentang isu-isu sosial dan politik. Ini muncul tidak hanya dari teologisasi studi agama, namun dari asumsi yang dinyatakan secara jelas oleh Eliade, bahwa apa yang religius itu baik, sehat, positif dan menyelamatkan. Ilmuan yang beranggapan seperti itu berarti telah kehilangan kapasitas kritis untuk mengomentari realitas sosial dari agama sebagai faktor yang berkontribusi pada berbagai macam tindakan manusia, baik positif maupun negatif, termasuk

¹³ Peringatan ini sebagaimana dalam deklarasi kongres IAHR (International Association for History of Religions) di Marburg, dan diperkuat dengan konferensi Turki yang menegaskan bahwa stdi agama adalah benar-benar ilmiah dan tidak ada kaitannya dengan usaha mendorong perdamaian dunia dan harmoni sosial dengan menciptakan saling pengertian di para pengikut agama yang berbeda. Oleh karena itu masalah ideologi dan komitmen individu dalam keadaan bagaimana pun tidak dibenarkan mempengaruhi dan mewarnai karakter IAHR. *Ibid*, 225.

hubungan antara agama dan kekerasan. *Kedua*, deskripsi data agama dan tawaran interpretasi hanya dalam cara-cara yang bisa diafirmasi oleh orang beriman saja. McCutcheon menyamakan metode ini dengan "otobiografi refleksif" yang mereduksi peran ilmuan hanya sebagai reporter yang mengulang klaim-klaim *insider* yang kurang penting.

Respon terhadap Perdebatan

Menurut Cox, debat tentang kesinambungan filosofis dari fenomenologi agama seharusnya diletakkan dalam istilah subjek-objek, dan dipahami secara naratif atau dialogis. Dalam hal ini, kontribusi Flood berasal dari penekanan pada pemasukan perspektif komunitas beriman ke dalam tafsiran yang diberikan ilmuan tentang komunitas beriman itu. Flood berupaya melampaui ini dengan menegaskan bahwa empati sebenarnya mengabadikan perbedaan antara subjek dan objek. Dalam pandangan Cox, selama aturan-aturan yang digunakan oleh riset akademis diterapkan, hal terbaik yang bisa dicapai oleh ilmuan adalah sejenis empati radikal, yang berakar pada refleksi diri, namun yang mengakui pembedaan fundamental antara "diri" (peneliti) dan "yang lain" (objek penelitian). Fakta ini tidak menghalangi dialog karena ilmuan mesti berjalan menurut komitmen yang jelas terhadap rasionalitas ilmiah, yang berjalan berdampingan dengan komitmen keagamaan dari komunitas yang diteliti oleh ilmuan. Cox mengikuti pemakaian *epoché* yang diterapkan secara longgar, dengan mengadopsi posisi refleksi diri, dan komitmen pada pelibatan komunitas dalam setiap tafsiran yang diberikan, sehingga fenomena dapat dimungkinkan untuk berbicara buat dirinya. Dengan cara ini, tugas interpretasi berasal dari kombinasi antara refleksi diri yang ilmiah dan empati.

Berkenaan dengan debat yang kedua, Cox mengatakan bahwa studi agama mencakup teologi sebagai bagian dari wilayah kajiannya. Teolog, setidaknya dalam satu definisi, merupakan praktisi. Mereka mempelajari, menganalisis, dan menafsirkan secara umum sebuah tradisi. Ilmuan agama menganggap teologi sebagai cara-cara di mana sebagian komunitas merefleksikan realitas alternatifnya. Dengan kata lain, teologi, seperti ritual, moralitas, mitos, kitab suci, komunitas, hukum dan seni, membentuk bagian dari data yang dijadikan sandaran bagi aktivitas kajian agama. Ini bukanlah menegaskan satu posisi superioritas, namun hanya menentukan peran-peran yang cukup berbeda bagi kajian agama dan teologi. Oleh karena itu, Cox menentang upaya-upaya untuk mendorong

kajian agama masuk ke dalam teologi secara definisi atau menempatkannya dalam kajian budaya. Cox tetap tidak yakin dengan argumen-argumen yang diberikan Wiebe dan Fitzgerald dan menangkal bahwa apa yang kita lakukan dalam kajian fenomenologis tentang agama, sebagai analisis dan interpretasi terhadap komunitas yang melembagakan perilaku di seputar realitas alternatif yang dipercaya, berkaitan erat dengan apa yang dilakukan dalam ilmu-ilmu sosial, dan tidak sama dengan ilmu sosial lainnya. Kajian agama, dalam pandangannya, hidup bersandingan dengan teologi sebagai sebuah peristiwa sejarah, dan bukan, seperti yang dikatakan anti-agama gelombang baru, sebagai bagian dari komitmen ideologis yang mendalam kepada satu rujukan transenden. Berdasarkan alur pemikiran ini, adalah mungkin setia terhadap posisi fenomenologi klasik bahwa kajian agama bisa non-teologis dan non-reduktif kepada ilmu sosial apa pun.

Berkenaan dengan isu keterlibatan ilmuan agama terhadap masalah sosial, Cox setuju dengan McCutcheon bahwa seorang ilmuan agama perlu memainkan peran publik. Sebagai seorang yang mempunyai kemampuan dan keterampilan untuk menganalisa konteks-konteks agama, ilmuan mesti memikul tanggung jawab untuk menerapkan ini kepada isu-isu penting yang mempengaruhi masyarakat. Ini berarti bahwa peran ilmuan sebagai kritik publik tidak pernah terjadi dalam satu cara yang terlepas dari konteks sosial. Di sini peran ilmuan selain mendeskripsikan proses-proses sosial yang berasal dari lembaga-lembaga kekuasaan, baik agama maupun sekuler, dan mengidentifikasi pengaruh-pengaruh yang diberikan proses-proses ini kepada agama dan pengalaman spiritual dalam konteks kontemporer, juga menghapus praktik-praktik berbahaya di dalam komunitas itu. Dengan cara ini, ilmuan mungkin mengungkap struktur-struktur kekuasaan yang menghancurkan agama melalui proses radikalasi individual, dan pada saat yang sama mungkin menemukan jenis otoritas yang berbeda berdasarkan pada kepentingan-kepentingan politik dan ekonomi yang kuat. Dengan menafsirkan agama sebagai transmisi otoritatif terhadap tradisi dalam konteks-konteks sosial, ilmuan agama diberikan metode analisis yang penting sehingga mereka bisa menawarkan satu komentar publik yang cerah dan memberikan kritik sosial yang tajam.

Penutup

Agama sebagai sebuah tradisi yang terpelihara dalam kehidupan

masyarakat perlu dipahami sebagai agama, bukan karena mereka percaya atau tidak percaya kepada Tuhan, spirit atau sebagian bentuk transenden, namun karena kepercayaan mereka mentransmisikan dan memperkuat otoritas tradisi. Agama sebagai transmisi tradisi otoritatif memberikan kepada kita satu jalan untuk mempelajari agama tanpa memasukkan agenda teologis, sembari memberikan ruang untuk berbagai perspektif yang utuh, termasuk kritik-kritik posmodern atau poskolonial. Selain itu, pendekatan-pendekatan baru dalam kajian agama mesti memisahkan agama dan *the sacred*, Tuhan, kekuatan-kekuatan yang transendern, besar atau kuat. Ini akan membebaskan agama dari teologi dan memungkinkan pemisahan yang jelas antara analisis-analisis akademis dan konvensional. Dengan demikian akan diperoleh pemahaman agama secara utuh. *Wallahu a`lam bi al Shawab*

Daftar Pustaka

- Abdullah, M. Amin. "Mempertautkan 'Ulum al-Din al-Fikr al-Islamy dan Dirasat Islamiyah Sumbangan Keilmuan untuk Peradaban Global", dalam *Workshop Pembelajaran Inovatif Berbasis Integrasi-Interkoneksi*, Yogyakarta, 19 Desember 2008.
- Allen, Douglas. "Phenomenology of Religion" dalam *The Routledge Companion to the Study of Religion* (London and Newyork: Roudledge, 2005).
- Dhavamony, Mariasusai. *Fenomenologi Agama*, terj Kelompok Studi Agama Driyakarya (Yogyakarta: Kanisius, 1995).
- Suseno, Frans Magnis. *Filsafat Sebagai Ilmu Kritis* (Yogjakarta: Kanisius, 1995).
- Zubaidi, dkk. *Filsafat Barat Dari logika Baru Rene Descartes Hingga Revolusi Sains ala Thomas Kuhn* (Yogyakarta: Ar-Ruzz Media, 2007).

[Http//Aprilins.com](http://Aprilins.com) Yang dirilis pada 12 April 2009, 17.41 GMT.